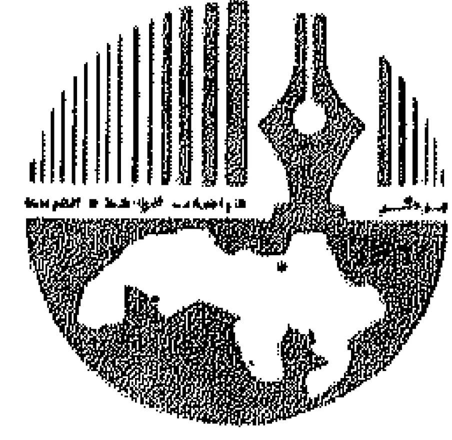
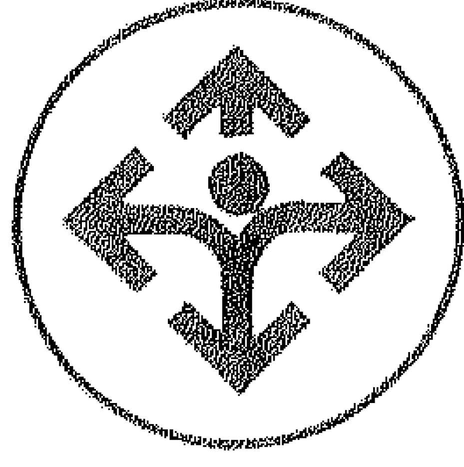




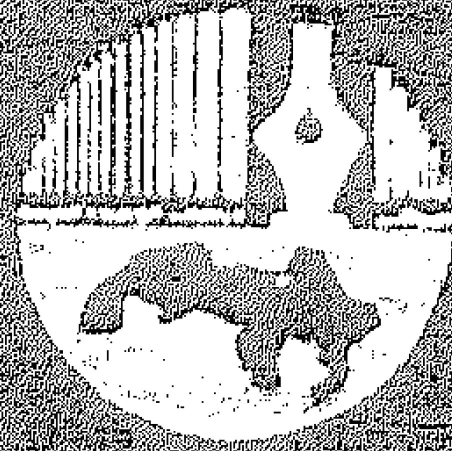
مركز دراسات الوحدة العربية

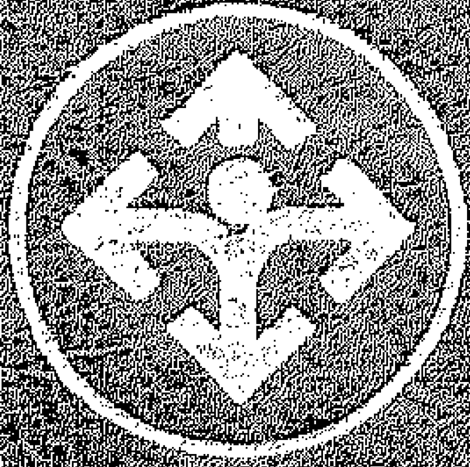
الجمعية العربية لعلم الاجتماع

صورة الآخر

العربي ناظراً ومنظوراً اليه

تحرير: الطاهر لبيب





مركز دراسات الوحدة العربية الجمعية العربية لعلم الاجتماع

صورة الآخر

العربي ناظراً ومنظوراً إليه

تحرير: الطاهر لبيب

صـــورة الآخـــر

العربي ناظـراً ومنظـوراً اليه

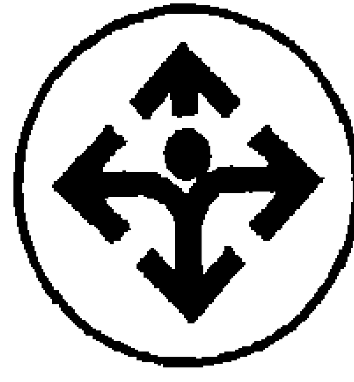
GIFTS 2006

The Swedish Institute

Alexandria



مركز دراسات الوحدة العربية



الجمعية العربية لعلم الاجتماع

صورة الآخر

العربي ناظراً ومنظوراً اليه

تحرير: الطاهر لبيب

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

صورة الآخر: العربي ناظراً ومنظوراً إليه/ تحرير الطاهر لبيب.

٩٥٦ ص.

يشتمل على فهرس.

١ . العرب في نظر الآخر. ٢ . الآخر في نظر العرب. ٣ . سوسيولوجية الاختلاف. أ. لبيب، الطاهر (محرّر).

303.387927

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب.: ٦٠٠١ - ١١٣ - بيروت لبنان
تلفون: ٨٦٩١٦٤ - ٨٠١٥٨٢ - ٨٠١٥٨٧
برقياً: «مرعربي» - بيروت
فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)
e-mail: info@caus.org.lb
Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى
بيروت، آب/أغسطس ١٩٩٩

المحتويات

قائمة الجداول ١١

المشاركون ١٥

تقديم ....الطاهر لبيب ١٩

القسم الأول
في مسألة الآخرية

الفصل الأول : الآخر بما هو اختراع تاريخي ....جان فارّو ٤٥

الفصل الثاني : مفهوم ومواريث «العدو» في ضوء عملية
التوحيد والسياسات الأوروبية .... فيلهو هارلي ٥٣

الفصل الثالث : الاستشراق والاستغراب: اختراع الآخر
في الخطاب الأنثروبولوجي .... منذر الكيلاني ٧٥

الفصل الرابع : العنصرية: منطق الإقصاء العام ....جاك ماهو ٨٣

الفصل الخامس: الآخر أو الجانب الملعون ....أسماء العريف بياتريكس ٨٩

الفصل السادس: الآخر: المفارقة الضرورية .... دلال البزري ٩٩

الفصل السابع : صورة الآخر المختلفة فكرياً:
سوسيولوجية الاختلاف والتعصب ....حيدر إبراهيم علي ١١١

الفصل الثامن : صورة الآخر في العلاقة: مواطن/أجنبي
ملاحظات أولية ....بيار باولو دوناتي ١٢٩

الفصل التاسع : ما بعد الأحكام المسبقة ....روبارتو سيبرياني وماريا مانسي ١٣٩

الفصل العاشر : صورة الآخرين كخلفية لتصور الذات
في المجتمع الروسي ....آنّا أندرينكوفا ١٥٣

الفصل الحادي عشر : الإنسـان والزمـن ـ الآخـر :
الزمن بين أسياده وعبيده .... جيندريخ فيليبّاك ١٦٧

الفصل الثاني عشر : أصل الشغف بالآخر لدى
حركات الأنتلجنسيا الطلائعية
في أوروبا ....جوزي أنطونيو غونزاليس آلكنتود ١٧٥

القسم الثاني
مـا وراء الحـدود:
(١) نظرة العرب إلى الآخر

الفصل الثالث عشر : الآخر في الثقافة العربية .... الطاهر لبيب ١٨٧

الفصل الرابع عشر : صورة الأفريقي لدى المثقف العربي:
محاولة تخطيطية لدراسة
«ثنائية قبول/ استبعاد» .... حلمي شعراوي ٢٢٩

الفصل الخامس عشر : جدل الأنا والآخر: دراسة في
تخليص الإبريز للطهطاوي ....حسن حنفي ٢٨٣

الفصل السادس عشر : صورة الآخر من خلال تقارير الرحلات
السفارية المغربية إلى أوروبا .... عبد السلام حيمر ٣١١

الفصل السابع عشر : أثر الصورة الذاتية في الموقف العربي
من دولة إسرائيل ....مهنا يوسف حداد ٣٣١

الفصل الثامن عشر : صورة الإسرائيلي لدى المصري بين
ثقافة العامة والدراما التلفزيونية ....عبد الباسط عبد المعطي ٣٥٧

الفصل التاسع عشر : الذات العربية المتضخمة:
إدراك الذات المركز والآخر الجواني .... سالم ساري ٣٧٣

الفصل العشرون : تونـس والعـالـم:
موقف الشباب التونسي
من البلدان الأخـرى .... ميخائيل سليمان ٣٩٧

الفصل الحادي والعشرون : البعد الجغرافي وصورة الآخر:
مقاربة امبيريقية .... مصطفى عمر التير ٤١٩

القسم الثالث
مـــا وراء الحــــدود:
(٢) نظرة الآخر إلى العرب

الفصل الثاني والعشرون : العلوم الاجتماعية والاستشراق:
صورة المجتمع العربي الإسلامي .... محمد نجيب بوطالب ٤٣٣

الفصل الثالث والعشرون : الفلاحون المغاربة في
الإثنولوجيا الكولونيالية:
بين الجمود وقابلية التحسّن ....عبد الجليل حليم ٤٤٩

الفصل الرابع والعشرون : صورة العرب والإسلام في الكتب
المدرسية الفرنسية .... مارلين نصر ٤٦٣

الفصل الخامس والعشرون : اليهود والعرب: صور الآخر وآثار المرآة ....ريجين عزريّة ٤٩٧

الفصل السادس والعشرون : الكنيسة الكاثوليكية والإسلام ....آنزو باتشي ٥٠٩

الفصل السابع والعشرون : المغرب العربي في رؤية بلدان الشمال ...تيومو ميلازيو ٥١٩

الفصل الثامن والعشرون : في معضلة الباحث ووضع البحث
في العلوم الاجتماعية حول العالم
العربي في الجامعة الفرنسية .... اليزابيث لونغنس ٥٣١

الفصل التاسع والعشرون : صـورة الآخـرين:
المخاوف الحقيقية والكاذبة في
العلاقات العربية ـ الأوروبية ....سيغورد ن. سكيرباك ٥٤٥

الفصل الثلاثون : ماضي الأقليات العربية والمسلمة
في بولونيا: المرآة والوعي الذاتي ... توماس مارسينياك ٥٥٩

الفصل الحادي والثلاثون : صورة الآخر: حالة المجر ....ميكلوس هاداس ٥٦٩

الفصل الثاني والثلاثون : صـور الإسـلام فـي اليابـان:
الماضي والحاضر ....آيري طامورا ٥٨١

القسم الرابع
ما بين الحدود: المهاجر العربي

الفصل الثالث والثلاثون : الآخر في فرنسا المعاصرة:
العربي كبش الفداء ....روبار شارفان ٥٨٧

الفصل الرابع والثلاثون : صور الآخر في النزاع العرقي .... فيكتوريو كوتاستا ٥٩٩

الفصل الخامس والثلاثون : معاينة أزمة معلنة: صورة الذات وصورة الآخر أثناء حرب الخليج .... آني بينفينيست ٦١١

الفصل السادس والثلاثون : وجهات نظر المغاربة والأفارقة في فرنسا في الفرنسيين ....ماري ـ جوزيف باريزاي ٦٢٣

الفصل السابع والثلاثون : التفاعلات الاجتماعية بين الإيطاليين والمغاربة في ميلانو .... فرانكا بيتزيني وكلوديو بوسّي ٦٣٧

القسم الخامس
داخل الحدود: الاختلاف والتراتب

الفصل الثامن والثلاثون : الآخرية والتراتب ....علي الكنز ٦٥١

الفصل التاسع والثلاثون : الذات الممزقة: بين الأنا والآخر ....عروس الزبير ٦٥٩

الفصل الأربعون : صور الآخرين في لحظات الحرب اللبنانية: معاينات مونوغرافية .... أحمد بعلبكي ٦٧١

الفصل الحادي والأربعون : الرفض المتبادل بين الطوائف اللبنانية: صورة الأنا والآخر في الحرب الأهلية (١٩٧٥ ـ ١٩٩٠) ....مسعود ضاهر ٦٨٣

الفصل الثاني والأربعون : الآخر العربي والآخر الفلسطيني والآخر الإسرائيلي في نظر الفلسطينيين في إسرائيل ....عزيز حيدر ٦٩٩

الفصل الثالث والأربعون : الفلسطيني والعربي والإسرائيلي في نظر الطلبة الجامعيين في فلسطين .... محمود ميعاري ٧٢٧

الفصل الرابع والأربعون : «العوام» و«الأفندي» في مصر: دراسة في آليات الشك المتبادل ....علي فهمي ٧٤٥

الفصل الخامس والأربعون : المرأة كـ«آخر»: دراسة في هيمنة التنميط الجنساني على مكانة المرأة في المجتمع الأردني .... حلمي خضر ساري ٧٥٩

الفصل السادس والأربعون : الرجل ـ المرأة: انعكاس أم انكسار؟ صورة الرجل من خلال أقوال المرأة وفانتازماتها .... ماري ـ تيراز خيري بدوي ٧٨٣

القسم السادس
عبر الحدود: آخَر الأدب والفن

الفصل السابع والأربعون : صورة «الأُخْرَى» في الرواية العربية:
من نقد الآخر إلى نقد الذات
في أصوات سليمان فياض .... جورج طرابيشي ٧٩٧

الفصل الثامن والأربعون : صورة الذات وصورة الآخر في الخطاب
الروائي العربي: تحليل سوسيولوجي
لرواية محاولة للخروج ....فتحي أبو العينين ٨١١

الفصل التاسع والأربعون : الطريق إلى الآخر يمرّ بالذات:
نموذج من أعمال يوسف إدريس .... محمد حافظ دياب ٨٣٥

الفصل الخمسون : رؤية مصرية لصورة اليهودي
في أدب إحسان عبد القدوس ......رشاد عبد الله الشامي ٨٤٩

الفصل الحادي والخمسون : صورة الآخر في رواية
المهدي لكونيل ....أبو بكر أحمد باقادر ٨٨٩

الفصل الثاني والخمسون : الأصوات الغربية إزاء الصراع الفلسطيني-
الإسرائيلي: حالة الأدب الشعبي ....توان فان تيفلين ٩٠٥

الفصل الثالث والخمسون : التعامل مع الماضي وخلق حضور: أنليس موريس
صور فلسطين البريدية .... واستيفن فاشلين ٩٢٥

فهرس ٩٣٣

قائمة الجداول

الرقم	الموضوع	الصفحة
١٩ ـ ١	توزيع أفراد العينة بحسب البيانات الأساسية	٣٧٦
١٩ ـ ٢	صيغ الهوية	٣٧٩
١٩ ـ ٣	أنماط المبادئ الثابتة	٣٨١
١٩ ـ ٤	مواصفات العربي المثالي	٣٨٢
١٩ ـ ٥	مواصفات المجتمع العربي المثالي	٣٨٣
١٩ ـ ٦	التضحيات التي تفرضها العروبة	٣٨٤
١٩ ـ ٧	هموم المواطن العربي اليوم	٣٨٥
١٩ ـ ٨	الصورة المفضلة للعربي أمام العالم الخارجي	٣٨٥
١٩ ـ ٩	مصادر تكوين الصورة عن الآخر	٣٨٧
١٩ ـ ١٠	أوجه التشابه مع العربي الآخر	٣٨٩
١٩ ـ ١١	موضوعات الحديث المفضلة مع الآخر	٣٩٠
١٩ ـ ١٢	أوجه الاختلاف مع العربي الآخر	٣٩٠
١٩ ـ ١٣	موضوعات الحديث المتجنبة مع الآخر	٣٩٢
١٩ ـ ١٤	إمكانية العيش مع العربي الآخر	٣٩٣
٢٠ ـ ١	موقف الشباب التونسي من البلدان الأخرى (نسبة مئوية)	٤٠٠
٢٠ ـ ٢	المتوسطات والحدود القصوى لإجابات الشباب حول مواقفهم من البلدان الاخرى	٤٠٢
٢٠ ـ ٣	تصنيف الشباب التونسي للبلدان بحسب منزلتها الإيجابية (٧ ـ ١٠) في الصفوف المختلفة	٤٠٥

٢٠ ـ ٤	التصنيف الإيجابي للبلدان (٧ ـ ١٠) بحسب المستوى المدرسي	٤٠٧
٢٠ ـ ٥	مستوى الأب التعليمي: الإجابات الأكثر إيجابية (٧ ـ ١٠)	٤٠٩
٢٠ ـ ٦	جنس الطلاب وموقف الشباب التونسي من البلدان الأخرى: الإجابات الأكثر إيجابية (٧ ـ ١٠)	٤١١
٢٠ ـ ٧	العلاقة بين جنس الطلاب ومواقفهم من البلدان الأخرى بحسب الوضع الاجتماعي ـ الاقتصادي للمدارس	٤١٣
٢١ ـ ١	خصائص العينة	٤٢٢
٢١ ـ ٢	قيم المتوسطات الحسابية لصور مواطني بعض البلدان	٤٢٤
٢١ ـ ٣	ترتيب المتوسطات الحسابية	٤٢٥
٢١ ـ ٤	عدد مرات الإجابة بـ «لا أعرف»	٤٢٧
٢٦ ـ ١	صورة الإسلام في القوالب الجاهزة كما صاغها التقليد الكاثوليكي	٥١٣
٢٦ ـ ٢	الكاثوليكية والإسلام في وثيقة Nostra Aetate	٥١٥
٣١ ـ ١	الجماعات الموجودة في الجوار	٥٧٨
٣٤ ـ ١	حكم المستجوبين من المهاجرين في قرى «آغرو بونتينو»	٦٠٧
٣٤ ـ ٢	حكم المستجوبين من المهاجرين في قرى «آغرو بونتينو» بحسب الأعمار	٦٠٨
٣٤ ـ ٣	حكم المستجوبين من المهاجرين في قرى «آغرو بونتينو» بحسب فترة الحلول في إيطاليا	٦٠٩
٣٤ ـ ٤	حكم المستجوبين من المهاجرين في قرى «آغرو بونتينو» بحسب فترة الحلول في مدينة الإقامة الحالية	٦٠٩
٤٠ ـ ١	مقارنة النتائج لتحقيقين بالمعاينة أُجريا عامي ١٩٧٨ و١٩٩١ لاستطلاع آراء الشبيبة في الصف الثانوي النهائي (Terminale) خلال الحرب	٦٧٨
٤٠ ـ ٢	مواقف الشبيبة من أحداث الحرب	٦٧٩
٤٢ ـ ١	صورة الآخر العربي والآخر الفلسطيني لدى الفلسطينيين خريجي الجامعات الإسرائيلية (نسبة مئوية)	٧٢٠
٤٣ ـ ١	صور الذات والآخر في نظر طلبة جامعة بير زيت بحسب المنطقة الجغرافية التي جاء منها الطلبة، ١٩٩٤ (أوساط حسابية)	٧٣٩
٤٣ ـ ٢	معاملات ارتباط «بيرسون» بين الصور الإجمالية للشخصيات المختلفة، ١٩٩٤	٧٤٢

٤٣ ـ ٣ معاملات ارتباط «بيرسون» بين الصور الإجمالية للشخصيات المختلفة والهويات الجماعية للطلبة الجامعيين في فلسطين، ١٩٩٤ .... ٧٤٣
٤٥ ـ ١ القوى العاملة من الإناث ١٥ سنة فأكثر (الخصائص الاقتصادية) ٧٧٣
٤٥ ـ ٢ توزيع المشتغلات بحسب المهن (نسبة مئوية) ٧٧٤
٤٥ ـ ٣ توزيع المشتغلات بحسب النشاط الاقتصادي (نسبة مئوية) ٧٧٥
٤٥ ـ ٤ عدد المشتغلات المقدر ممن أعمارهن ١٥ سنة فأكثر وتوزيعهن النسبي بحسب المستوى التعليمي لعام ١٩٩٠ .... ٧٧٦
٤٥ ـ ٥ متوسط الأجر الشهري (بالدينار) بحسب المهنة والجنس لعام ١٩٨٩ .... ٧٧٧
٤٥ ـ ٦ متوسط الأجر الشهري (بالدينار) بحسب النشاط الاقتصادي والجنس لعام ١٩٨٩ .... ٧٧٨
٤٥ ـ ٧ معدل البطالة بحسب الفئات العمرية لعام ١٩٩٠ .... ٧٧٨
٤٥ ـ ٨ معدل البطالة بحسب المستوى التعليمي لعام ١٩٩٠ .... ٧٧٩
٤٥ ـ ٩ معدل البطالة بين قوة العمل بين الإناث بحسب المستوى التعليمي ٧٧٩
٤٥ ـ ١٠ الخصائص الاقتصادية لعام ١٩٩٠ .... ٧٨٠

المشاركون

الطاهر لبيب	أستاذ في الجامعة التونسية ورئيس الجمعية العربية لعلم الاجتماع.
جان فارّو	باحث فرنسي.
فيلهو هارلي	دائرة العلوم السياسية، جامعة جيفسكيلا ـ فنلندا.
منذر الكيلاني	أستاذ في جامعة لوزان ـ سويسرا.
جاك ماهو	باحث في المركز الوطني للبحث العلمي (CNRS) ـ باريس.
أسماء العريف بياتريكس	باحثة تونسية ـ باريس.
دلال البزري	أستاذة في الجامعة اللبنانية ـ صيدا.
حيدر إبراهيم علي	مدير مركز الدراسات السودانية في القاهرة وأمين عام الجمعية العربية لعلم الاجتماع.
بيار باولو دوناتي	أستاذ في جامعة بولونيا ـ إيطاليا.
روبارتو سيبرياني	أستاذ في جامعة روما.
ماريا مانسي	أستاذ في جامعة روما.
آنا أندرينكوفا	أستاذة في معهد البحوث الاجتماعية المقارنة ـ موسكو.
جيندريخ فيلبياك	أستاذ في جامعة براغ ـ تشيكيا.
جوزي أنطونيو غونزاليس آلكنتود	مدير مركز البحوث الإثنولوجية، جامعة غرناطة ـ إسبانيا.
حلمي شعراوي	مركز البحوث العربية ـ القاهرة.
حسن حنفي	أستاذ ورئيس قسم الفلسفة، كلية الآداب ـ جامعة القاهرة.
عبد السلام حيمر	أستاذ في جامعة مكناس ـ المغرب.
مهنا يوسف حداد	أستاذ في جامعة اليرموك ـ الأردن.

عبد الباسط عبد المعطي رئيس قسم علم الاجتماع في كلية البنات ـ جامعة عين شمس ـ القاهرة.

سالم ساري أستاذ في جامعة فيلادلفيا ـ الأردن.

ميخائيل سليمان أستاذ العلوم السياسية، جامعة ولاية كنساس، مانهاتن ـ الولايات المتحدة الأمريكية.

مصطفى عمر التير أستاذ في جامعة الفاتح، طرابلس ـ ليبيا.

محمد نجيب بوطالب أستاذ علم الاجتماع في جامعة تونس.

عبد الجليل حليم أستاذ في جامعة مكناس ـ المغرب.

مارلين نصر باحثة من لبنان.

ريجين عزرية باحثة في المركز الوطني للبحث العلمي (CNRS) ـ باريس.

آنزو باتشي أستاذ في جامعة بادوفا ـ إيطاليا.

تيومو ميلازيو باحث في معهد البحوث حول السلم ـ فنلندا.

إليزابيث لونغنس باحثة في المركز الوطني للبحث العلمي (CNRS) ـ باريس.

سيغورد ن. سكيرباك أستاذ في جامعة أوسلو ـ النرويج.

توماس مارسينياك أستاذ في أكاديمية العلوم ـ بولونيا.

ميكلوس هاداس أستاذ في جامعة بودابست للعلوم الاقتصادية ـ المجر.

آيري طامورا أستاذ في الجامعة الدولية ـ طوكيو.

روبار شارفان أستاذ في كلية الحقوق، جامعة نيس ـ فرنسا.

ڤيكتوريو كوتاستا أستاذة في جامعة سالارنو ـ إيطاليا.

آني بينفينيست أستاذ في جامعة باريس ٨.

ماري ـ جوزيف باريزاي باحثة في المركز الوطني للبحث العلمي (CNRS) ـ باريس.

فرانكا بيتزيني أستاذة في جامعة ميلانو ـ إيطاليا.

كلوديو بوسّي أستاذ في جامعة ميلانو ـ إيطاليا.

علي الكنز أستاذ في جامعة نانت ـ فرنسا.

عروس الزبير أستاذ في جامعة الجزائر.

أحمد بعلبكي أستاذ في الجامعة اللبنانية ـ بيروت.

مسعود ضاهر أستاذ في الجامعة اللبنانية ـ بيروت.

عزيز حيدر	أستاذ في جامعة بير زيت ـ فلسطين .
محمود ميعاري	أستاذ في جامعة بير زيت ـ فلسطين .
علي فهمي	باحث مصري .
حلمي خضر ساري	أستاذ في قسم الاجتماع، الجامعة الأردنية .
ماري ـ تيراز خيري بدوي	أستاذة في جامعة القديس يوسف ـ بيروت .
جورج طرابيشي	كاتب ومفكر عربي .
فتحي أبو العينين	أستاذ في جامعة عين شمس ـ القاهرة .
محمد حافظ دياب	أستاذ في جامعة بنها ـ مصر .
رشاد عبد الله الشامي	أستاذ في جامعة عين شمس ـ القاهرة .
أبو بكر أحمد باقادر	أستاذ في جامعة الملك عبد العزيز ـ جدة .
توان فان تيفلين	أستاذ في جامعة أمستردام ـ هولندا .
أنليس موريس	أستاذة في جامعة أمستردام ـ هولندا .
استيفن فاشلين	مؤرخ ـ مصوّر ـ هولندا .

تقديم

الطاهر لبيب(*)

إن الندوة الدولية التي عقدتها الجمعية العربية حول «صورة الآخر» من ٢٩ إلى ٣١ آذار/مارس ١٩٩٣ في مدينة الحمامات في تونس كانت، من دون شك، أول لقاء علمي متخصص في البلدان العربية يتناول هذا الموضوع ويتداول اشتقاق «الآخرية»، عوضاً من «الغيرية».

وبما أن ندوة ١٩٩٣ ضمت باحثين من أقطار عربية، وآخرين من بلدان غربية، فقد يكون مفيداً، قبل عرض أعمالها، لفت الانتباه إلى بعض الظواهر ذات الدلالة، من وجهة ثقافية مقارنة:

إن أول ما يلاحظ أن الطرح الذي يتحول فيه مركز التركيز على الذات إلى الآخر لقي بعض العسر في الاستجابة له لدى أغلبية المشاركين من علماء الاجتماع العرب. إن ندوة ١٩٩٣ الدولية قدمت بوضوح كاف الموضوع المتمثل في أن يعرض كل مشارك صورة الآخر في مجتمعه أو في مجتمع عربي يختاره. ومع ذلك، فإنه في الوقت الذي تقيدت فيه أغلبية المشاركين من غير العرب بالموضوع المطروح فضلت أغلبية المشاركين من العرب تناول صورة العربي لدى الآخر. ويمكن القول بأن هذا الإصرار العربي على متابعة الذات كان من المؤشرات الثقافية البارزة في الندوة.

وبما أن التناول العربي «المعكوس» للموضوع المطروح أخل بتوازن المساهمات وبتجانسها فإن الجمعية العربية لعلم الاجتماع اضطرت إلى عقد ندوة عربية في الحمامات/تونس من ١٥ إلى ١٧ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٦، وذلك للإجابة عن السؤال الذي أعادت طرحه وألحت في طلب الإجابة عنه: كيف يرى العرب الآخرين؟

(*) رئيس الجمعية العربية لعلم الاجتماع.

لذلك فإن كل الأوراق غير العربية الواردة في هذا الكتاب هي من ندوة ١٩٩٣، في حين أن أغلبية الأوراق العربية فيه هي من ندوة ١٩٩٦: ثلاث سنوات إضافية لتقبل الثقافة العربية الإجابة عن السؤال. نقول الثقافة العربية لأن المسألة ـ وهذا مفروغ منه ـ ليست مسألة كفاءة علمية أو مسألة «انضباط»، وإنما هي، أساساً، مسألةُ ثقافةٍ. لقد كان الخروج ـ أو ما بدا خروجاً ـ عن موضوع الهوية أمراً صعباً ووضعاً غير معهود. ومهما يكن، فالنتيجة أن الإجابة العربية والإجابة الغربية تباعدتا زمناً واختلفت أوضاعهما، ولا سيما إذا اعتبرنا حدث الخليج الذي كان له، دون شك، دور في طرح الموضوع وأثر، عند البعض، في تناوله.

إن الميل العربي إلى موضوع الهوية أو الذاتية امتد، بشكل ما، في اختيار آخر «قريب»، أي في اختيار آخرية تداخلية، إن صح التعبير، ذلك أن أغلب المساهمات العربية حددت آخرها المبحوث عن صورته داخل الحدود العربية، بما في ذلك، طبعاً، داخل البلد العربي الواحد. إن الآخر الذي شد النظرة «الباحثة» إليه هو، أولاً، «الآخر الجواني». ولعل «أبعد» آخر كان له حضور بارز هو الإسرائيلي، ذلك أن الغرب الذي يُعتبر في الخطاب العربي المعاصر الآخر، بدرجة أولى، لم تتناوله المساهمات العربية إلا قليلاً، وكاد ينحصر البحث عن صورته في النصوص الأدبية. ومما يلفت الانتباه أن تناول صورة الغرب، في هذه الحدود، غالباً ما اقترن بالجمع بين الذات والآخر في العناوين المقترحة، لكأنَّ «الابتعاد» إلى الغرب كان فيه بعض الخوف من احتمال «ترك» الذات.

على أن اقتران الذات بالآخر في بعض العناوين العربية يشير ـ بدءاً ـ إلى «جدلية» بينهما تناولتها الأدبيات المعروفة في العلوم الاجتماعية والنفسية. لكن المشروع الذي يبقى قائماً هو البناء النظري لهذه الجدلية. وهو مشروع ـ مثلما قيل عنه في مجالات معرفية أخرى ـ لا تكفي لإنجازه مداخل التذكير بالمفاهيم والمقولات والمقاربات السائدة في الأدبيات الغربية. هناك ميل عام، وبصور مختلفة، إلى الامبريقي، لكن التفكير النظري حول جدلية الذات والآخر أو بناء الآخرية واختراع الآخر يبقى مشروعاً مطروحاً ويتطلب جهداً أطول. وليس التوقف، هنا، عند المسألة النظرية هو للتذكير بفراغ ملحوظ وإنما للقول بأن الجهد النظري ـ وهو غير الجهد المرجعي ـ هو الذي كان يمكن أن يساعد «الحرفي»، في معناه الإيجابي، على تحويل موضوعه إلى موضوع سوسيولوجي، أي إلى ربط التمثلات ربطاً مبرراً بالبنية الاجتماعية.

ليس هذا التقديم عرضاً متحاذياً للأفكار الواردة في المساهمات المختلفة. وهو، في كل الحالات، ليس تلخيصاً لها. إن ما يحاوله هو إيجاد تقاطعات بين أبرز توجهاتها أو بين أهم نتائج البحث فيها، مع حرص خاص على استخراج المفاهيم الأساسية التي تستعملها. وهو ما تطلب توزيعاً للمساهمات على المحاور وترتيباً لها، بحثاً عن بعض الصلة التي أوحت بها قراءة النصوص.

١ ـ في مسألة الآخرية

بديهي أن صورة الآخر ليست هي الآخر. صورة الآخر بناء في المخيال وفي الخطاب. الصورة ليست الواقع، حتى وإن كان الصراع حولها من رهانات الواقع. ولأنها كذلك فهي **اختراع**. أكد ذلك، مثلاً، الباحث الفرنسي جان فارّو عندما اعتبر أن الأنا الذي لا يوجد الآخر بدونه هو اختراع تاريخي، متأخر نسبياً، لارتباطه باكتشاف الوعي بالذات. قبل ذلك كان هناك «آخر النحن»، وكان الإنسان يُنظَر إليه من داخل «القبيلة» التي كانت تمثل محيط وعيه. «آخر النحن» هذا سابق، إذا، لاكتشاف الوعي، وهو، في وقتنا هذا، يؤدي دوره، بدون شك، في التصفيات العرقية في يوغسلافيا سابقاً، وفي الصراعات القبلية في أفريقيا وفي الصراعات التي تنهش أفغانستان. . كما يؤدي دوره كل يوم في العنصرية وعدم التسامح العاديين.

امتد «آخر النحن» في ما اتخذه الآخر العدو من صور مختلفة، بحسب التجارب التاريخية التي عرفتها المجتمعات. هناك تاريخ عداوة في كل ثقافة. وقد اقترح الباحث الفنلندي فيلهو هارلي بعض المحطات التاريخية لفكرة العدو في الثقافة الأوروبية. وأبرزُ ما يتضح أن النزعة الأوروبية الدافعة إلى بناء «المجموعة الأوروبية» لا تقوم على «هوية أوروبية» ـ فهذه لم توجَد إلا في صيغتها المسيحيّة ـ وإنما تقوم على استعادة **عداوات تقليدية**، ومنها عداوة الشرق.

على أن اختراع الآخر يرتبط عند البعض بسياق الاكتشافات الغربية وبما وفرته من شروط الخطاب حول الاختلاف الثقافي. من هذه الوجهة، يعتبر اكتشاف أمريكا بداية الحداثة الغربية، كما يعتبر الخطاب الأنثروبولوجي الفضاء البلاغي لبناء صورة الآخر. وفي اتجاه ما كان ذهب إليه تودوروف في **فتح أمريكا: مسألة الآخر**، ألح الباحث التونسي المقيم في سويسرا منذر الكيلاني على المسبقات التي توجه الملاحظة الأنثروبولوجية والتي «لها قدرة حقيقية على تغيير وجه الآخر». ولما كان الخطاب حول الآخر هو، أساساً، خطاب حول **الاختلاف**، فإن التساؤل فيه ضروري حول الأنا أيضاً، ذلك أن هذا الخطاب لا يقيم علاقة بين حدين متقابلين، وإنما علاقة بين آخر وأنا متكلمة عن هذا الآخر.

وتناول الاختلاف لا يفضي إلى نفي الجدلية بين الذات والآخر، ولا إلى **جوهرة الهوية**، كما يحدث في خطاب عربي سائد، ومنه ـ كما يرى الكيلاني ـ نقد الاستشراق الذي «يتبنى، في نهاية المطاف، مانوية الخطاب الذي هو بصدد تفنيده، أي يتبنى نزعته الانشطارية»، إضافةً إلى نزعة السوسيولوجيين العرب إلى التركيز المفرط على الهوية. كذلك لا يفضي تناول الاختلاف إلى المساواة بين الثقافات ـ كما تدّعي أنثروبولوجيا ما بعد الحداثة ـ لأن النظر إلى الآخر باعتباره مختلفاً يحيل، بالضرورة، على التراتب.

ولعل أول ما يظهر التراتب في **التسمية**. فالتسمية تصنيف وترتيب. الباحث الفرنسي جاك ماهو بيّن كيف أن التسمية اختزال وطمس للأبعاد والصفات لتثبيت صورة الفرد أو الجماعة، رغم أنها قد تتم في ظروف عابرة. والاختزال والطمس يساعدان على **التنميط**، وكذلك على نوع من التجريد المؤدي إلى **العنصرية**. والملاحظ أن «أصناف الأقليات هي التي تكون موضوعاً للتسمية والمناداة، على خلاف رديفها التكميلي الذي لا يُسمَّى».

ولقد كانت هذه المقاربة للآخر، من خلال تسميته، فرصة لتصفية بعض الحسابات مع ما يسمى «تحليل المضمون» كخطاب تأويلي متفقه، يدّعي معرفة ما أراد الآخر قوله ويدّعي الإفتاء في دلالته. وقد شملت المحاسبة ما يرتاح علماء الاجتماع إليه، في العادة، من «تيبولوجيا» تعتمد اختزال اللامتناهي من التنوع، اختزالاً شبيهاً بذلك الذي تعتمده التسمية وتقوم عليه العنصرية كنمط من أنماط التصنيف الشعبي.

ما سبق يتضمن الرجوع إلى جدلية العلاقة بين الأنا والآخر. وهي جدلية وجدت عمقها، وكذلك توترها، لدى باحثتين:

الباحثة التونسية المقيمة في باريس أسماء العريف بياتريكس أمسكت بالآخر كـ**«جزء من الذات»** ورأت أن نفي الآخر بتر للذات، بمعنى أنه قطع لجزء منها هو **«الجزء الملعون»** من الذات. هذا رغم أنه ضروري لاكتشافها، إذ تصور الذات لا ينفصل عن تصور الآخر.

أما دلال البزري فتقوم مقاربتها على إبراز حدة المفارقة: المفارقة بين النسبي والكوني، وبين الوعي وعدم المعرفة. فالآخر نسبي في ماهيته مع ادعاء الإلمام به. ومع ذلك، فالآخر ضرورة باعتبار ما له من وظيفة في بلورة الهوية وفي تنظيم الخصوصية.

ولكن الآخر يبقى عدوانياً، بدرجة أولى، إذ «لا توجد علاقة بالآخر إلا على قاعدة غالب ومغلوب. وبدون هذه القاعدة يضمحل الآخر ويصبح عدماً، وإلا حرم نفسه من مادة غلبته». معلوم أن العلاقة بين الشرق والغرب قائمة على هذا المبدأ. لكن «الجوانية» اللبنانية لا تتخلص، هي الأخرى، منه. غير أن حميمية الحالة اللبنانية عند البزري تجعل من **عدوانية** العلاقة فيها ـ إن صح التشبيه ـ أشبه ما تكون بعدوانية حرف عربي يزيح عنه نقطته!

ترتسم الحدود العدائية داخل المجتمع الواحد، حيث يظهر **الآخر الجواني**، فتبدو الذات الجماعية للبعض وكأنها في انقسام أو انشطار. حيدر إبراهيم علي اعتمد نماذج الجماعات الإسلامية ليبين أن النزعة التطهيرية، بما فيها من تأكيد لهوية مطلقة، استعلائية، حولت الحدود القديمة بين «دار الإسلام» و«دار الحرب» إلى داخل المجتمع الإسلامي الذي انقسم إلى مجتمعين: مجتمع إجماع ومجتمع تعدد. وهو،

في ذلك، يؤكد دور الأديان، عموماً، في تأسيس صورة الآخر المختلف عقائدياً. أما إسلام الإسلامويين فقد طور، منذ الثمانينيات، **ثقافة الموت**، عبر الجهاد ضد «جاهلية» المجتمع الإسلامي. لذلك فإن مفارقات ما يسمى مجتمعاً مدنياً عربياً هو أنه «يقف بفاعلية ضد توسيع حرية الرأي المختلف. فقد خلق سلطة جديدة يستعمل فيها أسلحة التكفير والردة». على أن **ثقافة التكفير والردة** «لم تعد محصورة في دوائر معينة ذات طابع سري، بل أصبحت معلنة وتروّج لها وسائل الإعلام المختلفة والكتب التي تملأ الأسواق».

بين الأنا والآخر **مسافات** متنوعة. وهي مسافات لا تخلو أبداً من وسائط مختلفة بين الطرفين. الباحث الإيطالي بيار باولو دوناتي اختار **المواطنة** كتوسط اجتماعي بين المواطن والأجنبي. والمواطنة، كانتماء ضيق، كانت ولا تزال في حالات كثيرة عائقاً دون قبول الأجنبي. ولعل الموقف من المهاجرين في أوروبا من أبرز أعراض أزمتها: إنه يبين كيف أن «تهديد» الأجنبي يؤدي إلى التمييز بين الأنا كمواطن والأنا كإنسان. وهو ما يعني أن التطابق بين المواطنة والإنسانية ليس أمراً مفروغاً منه. من هنا كان مشروع «البحث عن أشكال جديدة من التفاعل بين الأنا والآخر ينتهي الناس ضمنها إلى تعريف أنفسهم كمواطني مجتمع سياسي مشترك»، يتجاوز هوياتهم القومية الخاصة نحو مواطنة جديدة، فوق قومية، تناسب العالم الكوني الجديد.

وكما كانت الدعوة إلى تجاوز الانتماء الضيق في اتجاه التفاعل مع الآخر كانت الدعوة إلى تخطي عراقيل **التنميط** الذي تخضع له الأفكار والأحكام. إن هذا التنميط وما يقوم عليه من مسبقات هو مصدر رئيسي للنزاع ولانعدام التسامح مع الآخرين. وقد بيّن الباحث الإيطالي روبارتو سيبرياني، ومعه ماريا مانسي، أن ذلك يستفحل عندما تعمد الأيديولوجيا إلى استغلال البعد الثقافي. على أن تخطي العراقيل لا يكون إلا عندما يحصل الوعي بأننا نحمل عن الآخر أفكاراً وأحكاماً منمطة، وبأنه علينا **التدرب على النظرة** والتهيؤ لها، إذ ليس كل عين بقادرة على أن ترى.

البعد الثقافي عنيد. لذلك فتجاوز المسبقات لا تكفي فيه النيات الحسنة. كذلك الجدلية ـ سواء قامت على الربط أو على المفارقة ـ لا تحيل على سذاجة افتراض التأثير المتبادل بين الأنا والآخر، ذلك أن الطرفين ـ وبينهما وسائط معقدة وكثيرة ـ ليست لهما، بالضرورة، الدرجة نفسها من الاستعداد للتفاعل. الباحثة الروسية آنا أندرينكوفا ألحّت على الفرق بين صورة الذات وصورة الآخر في قابليتهما للتغيير. إن الحالة الروسية تبين أن صورة الذات القومية «خاصية ثابتة من خاصيات **الثقافة السياسية**، وأنه ليس من الجائز تغييرها حتى تحت ثقل الضغوط الحادة»، في حين أن صورة الآخر تبقى ملتبسة وخاضعة أكثر لتأثير العوامل والظروف. إن الثقافة السياسية السوفياتية التي ركزت على العدو الخارجي لتأمين التناقضات الداخلية وللمحافظة على

التماسك، إلى حد تجاهل الذات، على ما ترى الباحثة، أدرجت الآخر في **منظومة القيم** التي يصعب تغييرها. لذلك لم تظهر مؤشرات تعديل في صورة الآخر، وبخاصة منه الغربي، إلا بعد سقوط النظام الشيوعي وتراجع ثقافته السياسية.

ولكن، أليس من الطريف أن نكتشف، نهاية الأمر، أن رؤيتنا للآخر وعلاقاتنا به ينسجها، الآن، الزمن؟ الزمن، تلك القوة الخفية، الفاعلة، التي تراءت للباحث التشيكي جيندريخ فيليباك. الزمن، بما يحمله من عبء، هو «آخر» له أسياد وله عبيد. «الزمن غلاب» أو «قلاب»!. وليس الزمن الذي يتناوله فيليباك زمناً مطلقاً، وإنما هو الزمن المعرّف في مستوى العلاقات بين المنظومات المختلفة، ومنه **الزمن الاجتماعي**. هناك أزمة تصور للزمن تحمل أزمة هوية: **تذويت الزمن** أو ربطه بالتجربة الذاتية هو مصدر هذه الأزمة. كلٌ أصبح يعيش زمنه الخاص، بل أصبح يعتبر ميلاده أو زمن حياته الخاصة نقطة تحول تاريخي. غير أن «العولمة» واشتداد ترابطاتها تجعل الناس، كذوات مختلفة، يواجهون، في وقت واحد، قضايا وظواهر واحدة أو متشابهة. إنهم يعيشون **تزامن** ما ليس متزامناً في الأصل. ومع ذلك فتوزيع الوقت بين الشعوب والجماعات والأفراد يبقى توزيعاً غير عادل، عملاً وفراغاً. وليست المعركة مع الزمن، في معنى ما يقال عادة، وإنما هي من أجل **تملك الزمن**، من أجل أن يصبح الإنسان سيد الزمن لا عبداً له. ولكن «كما أن المرء لا يمكنه أن يكون حراً عندما يدوس حرية الآخرين، كذلك لا يمكنه أن يكون سيد زمنه عندما يَفْتك بزمن الآخرين».

أشرنا، بدءاً، إلى بديهية أن صورة الآخر ليست الآخر. ولكن هذا التمييز لا يحل مشكل «الشغف» **بالآخر ـ الصورة** على حساب **الآخر ـ الواقع**. الباحث الأسباني جوزي أنطونيو غونزاليس آلكنتود عزّى هذا الشغف الذي عبرت عنه الطليعة الأوروبية في الأدب والفن منذ القرن التاسع عشر، ثم تحولت عدواه إلى الفلسفة والسياسة. ويرى الكنتود أن النصوص التي تناولت الآخرية في أوروبا أنشأت لدى الأوروبيين والمتأوربين شغفاً «بتشتيت حبات عقد الآخرية»، ذلك أنها صرفت النظر عن المكونات الاجتماعية للخطاب وحولته إلى الخيال. وهو توجه نخبوي قوّته «هلوسة» ما بعد الحداثة. ثم «إن المصلحة السياسية الكبرى تقضي بتَشْيِيء الآخر، حتى يندرج في حظيرة الخطاب الإنساني حول المواطنة العالمية أكثر مما تقضي بتحليل آليات الأمور المحسوسة». لذلك فإن ما هو مطروح هو «أن نعيد صياغة حقلي الموضوع والذات صياغة راقية من أجل أن نتجنب ذلك الغموض وذلك الموقف غير الأخلاقي الذي تتسم به الطريقة التي تقدم الآخر كذات متكلمة، في حين أننا، في واقع الأمر، نحوّل هذا الآخر إلى أداة». إن النقد هنا واضح وصارم لمن يعتبرون أن الواقع، نهاية الأمر، لا شيء، ما دام كل شيء مبنياً في المخيال، ولمن يتركون خارج اهتمامهم المسألة الاجتماعية التي تثيرها الآخرية.

٢ ـ ما وراء الحدود: العربي ناظراً

سبقت الإشارة إلى أن من نظروا إلى الآخر وراء الحدود العربية قليلون. وقد نظروا إليه من زوايا متباعدة يصعب تحديد تقاطعاتها. هناك محاولتان لرصد اللحظات التاريخية الكبرى التي أعادت فيها الثقافة العربية بناء صورة الآخر غير العربي أو ثبّتت بعض عناصرها:

في محاولة أولى، ذهب الطاهر لبيب إلى أن **مجال الآخرية** في الثقافة العربية كان، في عهد مدها، واسعاً، متعدداً، إلى حد أن الآخر «الخارجي» كان يُنظَر إليه على أنه **امتداد قياسي** لمسافات الداخل وعلاقاته. وهو امتداد لا يقف إلا عند المجهول، حيث **الآخر المطلق**. وعندما بدأ التراجع الداخلي والتهديد الخارجي بدأ اختزال الآخرية في الغرب إلى أن أصبح الآخر غرباً. لذلك فليس للمشهد المعاصر، في تمحوره على الذات، أصول في الثقافة العربية قبل انكماشها.

في محاولة ثانية، بيّن حلمي شعراوي ثبات صورة الأفريقي في الثقافة العربية من خلال تناوله لثنائية **القبول والاستبعاد**، عبر مراحل تاريخية تبدأ بما قبل الإسلام وتنتهي مع الدولة الوطنية، مروراً بالامبراطورية العربية أو الأممية الإسلامية. وقد اتضح أن الأسود، هذا الآخر الداخلي ـ الخارجي، مطلق الآخرية في ثقافة عربية لا تتطور فيها صورته، بل وتُسنِد إليه بناء صورة سلبية عن ذاته. وقد لاحظ حلمي شعراوي أن السوسيولوجيا العربية لم تساهم في تغيير هذه الصورة لارتباطها بأنثروبولوجيا حوض النيل ذات الأصول الكولونيالية، والتي أفضت فيها صورة **الفراغ الأفريقي** إلى تأكيد التفتت الاجتماعي، لا الاندماج، وإلى إيديولوجية «القبيلة» كوحدة تحليل. لكن هذا لا ينفي وجود مبادرات في تعديل الصورة لدى جيل الأنثروبولوجيين العرب الأوائل، ومنهم محيي الدين صابر الذي نظر إلى «الكلية الأفريقية».

هناك، أيضاً، قراءتان لرصد الآخر في نصوص الرحلة العربية:

القراءة الأولى قراءة حسن حنفي للطهطاوي. وقد رأى حنفي أن الغاية من رحلة الطهطاوي «ليست وصف الآخر، بل قراءة الأنا في مرآة الآخر، فليست الغاية قراءة باريس في ذاتها، بل قراءة مصر في مرآة أوروبا، وليست الغاية الذهاب إلى باريس، بل العودة إلى مصر». لذلك استنتج من **تخليص الأبريز في تلخيص باريز** أن «الأنا إطار جغرافي للآخر»، وأنها «مرجع تاريخي للآخر»، وأنها تُعرِّب الآخر»، مع مقابلات متنوعة، منها المقابلة بين علوم الأنا الدينية وعلوم الآخر الدنيوية. وقد تناول الطاهر لبيب هذه القراءة، فرأى فيها كما رأى في نقد الاستشراق ـ وهو نوع من الرحلة ـ نزعة إلى **مطاردة الذات** في فضاءات الآخرية. يبقى الغرب عند الطهطاوي، بحسب حسن حنفي، «المرآة المثالية التي تنعكس فيها عيوب الذات. فهو ليس

موضوعاً للدراسة، بل هو الظهر الأسود للمرآة التي لا تعكس شيئاً». لذلك فالمشروع هو إنشاء علم **الاستغراب** الذي يحوّل الغرب إلى موضوع.

على أن ما قد يبدو من ثبات صورة الغرب في الرحلة إليه هو انطباع يتأتى من عدم المقارنة بين الرحلات من مناطق عربية ومراحل تاريخية مختلفة. وقد بيّن كتّاب من المغرب الأقصى، بوجه خاص، تبدل هذه الصورة في كتابات بلدهم منذ القرن السادس عشر. ومن ذلك ـ وهي القراءة الثانية ـ ما رسمه عبد السلام حيمر من تطور نظرة النخبة المخزنية المغربية إلى الغرب، وذلك اعتماداً على ثلاث رحلات سفارية متباعدة زمناً.

لقد اتضح أن صورة الغرب كانت، حتى منتصف القرن التاسع عشر، صورة عامة عن بلدان تتقدم، لكن دون أن يخالط هذه الصورة شعور بالدونية. لذلك كان **التمايز الديني** هو التمايز الأساسي والحاسم في توجيه النظرة إلى الآخر وفي تقييم أوضاعه. ولذلك تواصل التمييز بين «دار الإسلام» و«دار الكفر والحرب» وحافظت المناظرات مع الآخر على مضمونها الديني، وبخاصة منه الفقهي.

لم يكتشف المغاربة أوروبا من طراز جديد يدعو إلى الإعجاب إلا مع منتصف القرن التاسع عشر، وتحديداً بعد هزيمة أسلي سنة ١٨٤٤. ولقد ظهر مفهوم النظام الذي يعني سيادة العقل، مع التبصر وحسن التدبير، ليعبّر عن هذا الاكتشاف. وهكذا بدأت **الدهشة** أمام تقدم الآخر، وتاق المغربي إلى التماهي معه، باعتباره مرجعية عليا تحدد له ما يجب أن يكون عليه. ولعله مما يستوقف البحث المقارن أن القاسم المشترك بين كتّاب الرحلات السفارية «هو عدم تفكيرهم جميعاً في الاطلاع على إبداعات الأوروبيين الفكرية والأدبية، عكس بعض الرحالة المشارقة إلى أوروبا».

هناك توجه عام إلى اعتبار أن الذات العربية ذات نزعة تضخيمية. وهي، في كل الحالات، لا تقبل الاستعلاء عليها. وقد وجد مفهوم **تضخم الذات** تركيزاً عليه لدى مهنا يوسف حداد الذي أبرز محتواه المثالي أو المرجعي. لقد ذهب إلى أن الذات القومية المناقضة لواقعها وذات المضمون الديني، أساساً، «ظهرت في الوقت نفسه الذي ظهرت فيه فكرة القومية اليهودية، لكنها لم تسجل اتجاهها نحو هذه القومية الداخلة إلى قلب البلدان العربية بأي نوع من الإجراءات، بل ساعدت في أغلب الأحيان على الإسراع في تبلور القومية اليهودية كذات قومية متجسدة في دولة، وحمتها دون نية». ولم تكن **الذوات الوطنية** المتصارعة في ما بينها أكثر قدرة على مقاومة إسرائيل، بل اتجهت نحو الاعتراف بها. لقد كانت هذه الذوات الوطنية ذات وجهين: **أحدهما** للعرض في الداخل، **والثاني** للعرض على الخارج. لذلك، تأسست هذه الذوات على ثنائية المثالية والواقعية. ويبقى المشروع مشروع **الذات القومية الكلية**.

المقاربة الميدانية قد تؤكد بعض الثوابت، ولكن اعتمادها على «المتغيرات» يفضي إلى تكسير بعض الإطلاقيات. من ذلك ما اتضح لدى عبد الباسط عبد المعطي من أن صورة الإسرائيلي، الآخر النوعي، أو العدو من نوع خاص، لها ثوابتها وروافدها المختلفة، ولكنها تتأثر بالموقع الاجتماعي. فالتطابق بين الديني والسياسي من ثقافة العامة يختل، بعض الشيء، لدى المثقفين ورجال الأعمال في مصر. وإذا كان الرفض العام موقفاً عاماً، فإن صورة الإسرائيلي السلبية تقابلها صورة ملتبسة، هي صورة الإسرائيلية التي لا تفقد جاذبيتها. على أن الرفض العام الذي يميل إلى تكثيف عناصره هو، أساساً، لإظهار تفوق الذات.

هذا التفوق قد يكون إزاء **الخصم الجواني**. ذلك ما استخلصه سالم ساري من بحثه الميداني الذي أنجزه في أوساط أردنية ـ فلسطينية، مباشرة بعد حرب الخليج «الأخيرة» (؟!). فالذين يعتبرون أنفسهم **العرب العرب** يرون العربي الخليجي على أنه **العربي الآخر**، «إذ يحلو للذات العربية (المقدسة) أن تخلق منه قريباً غريباً. . .، ضداً جوانياً ». الاختلاف، هنا، **انحراف**. لذلك فإن «إمكانية العيش معاً، الآن ومستقبلاً، تتطلب، بوضوح أكبر، أن تتحرك **الأطراف** نحو **المركز**، أن يتحرك الخليج ضمن شروط المركز. . .».

من الصعب تحديد الثابت والمتغير في عمل ميداني كهذا، ولكن من المتوقع أن تباعد الحدث، في الزمان وفي المكان، يعدل من نتائج العمل الميداني. هذا ما يؤكده بحث ميخائيل سليمان عن موقف الشباب المدرسي التونسي من اثنين وعشرين بلداً من العالم. فقد تبين أن «البلدان العربية، دون سواها، هي التي يشعر الشباب التونسي إزاءها **بالتماثل** على الوجه الأكمل»، وفي مقدمتها المملكة العربية السعودية، في حين أن إسرائيل تبقى **العدو المطلق**. ذلك ما تؤكده، أيضاً، وإن من وجهة مختلفة، مقاربة مصطفى عمر التير الأمبريقية التي تبين له منها أن الحدود العربية هي، إجمالاً، حدود تباعد أكثر مما هي حدود تقارب، وأن الصورة عن العربي الأبعد هي أقرب إلى الإيجابية من صورة الأقرب.

٣ ـ ما وراء الحدود: العربي منظوراً إليه

عندما يصبح العربي في موضع المنظور إليه فأول ما يعبر عنه هو عدم ارتياحه لنظرة الآخر إليه. وهو، لكي يبرر عدم ارتياحه، يختار من النظرات أكثرها «تشويهاً» لصورته. لذلك لا تتناول المساهمات العربية خطاباً سياسياً أو علمياً أو أدبياً يكون قد صاغ، في الغرب، صورة إيجابية عن العرب. إن الربط بين ما سبق من شموخ الذات وبين تحاشيها، هنا، لنظرة الآخر، قد يذكّر بصورة تلك المرأة الجميلة التي روى مونتسكيو أنه كانت لها مشية مستقيمة، ولكنها تعرج كلما نظر إليها أحد! ومهما يكن، فبقدر ما توقف الباحث العربي عند «التشويه» حاول الباحث غير العربي تنسيب هذا

التشويه، دون نفيه، من جهتين: **الأولى** أن حدته أحياناً لا تنفي ازدواجيته أحياناً أخرى، **والثانية** أن الباحث ليس، بالضرورة، مورطاً فيه، كغربي. هذا، على الأقل، هنا!

بين العلوم الاجتماعية والاستشراق **تواطؤ**، في سياق الانتماء الثقافي، يمثله «تعايش» المستشرق وعالم الاجتماع اللذين استند كل منهما إلى الآخر في معرفته بالشرق. وقد اختار محمد نجيب بوطالب، نموذجاً لهذا التواطؤ، ماكس فيبر في استناده إلى «خلفية استشراقية» ألمانية لم تمكنه من معرفة كافية بالإسلام الذي أشارت إليه بعض كتاباته. ورغم تطور الرؤى والمقاربات، فإن بعض **الثوابت** القديمة مستمرة في خطاب «المستشرق الجديد» أو عالم الاجتماع المختص في الشرق. ويبقى أن «يتمرد» الباحث الغربي على منظومته الحضارية «مثلما تمرد بارك ورودنسون وغارودي وغيرهم».

فكرة **الإرث**، وما يحمله من تنميط، تتبلور أكثر في الإثنولوجيا الكولونيالية كما قرأها عبد الجليل حليم. هذه الإثنولوجيا المرتبطة بالمشروع الاستعماري ركزت، بشكل خاص، على جمود الفلاحين المغاربة، رغم أن المستوطن الفرنسي الذي كان يعاشر الفلاحين ويعرفهم عن قرب كان يجد لديهم قابلية للمرونة والتطور. إن الجمود الموصوف هو محصلة **تحريف** للواقع لأجل مقاصد إيديولوجية. لكن إذا كان الأمر كذلك «فهل يجوز لنا أن ننتظر من النصوص أن تقول عكس ذلك؟».

ميل صورة العربي إلى **الثبات** ميل مستمر. فهو يجعل منها، في الكتب المدرسية الفرنسية، **صورة مزمنة** تمتد روافدها إلى ماضي الفتح الإسلامي والحروب الصليبية، مروراً بالاستعمار وبحرب الجزائر. وهي صورة تقوم على ضمنية المجابهة التاريخية وعلى **ثنائية** التعارض بين ثقافتين. ذلك ما رسمته، هنا، مارلين نصر وفصلته، تعمقاً وتحليلاً، في كتابها **صورة العرب والإسلام في الكتب المدرسية الفرنسية** الصادر عن مركز دراسات الوحدة العربية سنة ١٩٩٥.

ونظراً لأن الدراسات العربية المقارنة قليلة، فكثيراً ما يحصل الانطباع ـ وهو، طبعاً، خاطىء ـ بأن العرب والمسلمين، وحدهم، موضوع للتشويه وللموقف السلبي. ريجين عزرية، الباحثة الفرنسية، نبهت إلى أن **ازدواجية** التمثل الغربي تشمل العربي واليهودي، على حد سواء. لذلك استطاع الفلسطيني أن يسترجع رمزية الصورة التي كانت لليهودي المضطهد وأن يستفيد منها.

وإذا كانت أوضاع العربي واليهودي «متشابهة» في أوروبا ـ وهو عامل تقارب بينهما، بحسب عزرية ـ فإن اللقاء بينهما لم يحدث أن كان «وجهاً لوجه»، وإنما كان، دائماً، بتدخل طرف ثالث قد يكون الرب أو الغرب. إن العلاقة بينهما تبدو وكأنها تحتاج، دائماً، إلى **وساطة**، رغم ما عرفاه من تجارب تاريخية مشتركة.

هذا **التماثل** بين العربي واليهودي في التمثل الأوروبي يجده الباحث الإيطالي آنزو باتشي بين المسلم واليهودي، لدى الكنيسة الكاثوليكية الأوروبية: فعنف المساجلة مع الإسلام يذكر بعنف المساجلة مع اليهودية، ولا سيما بخصوص «الهرطقة» و«الدجل» و«الشهوانية». هناك تقابل دلالي مع المسيحية هو نفسه الذي استخدم في مواجهة اليهود وفي مواجهة المسلمين. لقد كانت بين الإسلام والمسيحية **لعبة مرايا** تتيح الإسقاطات: من ذلك تصور المسلمين لأوروبا كبلاد «جاهلية»، كافرة.

على أن الكنيسة الكاثوليكية في أوروبا أصبحت تسعى إلى تعديل الصورة التي بنتها عن المسلمين، في إطار استراتيجيا جديدة للاندماج تريد أن يكون لها فيها دور **الوساطة** بين المجتمع الأوروبي والوجود المنظم للإسلام في أوروبا. إنها تريد تقريب الآخر المتنائي عبر وساطة لا تزال متأرجحة بين الهيمنة والأخلاق.

لكن الغرب مختلف المسافات. هناك **غربية تخومية** لا تكاد ترى نفسها أقرب إلى الغرب الأوروبي من بعض العرب، وبخاصة منهم المغرب العربي الذي تنافسه في تخوميته بالنسبة إلى أوروبا. هذا ما يعتبره الباحث الفنلندي تيومو ميلازيو شعوراً قوياً في البلدان الاسكندينافية. لذلك فهو يرى أن أمل الشماليين في الاندماج الأوروبي هو الذي يحدد الموقف من المغرب العربي.

أما في ما يتصل بصورة المغاربة في البلدان الاسكندينافية، فقد بدأ يطرأ عليها التغير بعد أن بقيت، طويلاً، «سجينة أحلام المستشرقين». ويبدو أن بعض الكتّاب الفرنكوفونيين من المغاربة ـ كما هو شأن محمد ديب، مثلاً ـ نظروا إلى الشمال نظرة تذكر بنظرة الأوروبيين إلى الشرق خلال القرن التاسع عشر. المهم أن تغير النظرة الشمالية يندرج في **التنافس** على أوروبا وأنه، بالتالي، لا يعني اهتماماً متزايداً بالمغرب العربي أو بمنطقة البحر الأبيض المتوسط، خصوصاً أن الشمال، هو أيضاً، أصبح مسكوناً بهاجس الخطر الذي تمثله الهجرة والحركات الإسلامية.

ملاحظات الباحثة الفرنسية اليزابيث لونغنس عن **التجربة الشخصية** تعبّر، بصفاء كبير، عن **مفارقات** النظرة الغربية كما يعيشها باحث يساري أوروبي. كان الوطن العربي، بالنسبة إليها وإلى جيل الستينيات، يعني الجزائر وفلسطين، وكان العربي يعني فرانز فانون وعبد القادر الجزائري. إنها من جيل تذوق المزيج بين عظمة الامبراطورية الاستعمارية وانحطاطها. كانت، في تشيعها للأممية، تنزع إلى التخلص من التواطؤ مع القوة الامبريالية التي تربطها بها جنسيتها الفرنسية. وهذا جعل لها «رفاقاً» في لبنان، حيث عاشت وصاهرت، وفي سوريا.

هذا الوضع «جوز لها الزعم بأنها تتكلم من الداخل»، ولكن الأمانة اقتضت أن تقول إنها كانت تشارك، بهذا الزعم، في «الوهم الذي كان من نصيب اليسار الفكري العربي في تلك الفترة، سواء كان ماركسياً أو نصيراً للماركسية. وهو يسار لم يكن

يرى أية مشكلة في انتمائه لإيديولوجيا مستوردة، فهي صالحة، بالضرورة، ما دامت تقف إلى جنب المضطهدين». ولقد أدى تجاوز الاختلافات الثقافية، بدافع **الإيديولوجيا، إلى** إغفال ما للتاريخ الخاص من وطأة. وهكذا يكون «اشتراك مثقفي العالم الثالث ومثقفي الغرب المتفتحين في القيم ذاتها، سواء أكانت قيماً اشتراكية أم ليبرالية تحديثية، ساهم في تعتيم رؤيتنا للأمور تعتيماً جذرياً بلغ شَأْواً بعيداً».

واستعادت لونغنس، بعد عودتها إلى فرنسا، وجهة النظر الفرنسية في دراسة المجتمعات العربية. عندها اكتشفت خطورة **ثنائية** «اللعب على حبلين»، كما اكتشفت أن رهان النخب الفرنسية حول الوطن العربي هو في فرنسا، أولاً، وبقطع النظر عن انعكاساته خارجها. وقد توازى هذا «الاكتشاف» مع تراجع الإيديولوجيات وانتشار الاحتراف السوسيولوجي فقوى موقف الشك المنهجي. صار الطموح نحو **الحياد** المعرفي لا يقل أهمية عن نضال آخر، وصار التساؤل قائماً حول شرعية الخطاب، أي عن شروط إنتاج المعرفة في العلوم الاجتماعية.

لكن المشكلة هي أن التجربة الشخصية لم تعد مصدراً أساسياً لمعرفة الآخر كما كانت في المجتمعات التقليدية. لقد تعددت وسائط هذه المعرفة، كما اتسعت سوق بيع الصور والأحكام المسبقة. ومن أكثر الصور مقاومة ورواجاً صورة **التهديد**.

الباحث النورفيجي سيغورد ن. سكيرباك أشار إلى الخوف الحقيقي من تهديد محتمل من الجهتين: إذا كان تهديد الغرب للعرب أمراً مسلماً به فإن الاختلاف هو حول طبيعته. ويرى سكيرباك أن التهديد الحقيقي ليس هو التهديد «القادم» من الغرب بقدر ما هو تهديد **الحداثة**. إن «التهديد في هذا السياق هو، في رأيي، تحد عميق للثقافة التقليدية في المنطقة العربية أكثر مما هو تهديد مباشر للسلطة السياسية أو الاقتصادية»، إضافة إلى التهديد الداخلي في مجتمع قد توتره تحديات الحداثة، فيلجأ إلى نوع من **التخندق الثقافي**. «هكذا يقع عادة، من وجهة نظر غربية، تفسير التنامي الحديث للأصولية الإسلامية. ولهذا فإن المثقفين الغربيين لن يسلموا بأن اتساع الشك حول الثقافات غير الغربية هو مجرد تعبير عن مركزية إثنية عنجهية أو نتيجة إمبريالية ثقافية». أما في الاتجاه المعاكس، فإن أبرز ما يخيف الغرب من تهديدات العرب المحتملة هو من نوع بيئي قد يؤدي إليه اختلال التوازن بين البشر والبيئة. «هناك العديد من الأوروبيين الذين ليس لهم أي شيء ضد أشخاص العرب، ولكنهم غير متحمسين لما قد يتدفق من موجات ملايين المهاجرين أو حتى مئات الملايين، فإن ذلك سيغير تماماً طابع الحضارة الأوروبية (...). إننا لا نحل التحدي البيئي بتسمية كل الخوف الأوروبي من هجرة جماهير الحضارات الأخرى أحكاماً مسبقة أو عنصرية».

ومما يلفت الانتباه أن صورة **الخطر العربي الإسلامي** توجد في البلدان الأوروبية الأبعد، وأنها تقوى مع قلة الصلة والمعرفة. هذا ما يؤكده الباحث البولوني توماس

مارسينياك. ففي بولونيا التي لا يقيم فيها عرب كثيرون ـ وأغلب من يقيم فيها منهم هم أطباء ورجال علم وطلاب ـ تسود صورة حادة سلبية عن العرب: كسل، قذارة، عدوانية، عدم احترام المرأة، عدم القدرة على الحياة المشتركة، سوء التربية، الشراسة، القسوة، التعصب الديني.. وهم يوحون بالاختلاف وبأنهم مصدر خوف عميق، رغم أن أغلب من يراهم هكذا صرحوا بأنهم لا يعرفون العرب وأنه لا صلة لهم بهم.

وعموماً، فإن ظاهرة الرفض القائم على **الجهل بالآخر** ظاهرة منتشرة بين الثقافات. من ذلك ما رصده الباحث المجري ميكلوس هاداس. فإذا كان المضمون الطبقي واضحاً في موقف المجريين من بعض الأقليات كالغجر واليهود، فإن الموقف من شعوب وثقافات «مجهولة» يصعب تحديد ما يفسره. إن الموقف السلبي من الغجر، وبخاصة في الشرائح السفلى من المجتمع، ومن اليهود، وبخاصة في الشرائح الوسطى والعليا منه، مرده إلى المركز الاجتماعي لكل منهما وللتجارب المباشرة والطويلة معهما. كذلك الموقف من بعض البلدان المجاورة والذي يعود إلى تاريخ العلاقات معها وإلى وجود أقليات مجرية فيها. ولكن «رغم أن قلة من المجريين تبادلوا، يوماً ما، كلمة واحدة مع السود والعرب، وأنه ليست لهم، تقريباً، أية معلومة صحيحة عن حياة العرب والسود أو عن ثقافتهم، فإن هاتين المجموعتين الإثنيتين هما موضوع تحاملهم العنصري»: رغم الجهل بالعرب فإن ٦٧ بالمئة من المجريين لا يتمنون العيش بجوار عربي، ورغم الجهل بالسود فإن ٤٨ بالمئة منهم لا يتمنون العيش بجوار أسود. ويرى هاداس «أنه لتطور محزن أن نرى هذه العداوة ضد العرب والسود قد أصبحت اليوم أكثر من أي وقت آخر **عداوة مادية**. فقد بات الآن أمراً يومياً في مدينة بودابست العاصمة أن يعمد شبان (ليسوا من حليقي الرؤوس، بالضرورة) إلى التعنيف المجاني لأسود أو لعربي ينفردون به في الطريق».

ويرد هاداس هذه **العنصرية**، بدرجة أولى، إلى **العزلة الثقافية** المجرية، حيث لم تتبلور في المجر «نماذج الإدماج الهادىء والإرادي للأجانب»، وحيث انشغل المجريون بخلق هويتهم القومية ودولتهم، مع رفع شعار الخطر المهدد وما يرتبط به من بغض الأجانب. أما المواقف الإيجابية فتحظى بها، قبل غيرها، شعوب غربية «متقدمة»، مع ميل خاص إلى شعوب بلدان شبيهة بالمجر في صغر مساحتها.

إن انتشار ظاهرة رفض البعيد المجهول تؤكده، أيضاً، الحالة اليابانية كما عرضها آيري طامورا. لقد بيّن صلابة القوالب والأحكام المسبقة عن العرب والمسلمين في تصور اليابانيين لهم، رغم أنه، بل لأنه ليست لهم علاقات معرفية بهم: عدم المعرفة قوى هذه القوالب والأحكام التي عجز البحث العلمي عن تعديلها. حرب الخليج، نفسها، لم تقدر على المس من ثباتها. ويرى طامورا أن محافظة الياباني عليها هو لشدة تأثر رؤيته بالحداثة. هكذا بقي ٨٠ بالمئة من الطلبة في اليابان يجهلون تاريخ

الإسلام والعرب والشرق الأوسط، وهو جهل جعل ٩٠ بالمئة منهم لا يتمثلون غير النفط والصحراء والرحّل وما تبع ذلك من جمل وعمامة...

٤ ـ ما بين الحدود: المهاجر العربي

إن حضور الآخر ـ وهو، هنا، المهاجر العربي ـ لا يزيل مشهد الخوف من الخطر الذي يلبي حاجة الثقافات، كل الثقافات، إلى عدو. هذه الحاجة انطلق منها روبار شارفان، أستاذ القانون الفرنسي، في تناول الأساطير الأوروبية حول **الآخر العدو**. وقد بيّن كيف أن الثقافة الفرنسية ـ وبخاصة منها خطابها السياسي ـ بحثت، دائماً، عن **العدو المناسب**. ولقد وجد الفرنسيون في العربي «العدو الأمثل»، بعد أن أحدث غياب الشيوعية خطراً على الإجماع الذي كان قائماً إزاءها. ومما هيأ العربي للعداوة أنه ذو سمات بارزة، علنية، وأيسر تمييزاً من غيره. وهو، أيضاً، يجمع بين مواصفات **كبش الفداء**. إنه «يلبي حاجة الفرنسيين إلى العثور على الذات وإلى فهم مساوىء الأزمة دون عناء». هناك أزمة مجتمع في فرنسا تحتاج إلى تحميل المهاجر العربي بعض أسبابها، كما تحتاج إلى طمأنة مهمشيها: «يكتشف المهمش شخصاً آخر يكون مهمشاً أكثر منه: هكذا يساعد نبذ العربي المهمش الفرنسيين على الاندماج داخل الجماعة القومية نسبياً. وهكذا يؤدي العربي دوراً في دعم **الهوية الارتكازية** التي يقوم عليها الترميم الإيديولوجي والسياسي في فرنسا.

يكاد التساؤل: كيف يمكن للمرء أن يكون عربياً؟ أن يضاف إلى التساؤل القديم: «كيف يمكن للمرء أن يكون فارسياً؟». ولكن هذا يجب ألا يفضي إلى الإطلاقية والتعميم. إن تنوع الفكر الغربي لا سبيل إلى تمثيله هنا، ولكن هناك، على الأقل، بعض النسبية في تصور الاستراتيجيات وفي معاينة الازدواجيات:

عندما يكون النظر إلى الآخر من منظور السلوكات الاستراتيجية، فإنه يصبح طرفاً حاضراً، مباشراً. الباحث الإيطالي فيكتوريو كوتاستا حدد ثلاث صور للآخر تتناسب واستراتيجيات النزاع: **الأولى** سلبية، يبدو فيها الآخر خطراً على المجتمع وثقافته، وتناسبها **استراتيجية الرفض والطرد**. وأما **الثانية** فأقرب إلى الحيادية المؤقتة، إذ لا يبدو فيها الآخر مقبولاً أو مرفوضاً بقدر ما يبدو قابلاً لأن يكون هذا أو ذاك. وهذه الصورة تناسبها **استراتيجية الاحتواء بالتبعية**. وأما **الثالثة**، فصورة «الأخ» الحامل لقيم إنسانية، والذي يمكن أن يكون اختلافه مصدر ثراء. وهذه الصورة تناسبها **استراتيجية التعاون والمواطنة**. هذه الصور الثلاث متداخلة في كل سياق اجتماعي ثقافي، وكذلك الاستراتيجيات التي توظفها لاكتساب شرعيتها.

ومثلما هو الشأن في الحالة الجزائرية، كما تناولها علي الكنز، فإن الأجنبي ـ وهو، هنا، المهاجر العربي ـ يجد نفسه طرفاً في رهان اقتصادي وسياسي وثقافي

إيطالي يجهله، كما يساهم، دون إرادة منه، في بناء الهويات الجماعية وفي تحديد مسارات جديدة للعلاقات بينها. أما صورة الإيطالي عند المهاجر العربي، فالسمة الغالبة فيها هي الازدواجية.

إنّ **الازدواجية** هي من ثوابت التمثلات والمواقف في المجموعات التي كانت موضوعاً لبحوث ميدانية في إيطاليا وفي فرنسا:

الحي الباريسي الذي تناولته الباحثة الفرنسية آني بينفينيست يعتبره الناس حياً شعبياً وخطيراً. «وهذه الصورة هي الأساس الذي تقوم عليه شتى الاستراتيجيات التي بمقتضاها يأخذ كل شخص موقعه ليدافع عن حضوره ويناقش حضور الآخر» في الحي.

إن الجاليات العربية واليهودية المستقرة في هذا الحي تؤكد، في الجملة، ما تحمله من **انتماء مزدوج** إلى الثقافتين، الأصلية والفرنسية، وتطالب به. ثم إن **التعدد المرجعي** ساعدها على التعايش والتعامل، وبالتالي ساعد على تماسك الحي. وهو وضع لم تؤثر فيه حرب الخليج إلا في حدود ردود فعل الجيل الثاني الذي ساند العراق مساندة اعتبرها الحي «خروجاً» عنه.

إن الازدواجية، كخاصية أساسية، كانت أبرز استنتاج توصلت إليه الباحثة الفرنسية ماري ـ جوزيف باريزاي في بحثها عن أحد أحياء مدينة ليون. إن المهاجرين يرفضون، وبشدة، صفات الفرنسي النموذجي، ولكنهم يعترفون، في الوقت نفسه، بجاذبيته. إنهم يرفضون، بدرجة أولى، نزعته إلى **السيطرة** التي تقوم على عدم المعرفة بالآخر وعلى شعور بالتفوق لا يتسع إلى التسليم الحقيقي بالاختلاف. وهم، مع ذلك، يجدون فيه ما يستحق الإعجاب ويبحثون لديه عن **الاعتراف** بهم، في اختلافهم عنه. أما المستقرون من ذوي الأصول العربية، فيعتبرون اكتساب صفة الفرنسي، كمواطنة، ذا أهمية كبيرة بالنسبة إليهم، ما دام ذلك لا يلغي انتماءهم إلى الثقافة الأصلية ولا يحول دون التعبير عنه. على أن الازدواجية قائمة في الرؤية الفرنسية، أيضاً. وهي تظهر، بشكل خاص، في الموقف من الهجرة، وفي ما تقوم عليه استراتيجيات تتنازعها سياسات **الإقصاء والإدماج**.

لقد وجهت مقاربة باريزاي فرضية **الملاقاة** الممكنة أو المرجوة بين المهاجر والفرنسي. وهي مقاربة «تفهمية» توختها الباحثة الإيطالية فرانكا بيتزيني، ومعها كلوديو بوسي، عندما نظرا إلى العلاقة بين الإيطاليين والمهاجرين المغاربة من **منظور تفاعلي**، وذلك في لحظة «سوء تفاهم» ظهر، بوجه خاص، أثناء حرب الخليج. لقد كان «تفاعل» مجموعة الباحثين مع مجموعات المهاجرين فرصة للتأكد من ظاهرتين: **الأولى انشقاقية** حيث يتأثر المهاجر برأي الإيطالي فيه أو بموقفه منه فيغير سلوكه، **والثانية تمايزية**، حيث تؤدي العلاقة إلى تغيير الأوضاع والأدوار، فيجد المهاجر نفسه في

موقع قوة، ويجد الإيطالي نفسه في موقع ضعف. وهكذا فإنه بقدر ما تضيق المجموعات التي تتبادل الصور والأحكام، أي بقدر ما يكون الانتقال من التمثلات المنمطة إلى خصوصية الأوضاع الاجتماعية الثقافية، تكون الصور والأحكام أقل قطعاً وحسماً، وأكثر تردداً ونسبية.

٥ ـ داخل الحدود: الاختلاف والتراتب

عندما يكون تبادل النظرة داخل المجتمع العربي الواحد، يكتسب هذا التبادل مضموناً اجتماعياً أكثر تحديداً، تتضح فيه التراتبية والانقسامية، وتتنوع فيه أشكال الصراع وآلياته. ولكن، كما كان اختيار الآخر «البعيد» من بين من لا تحتمل نظرته، كان اختيار الآخر «المحلي» من بين من يجعل منهم الرهان الاجتماعي طرفاً مرفوضاً بدرجة أو بأخرى.

يظهر **الرهان** في الحالة التي اعتمدها علي الكنز وسمحت ببناء نموذج نظري لثلاثية العلاقة التي يتوسط فيها الآخر انقسام الذات الجماعية توسطاً يدعو إليه الرهان دون أن يصبح الآخر طرفاً حقيقياً في النزاع. تدور الوقائع سنة ١٩٨٢، وفي مصنع جزائري هو مركب الحديد الصلب بعنّابة. كان النزاع حول المساعدة التقنية الأجنبية. وكان ما يبدو على السطح هو رفض هذه المساعدة التي تتضمن الدونية، كما كان يبدو على السطح موقف ثقافي رافض لحضور المستعمر القديم. غير أنه كان، وراء ذلك، نزاع حول المواقع والمراتب، مما يدعو إلى التفكير في أن «الأجانب ليسوا، في هذا النزاع، إلا لعبة داخل صراع يتجاوز، بما له من اتساع وتعقد، العلاقة ذات المغزى الواحد الأنا/الآخر». لقد كانوا «سجناء بنية نزاعية داخلية يظهرون ضمنها وكأنهم الهدف الرئيسي، في حين أنهم لا يؤدون داخلها، في الواقع، إلا دور الرديف الثالث الذي يستخدم لتبرير أو إخفاء رداءة العمل». لقد كانوا الوسيط الذي تحتاج القوى المتنازعة إلى آخريته في **إعادة بناء التراتب**.

لكن هذه الوساطة الأجنبية لم تعد ضرورية ليكون النزاع أكثر حدة في الجزائر، ولتكون **الذات الممزقة** عنواناً للبحث الاجتماعي... بل وليفقد مفهوما الأنا والآخر أوجه استعمالهما. لقد استبعدهما عروس الزبير ليستعيض عنهما **بالذات البديلة والذات النقيض**، باعتبار أن الذوات التي يتناولها هي ذوات محلية وأن التشويه المعهود لصورة الآخر البعيد امتد، قوياً، إلى الأقسام «الممزقة» من الذات الواحدة. هذه **الانقسامية أنتجت**، في ما أنتجت، ثلاثة نماذج متنافرة، نفياً ومسخاً: «الفرنكفوني» المعتز بفرنكفونيته، والذي يتعمد المطابقة بين المعرب والبعثي والإسلامي، و«المعرّب» الذي يرد عليه بأن نزعته هي «انتقريزم فرنكوفيلي»، ثم «الأصولي» الذي يتخذ من الأصالة وصفاً، ومن الإسلام عنواناً، ويواجه النموذجين السابقين معاً. وقد كالت كل ذات بديلة للذات النقيض من سلبية الأوصاف أقصاها وأقساها.

هذا في ما يتصل بالجزائر. أما في لبنان فإن الذوات المحلية يقوم تمايزها على **التفارق الطائفي والتخارج الثقافي**. وقد رأى أحمد بعلبكي أن دينامية هذا التفارق والتخارج «لم تعطل في المقابل دينامية مناقضة لها، وهي دينامية التواصل الاجتماعي - السياسي بين الجماعات في البلاد». لقد تفارقت صور الآخرين في مخيلة اللبناني، فكانت منها «صور المسيحي المتغرب والمسلم العروبي والدرزي المتحفظ والشيعي المعارض»، وكانت منها صور أخرى يحدد مسافاتها نوع من الالتحام الطائفي في **النحن العليا**، حيث يكون الإجماع، فلا يلاحظ أي اختلاف أو تفارق داخلي. على أن هذا الالتحام ليس مطلقاً ولا غير منقطع، إذ هو عرضة للتناقض. ومهما يكن، فالجدير بالملاحظة أن الأوساط الشعبية أو أوساط العوام المهمشة حافظت على **دينامية التواصل المعيشي** لمغالبة التفارق الطائفي - الثقافي. وقد بينت الدراسة الميدانية «أنه في مستوى ما من العوز يسهل التحاشد الديني والإثني في الضواحي البائسة حيث ترجح دينامية التآلف وليس دينامية التنابذ المشهود في الضواحي الأيسر حالاً».

ويبقى «تحول المعيش المشترك زمن السلم إلى رفض متبادل زمن الحرب» محل تساؤل. مسعود ضاهر، الذي يفضل إبراز البعد الثقافي - باعتبار أن الطوائف وحدات ثقافية ذات امتداد تاريخي وأن التعددية الطائفية هي، بالتالي، تعددية ثقافية - يرى أن زمن السلم في لبنان هو زمن **الرفض المضمر** الذي لا يتوقف فيه رفض الطوائف بعضها لبعض. وهو رفض يتحول إلى **رفض علني** زمن الحرب، حيث يتعرى **المكبوت الطائفي**. وإذا كان الرفض المتبادل قائماً، دائماً، فمعنى ذلك أن «البنية المجتمعية في لبنان مؤهلة للسلم وللحرب بدرجة متساوية». لذلك قام **الغيتو** وحدد فضاءه وهويته وآليات استقلاله، ثم تراءت الدولة، بعيداً، كمنقذ محتمل.

خصوصية الحالة التي يمثلها الفلسطينيون في إسرائيل تكمن في المسافات غير المعهودة في مجتمع عربي، لا بين هؤلاء والإسرائيليين فحسب، بل كذلك بينهم وبين **الفلسطيني - الآخر**، وكذلك بينهم وبين العربي، بوجه عام، وهي مسافات حددتها، بعداً وقرباً، منعطفات وأحداث تاريخية، كما حددتها ظروف الحياة الجماعية والفردية في إسرائيل.

وأول ما يلاحظ هو أن الصورة التي للفلسطيني في إسرائيل عن العربي وعن الفلسطيني وعن الإسرائيلي خضعت لتعديلات مهمة منذ ١٩٤٨. ويرى عزيز حيدر أن المرحلة الأولى التي تميزت بعزلة «الأقلية» الفلسطينية عن «الأكثرية» اليهودية كانت «مرحلة تكوين صورة كلية، أحادية البعد، عن الآخر العربي والآخر الفلسطيني والآخر الإسرائيلي». ولقد كان البعد المحدد فيها بعداً سياسياً عزّز الانتماء العربي، فكان الفصل واضحاً بين الفلسطيني واليهودي إلى حد كانا يشعران معه أنهما يعيشان في كيانين مختلفين.

وأول تغير لحق بالصورة كان مع حرب ١٩٦٧ التي خلقت أوضاعاً جديدة، سياسية واجتماعية واقتصادية، كما أتاحت **الاتصال المباشر** بين الأطراف الثلاثة، سواء كان ذلك في المستوى الجماعي أو في المستوى الفردي. كان ذلك بداية لتبلور **هوية وطنية فلسطينية** صاحبه «انسحاب» من الانتماء العربي، من ناحية، وانفتاح أكثر على المجتمع الإسرائيلي، من ناحية ثانية. إنها، إذاً، بداية النسبية، أي بداية التمييز بين الإيجابي والسلبي، بما في ذلك في صورة الإسرائيلي. «إن صورة الآخرين التي كانت بسيطة وتظهر بالأبيض والأسود، بحسب المواقف السياسية، بدأت تتعقد وتتعدد ألوانها. لم تكن صورة الإسرائيلي سلبية فقط وصورة العربي إيجابية فقط. فقد بدأ الفلسطينيون في إسرائيل يميزون بين جوانب ومجالات مختلفة في صورة الآخر». هكذا ظهر التمييز الحاد بين الفلسطيني والعربي. ولكن ظهر أيضاً، تمييز بين فلسطينيي المناطق المحتلة والفلسطينيين في إسرائيل، باعتبارهم «أقل وطنيةً وعروبة».

في الثمانينيات تم نوع من الحسم في مسألة الانتماء الوطني لدى الفلسطينيين في إسرائيل، مع تعميق اندماجهم في الحياة الاقتصادية والسياسية والثقافية في المجتمع الإسرائيلي، بحثاً عن أساليب **التعايش**، ولربما الاندماج فيه. وقد دعم هذا التوجه شعور الفلسطينيين في إسرائيل بأن السياسة الفلسطينية تعتبرهم «مواطنين إسرائيليين». هذا الوضع أبعدهم عن أنماط الحياة العربية والفلسطينية وقربهم من الأنماط الغربية الإسرائيلية. وهو، على كل حال، رسخ صورة **الآخر العربي** السلبية.

زادت التسعينيات تحديداً وتوضيحاً تلك المسافات الفاصلة بين الفلسطينيين في إسرائيل وبقية الفلسطينيين والعرب. فإذا كانت الانتفاضة قد باعدت بين الفلسطيني المقاوم والفلسطيني «المندمج»، فإن حرب الخليج عمقت سلبية العرب، وقوت الميل إلى **الاندماج** في إسرائيل. وهو توجّه وصل أقصاه بعد اتفاقية أوسلو، حيث «أزيل الحاجز الوطني أمام الاندماج الفردي». وهو اندماج تحول إلى «مطلب وطني فلسطيني»، ولكنه لا ينفي استمرار الموقف السلبي من الآخر الإسرائيلي، رغم تزايد «إيجابيته».

هذه التوجهات تؤكدها، في الجملة، نتائج البحث الميداني الذي أجراه محمود ميعاري سنة ١٩٩٤: فبقطع النظر عن إيجابية الصورة الذاتية التي تتصدر الترتيب، فإن شباب الضفة الغربية من جامعة بيرزيت يضعون في المرتبة الأولى عربي الضفة الغربية، ثم عربي قطاع غزة في مرتبة ثانية، ثم العربي داخل إسرائيل في مرتبة ثالثة، ثم العربي، عموماً، في مرتبة رابعة، ثم يهود إسرائيل في مرتبة أخيرة. والمهم في هذا الترتيب هو أن صورة الفلسطيني داخل إسرائيل هي أقل إيجابية من صورة فلسطينيي الضفة والقطاع وأنها أقرب إلى صورة العربي، بشكل عام، منها إلى صورة الفلسطيني، كما أنها ـ بحسب البحث ـ «اكتسبت بعض ملامح الشخصية اليهودية».

هناك، إذاً، **ترابط** بين صورة الفلسطيني داخل إسرائيل وصورة اليهودي الإسرائيلي.

يتراجع انقسام الجزائر وتبادل الرفض الطائفي في لبنان وتعايش الأعداء في فلسطين إلى **شك متبادل** في مصر. وهو شك اختار له علي فهمي من الصيغ ما كان بين «العوام» و«الأفندي»، فبدا له شكاً متجذراً، قديماً، مستمراً. فهو مرتبط بطبيعة العلاقة بالسلطة ذات القهر: فلا الناس يثقون فيها، ولا هي تثق في الناس. ثم إن «الأفندي» ـ وهو من أقرب من يمثلها عند الناس ـ يعاني، هو نفسه، من تدني مرتبته الوظيفية ومن سوء العيش، إجمالاً. لذلك كانت الضرورة تدفعه إلى التحايل وكان، في الوقت نفسه، «مسرحاً لتجريب كل أفانين وحيل العوام». ونظراً لتأصل الشك، فإن تبادله يتواصل حتى أثناء الكوارث التي تحتاج فيها الجماهير إلى مساعدة السلطة.

على أن هذه الصورة المختلفة للأنا وللآخر تتشكل عبر عملية تنميط تقوم على تثبيت المقومات وعلى التصنيف والتعميم. ذلك ما أبرزه حلمي خضر ساري في بحث عن الدور الذي يقوم به **التنميط الجنساني** في تحويل المرأة الأردنية إلى كائن مختلف، غريب، وفي إضفاء الشرعية على اللامساواة بين الجنسين. وهو تنميط لا يقف عند الفوارق الجنسية، بل يحوّلها إلى حدود ثقافية ويسحبها إلى المجال الاجتماعي لتبرير التراتبية. وهكذا، فإنه، رغم الديمغرافيا، تعامل المرأة على أنها «أقلية».

لكن هذا التنميط الجنساني في المجتمع الذكوري يصبح أمراً محيراً أو أكثر تعقيداً عندما نكتشف أن المرأة، هي الأخرى، تعيد إنتاجه في أقوالها وفانتازماتها. لقد اتضح للباحثة ماري ـ تيراز خيري بدوي، من خلال تجربتها الاستشفائية في لبنان، أن صورة الرجل لدى المرأة اللبنانية لها ثلاثة أوجه ثابتة: الوجه **الأول** الرجل ـ المنقذ الذي تنتظره المرأة، دائماً، والذي تلتجىء إلى إغرائه ليكون زوجاً لها. وقد قويت صورة هذا الرجل في الحرب، مع «أزمة فقدان الرجال». أما الوجه **الثاني** فوجه الرجل ـ القوة، وهو ذاك الذي تتنازل المرأة، من أجل خدمته، عن كثير من حقوقها وتخضع لابتزازه الجنسي. وأما الوجه **الثالث** فوجه الرجل ـ العنف الذي هو مصدر ألم تقبله المرأة قبولاً تعبر عنه فانتازماتها.

والمهم في هذه المعاينة الكلينيكية هو **استبطان** الصورة في أوساط قد لا ينتظر منها ذلك: «يخيل لبعض الناس أن النساء المزجورات ضرباً أو المعنفات جنسياً قد ولى زمانهن، وأنهن أميّات أو من وسط اجتماعي يعاني الحرمان. ولكن ها نحن أمام نساء حضريات، لهن مستوى ثقافي عال، وينتمين إلى البرجوازية المتوسطة. ومع ذلك فإنهن يستسلمن للاستعباد من قبل الرجل ويسقطن ضحايا من يعتبرنه جلاداً سادياً». هذا الاستبطان يعود إلى **التربية** التي تعتمد على تلقين المرأة تذليل رغبتها لخدمة الرغبة التي تقهرها وتتيح للرجل أن «يزرع فيها رغبته هو بالذات، مخيلاً إليها أن الرغبة هي رغبتها».

٦ ـ عبر الحدود: آخر الأدب والفن

إن العلاقة بين الأنا والآخر هي الخيط الناسج للنص الإبداعي. وإذا كانت «جدليتها» كثيراً ما تبدو مصطنعة في الخطاب الفكري، فإن الإبداع يتيح لها من مقومات البناء والصياغة ما يوسع إمكانات تصورها والتعبير عنها. وبالمناسبة، فإن «المفكرين» يضيّعون فرص الثراء عندما يلتقون حول «قضاياهم» دون أن يشعروا بغياب المبدع وبالحاجة إلى خياله وإلى حسه وحدسه، أي إلى قدرته على تجاوز الوعي التجريبي في اتجاه الوعي الممكن.

الرواية «فن الآخر»، على حد تعبير جورج طرابيشي الذي رأى أن الرواية العربية ما كان لها أن ترى النور قبل صدمة اللقاء بالغرب، وأنها، بنائياً، قامت على وجود البطل «الآخر»، ضمن إشكالية العلاقة بين الشرق والغرب.

والعلاقة المعهودة **شرق/غرب** في الرواية العربية هي علاقة **تجنيس،** أي علاقة **ذكر/أنثى**. إن الآخر فيها هو **أخرى**. لذلك يتحول الحب فيها إلى كره وتدمير، ويتحول الفراش فيها إلى «ساحة حرب حضارية». وهي عادة ما يكون مسرحها متروبولات المستعمرات السابقة: باريس ولندن. أما إذا كانت في بلدان أخرى، فالتوتر فيها يتراجع لصالح التعاطف الوجداني.

هذا النوع من العلاقة تغير، أو انقلب، في بعض المنعطفات التي قد يختلف الباحثون في تحديدها. جورج طرابيشي وجد النقلة النوعية في رواية **أصوات** التي أصدرها سليمان فياض سنة ١٩٧٢. وهي نقلة تتمثل في عكس المسار الجغرافي للأحداث، إذ ليس الشرقي فيها هو الذي يذهب إلى الغرب، بل إن الأنثى الغربية هي التي تأتي إلى الشرق. وهي تتمثل، كذلك، في عكس دور البطولة، إذ البطولة الأولى فيها لأنثى فرنسية. لذلك فإن بطولة الأخرى تحمل **آخرية مزدوجة،** باعتبار أن البطلة غربية وأنثى.

هناك انتقال من رومانسية قومية إلى نوع من **نقد الذات،** يبدو في **أصوات** وكأنه «موسيقى خلفية». لقد أتاح حضور الآخر رؤية الأشياء بعيون جديدة وجعل الهم النهضوي يتغلب على المعاداة القديمة للاستعمار. لذلك فإن شعارات رفض الآخر التي أعادتها أصولية الشرق وعنصرية الغرب إلى الساحة السياسية والثقافية هي إخلال بتوازن الجدلية واختزال مرضي لثرائها.

وكما جاءت، إلى مصر، سيمون الفرنسية في **أصوات** سليمان فياض جاءت إليها إيفلين السويسرية في **محاولة للخروج** لعبد الحكيم قاسم. إن الحدث الرئيسي في هذه الرواية، كما يراه فتحي أبو العينين، هو هذا المجيء. لقد جاءت إيفلين إلى شاب مهزوم، ينظر إلى نفسه على أنه لم ينجز شيئاً وهو في الثلاثين من عمره، فإذا بها

تدفعه إلى «الاجتهاد في الخلاص من حالة الأزمة والانكفاء إلى محاولة **التواصل** مع الآخر، والخروج من موقف الخصام مع الذات إلى التصالح معها ومع العالم». لقد ساعدته أن يكون نقدياً إزاء الأوضاع، من ناحية، وعلى أن يتمثل إمكانات اللقاء بالآخر، وأن يرفض أسطورة التناقض المطلق معه، من ناحية ثانية. ولعل المسافة التي قد تطول وقد تقصر، ولكنها لا تزول فتبقى، هنا، كما تبقى في قاع روايات عربية أخرى هي **مسافة الجنس**: إنها تبقى ولو مع إشباع الحاجة.

أما محمد حافظ دياب فقد وجد الخروج عن تقليدية المقابلة بين الشرق والغرب في قصتين ليوسف إدريس: **السيدة فيينا** و **نيويورك ٨٠**. ورغم أن الدافع إلى «غزو أوروبا المرأة» وإلى **رفع رأس أفريقيا والشرق عالياً** ـ كما هو في **السيدة فيينا** ـ هو دافع قوي، **فإن المرور بالذات** إلى الآخر، كما يرى دياب، أو **المرور بالآخر** إلى الذات ـ والاثنان معاً أصوب ـ هو الجديد في اللقاء: لقد كان درش مع زوجته عندما كان مع النمساوية في صلب فراشها. وإذا كان لم يجرؤ أن يقول لها ذلك، فهي لم تتردد في أن تقول له بأنها كانت مع زوجها. على كل، فالمهم أن درش المصري غادر النمساوية بنظرة جديدة إلى الدنيا وبشوق جارف إلى مصر...

وكما هو متوقع، فإن بناء الشخصية اليهودية في الرواية العربية لا يتيح ما أتاحته الشخصيات الأوروبية من مرور بالذات وإليها أو من نقد لها. ولعل صرامة الحدود المرسومة لها في الثقافة والسياسة هي التي دفعت إلى تغييبها في الرواية العربية، وبخاصة منها المصرية، إذ «يمكن القول بأننا لا نكاد نرصد أي وجود لشخصية يهودية مصرية محورية وواضحة المعالم في أي من أعمال كبار الأدباء المصريين، أمثال توفيق الحكيم، وطه حسين، ونجيب محفوظ، ويحيى حقي، ويوسف إدريس، وعبد الحميد جودة السحار، ويوسف السباعي، وإبراهيم عبد القادر المازني، ومحمود تيمور، وغيرهم، على امتداد الفترة من الأربعينيات حتى نهاية الثمانينيات». هناك بعض الاستثناءات، ولكن يلفت النظر، مثلاً، أن نجيب محفوظ الذي عاش في حي العباسية، قريباً من اليهود، لم يصور شخصية يهودية، وإنما اكتفى بإشارات من نوع انبهار فتيات الأحياء الشعبية بمظهر الفتيات اليهوديات أو كثرة البارات الشعبية في حارة اليهود.

هذا ما عاينه رشاد عبد الله الشامي، ولكنه حاول، رغم ذلك، إبراز ما بدا له من ابتعاد إحسان عبد القدوس عن النمط السائد. وقد رد اهتمام إحسان عبد القدوس بمعالجة الشخصية اليهودية إلى أمرين: إقامته في حي العباسية المتاخم لمراكز إقامة اليهود، واهتمامه المبكر بقضية فلسطين، ثم بالصراع العربي الإسرائيلي. وهو يرى أن إحسان عبد القدوس بنى رؤيته للشخصية اليهودية في المجتمع المصري على ثلاث مقولات: **الأولى** أن اليهودية ليست ديناً وإنما هي شخصية، **والثانية** أن هذه **الشخصية اليهودية** لها الغلبة على أي انتساب آخر، **والثالثة** أنها تتحرك، دائماً، في اتجاه

الطموح. لذلك فإن الشخصية الروائية التي تتخلى عن دينها لتعتنق الإسلام تبقى شديدة **الانتماء** إلى اليهودية، باعتبار أن «اليهودي هو، أولاً، يهودي وبعد ذلك يمكن أن يكون أي شيء». وهي مدفوعة بطموحها إلى اعتبار المصلحة وإلى **الاحتماء بالأقوى** في كل الأوضاع والظروف.

عندما ننتقل إلى النص الإبداعي الغربي تتراءى لنا بعض عناصر الفرضية التالية: بقدر ما نرى الإبداع الأدبي والفني العربي أكثر تفتحاً واستجابة من المقال الفكري أو العلمي بجدلية الأنا والآخر، نرى المسألة معكوسة، تقريباً، في الإنتاج الغربي: فالنصوص الأدبية والفنية الغربية تبدو أكثر إعادة لإنتاج القوالب وتثبيتاً للأحكام المسبقة. وهي تكون كذلك بقدر ما يتسع انتشارها. وهنا خطورتها وتفسيرها، في آن واحد.

رواية **المهدي** الإنكليزية التي اختارها أبو بكر أحمد باقادر تبين **تثبيت الصورة** ومدى خطورته: هوك مسؤول في المخابرات الأمريكية، يلتقي بِرتشارد خبير المخابرات البريطانية المتقاعد ويقنعه بأن الفُرقة بين المسلمين ليست لصالح الغرب، إذ السيطرة على إسلام موحد أيسر له وأنفع. لذلك يقترح، من أجل هذا التوحيد ومن أجل السيطرة عليه، أن تخترع المخابرات الأمريكية مهدياً جديداً للمسلمين، وأن تصطنع له معجزة يسلمون بها. ويقتنع المسؤولون في أمريكا بهذه الخطة وينفذونها باستعمال عميل يقوم بدور «المهدي» في مكة، أيام الحج. وتتم «المعجزة»، بفضل تقانة (تكنولوجيا) الليزر، فيسجد الجميع شكراً لله واعترافاً بالمهدي. لكن فصلاً إضافياً يشير إلى تغرير بريطانيا بأمريكا، إذ «العميل» ليس إلا ابناً غير شرعي لرتشارد البريطاني كان زرعه في جزيرة العرب منذ سنوات طويلة ولصالح بريطانيا الساعية إلى استعادة مكانتها الدولية.

يتصور باقادر أربع قراءات مختلفة لهذه الرواية: قراءة «الغربي العلماني»، وقراءة «الصليبي المتعصب أو الصليبي المشاكس»، وقراءة «المسلم العادي»، وقراءة «المسلم الغيور الملتزم» الذي يواجه الرواية بثقافة إسلامية من أهم مفرداتها «الغزو الفكري» و«العداء الصليبي»، والذي يتأكد من «مؤامرة الغرب على الإسلام والمسلمين». وهو يتصور، أيضاً، قراءة تحاول أن تكون «حيادية». وهذه القراءة يلفت انتباهها **عدوانية** الغرب وعنفه، وكذلك النظرة المزدوجة: «نظرة ازدراء مشوب بالرثاء للحضارات الأخرى، وعلى وجه الخصوص الإسلام، وفي الوقت نفسه نظرة **المنافسة على ضحية**، سَفْك دمها من قِبل الغير عبقرية وشطارة». هذا المشهد يتطلب **حماية الذات**، بما في ذلك إبداع تراث روائي، بلغات الغرب، لنكون في وضع **الهجوم**، بدلاً من أن نكون في وضع **المستهدف**.

والأدب الشعبي، كما يراه الباحث الهولندي توان فان تيفلين، هو من أكثر

الخطابات إعادة لإنتاج الصور وتثبيتها ونشرها. وتندرج فيه الروايات المشوقة التي تمتاز بحدة رسمها للحدود بين الجماعة الداخلية والجماعية الخارجية. ثم إن ما يقدمه **الشعبي** من تعريفات للعلاقات بين الشعوب هو أكثر **مصداقية** لدى القارىء مما تقدمه التحاليل الرسمية. وبما أن الصراع الفلسطيني - الإسرائيلي أصبح، في أوروبا، الموضوع المفضل للأدب الشعبي منذ الستينيات، فإنه ساهم كثيراً في المباعدة بين **الجماعة الداخلية**، أي الغرب/إسرائيل، و**الجماعة الخارجية** التي هي العالم العربي الإسلامي.

إن الاعتماد على مقاربة باختين للمسألة الحوارية أتاح التأكد من أن الروايات الرائجة، والتي تشكل فضاء للمساجلات حول الشرعية السياسية، تتحكم في **الصوت** وفي توزيعه. فهي «تقصي تلك الأصوات التي لا تعتبر أصواتاً شعبية، بل أصوات الجماعة الخارجية. وبالمقابل، تقدم الأصوات الموالية والممجدة لإسرائيل، والأصوات المعادية للإرهاب في مركز الدائرة. أما الأصوات التي تقف موقف التوازن والتناظر لتوزع الثناء والذم على كلا الطرفين، على حد سواء (الدعوى إلى السلم ومعاداة نشر القوات العسكرية... إلخ) فإنها تلقى الرفض». وهكذا فإن الصوت الذي قد يناصر الفلسطينيين بإلقاء **التساؤل الأخلاقي** يغمره «الصوت الأعلى» ويكتبه، فإذا هو غير مسموع.

وكما يمكن إقصاء الصوت أو تجميده، فإنه بالإمكان **تجميد الصورة**. إن البطاقات البريدية التي تفحصها الباحثان الهولنديان أنليس موريس واستيفن فاشلين تم فيها تجميد صورة الفلسطيني وتحريك صورة الإسرائيلي. إن الفلسطيني فيها ماثل، دائماً، في مشاهد من بقايا عهد قديم. ليس هناك ما يشير إلى أنه يتغير أو إلى أنه قابل للتغيير. وقد احتاج هذا التجميد إلى تصوير مشاهد مصطنعة وإلى استئجار من يمثل فيها التقاليد، كما احتاج إلى تقنيات التركيب. بذلك لا يظهر الفرق كبيراً بين صورة الفلسطيني في بطاقات اليوم وبين صورته فيها عند بدايات القرن. أما اليهودي فقد ساعدته الحركة الصهيونية على تغيير صورته في البطاقات البريدية: لقد أصبح فيها الإسرائيلي من ممثلي الحداثة والقوة. وقد تتعمد البطاقة جمعاً بين الفلسطيني والإسرائيلي لتيسير «المقارنة» ولتوضيح التباعد في الثقافة والزمن.

تجميد صورة الآخر؟ نهاية غريبة شاءها الترتيب لا الاستنتاج. قد تكون فائدتها في إثارة سؤال لم يثره أحد: ما حدود وجدوى انفتاح على آخر مغلق؟ ولكن عقمها يكون في مواراة الجهد المبذول في أوراق هذا الكتاب من أجل إذكاء الجدليات ومواجهة المسبقات.

القسم الأول

في مسألة الآخرية

الفصل الأول

الآخر بما هو اختراع تاريخي

جان فارّو(*)

لئن كان خيط التواصل في هذا العرض بسيطاً، فإن تفصيلاته اللاحقة ستكون أكثر تعقيداً. لذلك يبدو من المفيد أن نشير منذ البداية إلى المسلك الذي سيتوخاه هذا العرض لمزيد التوضيح.

الشرط الرئيسي الذي لا بد منه لكي يوجد «آخر»، حتى ولو لم يكن الشرط الوحيد، هو وجود «أنا» (ضمير المتكلم المفرد = je). والحال أنّ هذا «الأنا» هو اختراع تاريخي؛ وهاهنا تكمن على الأقل أطروحتنا وجوهر قولنا في هذا المقام. وأكثر من ذلك، يأتي هذا الاختراع متأخر العهد نسبياً (على الأقل بالنسبة للعالم الهندي الأوروبي)، لأنه، على ما يبدو، لا يعود إلى أبعد من الألفية الأولى قبل الميلاد[1]. وفعلاً «اخترع» الإنسان الأوروبي الوعي بداية من ذاك التاريخ، كما يذكر ذلك جوليان جاينس[2] الذي يعود إليه الفضل في بلورة الأسس التي نقيم عليها استدلالنا. سنعود في ما يلي إلى الوعي بالذات الذي يقتضي باللزوم الوعي الآخر، وإلى تفرعاته كالزمن والرغبة والموت.

(*) باحث فرنسي.

(١) قصدنا هو أن هذه السيرورة قد تجلت واكتملت في أوج الألفية الأولى. وليس مستبعداً أن يكون تطورها قد دام عشرة قرون.

(٢) انـظـر: Julian Jaynes: *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind* (Boston, MA: Houghton Mifflin, 1976; 1990), and «Consciousness and the Voices of the Mind,» *Canadian Psychologie,* vol. 27 (April 1986), pp. 128 ff.

ألاّ يوجد الآخر إلا بعد أن يوجد الأنا، أو على الأقل ألاّ يوجد إلاّ مصاحباً له، هذا ما لا يقيم مشكلة تذكر، لما يتعلق الأمر بتعريف قاموسي. أن يكون «الأنا» محتاجاً إلى الوعي لكي يتموضع كذات، هذا ما مكنه من أن يكون موضوعاً للمناقشة؛ لكنه يتوجب علينا أن نطرح جانباً هذا النقاش لكي ننفذ إلى صلب موضوعنا هنا. بيد أنه من اللازم أن نعرج في البداية على السؤال التالي: ما هو الوعي؟

ما ليس يكونه الوعي (وما يمكن للوعي أن يكون)

الوعي (Conscience) هو - في اللسان الفرنسي على الأقل - لفظ من أكثر الألفاظ تعدداً في المعاني. فحتى لمّا نردّ دلالته إلى دلالة اللفظ الإنكليزي «Consciousness»، أي لمّا نطرح جانباً الضمير الأخلاقي، فإن دلالاته تبقى كثيرة. وما دمنا قد اخترنا منذ البداية طريقة الإقصاء، فلنتخلص من المعنى الطبّي للوعي والذي يقابله «اللاوعي» أو حالة الغيبوبة.

في مثل هذا المستوى سيكون كل واحد منا على قدر من الراحة قليلٍ أو كبير: سيكون واعياً خلال فترات اليقظة بقدر ما يحقق من أفعال متحملاً مسؤوليتّها. ولكن هاهنا تحديداً يكمن الخطأ، على حد زعمنا (ونحن هنا نتبع ما قاله جاينس). ذلك أنه لئن تعددت تعريفات الوعي بتعدد الفلاسفة وعلماء النفس جميعهم، فإني أتساءل تساؤل الحس العام: متى لا يمكنني أن «أتحرك وأنشط» من دون وعي؛ أنا هذا الذي أتحدث إليكم الآن؟ يقيناً أنه لا يمكنني أن أفعل ذلك. وإذا ما صرت واعياً بما أنا بصدد قوله لكم (وهو ما قد يحدث لأن النص الذي كنت قد كتبته بعدُ يشير إلى ذلك)، فإن النتيجة ستكون إما هذراً أو صمتاً. فالكلمات تخرج من فمي من دون حتى أن أنصت إلى نفسي متكلماً، ولكنها تخرج بحسب خطوط موجهة كانت قد حددت تحديداً قبلياً وواعياً. إنكم تنصتون إلي من دون وعي خاص؛ مثلما أنتم لا تحتاجون إلى وعيكم لتسمعوا الراديو أو التلفزيون.

ولكن لما كنا ندّعي لأنفسنا الوعي، فما هو الوعي؟

فلنستهل قولنا بأن نفتح معجماً: «الوعي ملكة في الإنسان يعرف بها واقعه المخصوص به؛ والوعي هو هذه المعرفة» (**معجم روبار**). كان من الجائز أن يظل هذا التعريف بسيطاً لو لم يكن جزءه الثاني شروعاً في تفكير انعكاسي لا نرى نهايته. فلنفتح قاموساً فلسفياً إن أردنا أن نعرف أكثر: الوعي هو «حدس للفكر بأحواله وأفعاله حدساً تاماً وواضحاً، إن كثيراً أو قليلاً. إنّ هذا التعريف لا يمكنه إلا أن يكون تقريبياً، إذ لما يكون الوعي في حقيقته معطىً من معطيات الفكر، لن يكون من الممكن تحليله إلى عناصر أبسط» (**قاموس لالاند**). هاهنا تختلط الأمور، فواضع هذا التعريف يصرح بأنه هو نفسه لا يعرف الأمور جيداً.

في هذا المستوى، يبدو من الحكمة، ومن المفيد أكثر، أن نترك جانباً المقاربة القاموسية ونعود إلى مقاربة أكثر براغماتية اخترناها منذ البداية: متى نكون في حالة وعينا؟ وما هي الأنشطة التي نؤديها بوعي منا؟ وعلى وجه الدقة، ما هي الأنشطة التي من الضروري أن نكون أثناءها في حالة وعينا؟ يجعلنا هذا السؤال نعي وعينا؛ لكن الوعي بالوعي ليس وعياً. وليس وعياً أيضاً ما يمكن أن نسميه بـ «ردة فعل» أو «النشاط السالب»، وهو يشمل جميع الحوافز التي يهتم بها سلوكنا بطريقة أو بأخرى [. . .]، والحال أننا لسنا واعين بردات فعلنا إلا من وقت إلى آخر[٣].

هل الوعي ضروري للذكرى؟ الأمر خلاف ذلك، لأن غالبية ذكرياتنا تحفظ على الرغم منا؛ أما الإعادة الواعية للتذكر، فإنها لا تستحضر إلا ذكريات سُجلت تسجيلاً واعياً؛ وبالأحرى، فإن إعادة التذكر هذه هي إعادة بناء (ما يسميه جاينس بـ «السردية») تجعلنا نرى أنفسنا (مثلاً بصدد السباحة، وهو خلاف أن نسبح فعلاً أو أن نرى فعلاً). والعبارات السابقة التي كتبناها تملي علينا آلياً أن ننظر بنظرة الذات لا بنظرة الموضوع.

هل أنّ الوعي ضروري لتكوين التصورات؟ ليس الأمر بأفضل في هذا الشأن من سابقه. وعلى أية حال ليس هناك رابط ضروري بين الوعي وتكوين التصور، فليس صحيحاً القول بأن لا أحد رأى قط شجرة، بل الصحيح أن نقول إنه لم ير هذه الشجرة الخاصة أو تلك، فالشجرة هي مفهوم (تصور) لا يمكنه أن يتكون إلا داخل الوعي، وفي الواقع «ليست المفاهيم (التصورات) ببساطة إلا أصنافاً لموضوعات (أشياء) متعادلة في ما بينها من منظور سلوكي»[٤]؛ وأنه فقط لما نريد أن يكون لنا وعي بـ «الشجرة» لا يمكننا أن نكون واعين إلا بهذه الشجرة الخاصة أو بتلك.

ومن ثم هل الوعي ضروري للتعلم؟ سيكون الجواب دائماً بالنفي؛ بل العكس هو الصحيح، على ما يبدو، فالوعي قد يكون كابحاً للتعلم. هذا الأمر واضح في ما يتصل بـ «تعلم الإشارات» (وهو تعلم من نوع بافْلوفي) وضوحاً كافياً لم تعد معه هناك فائدة في مزيد التوضيح. والأمر شبيه بذلك في تعلم الشؤون اليدوية كلها، بداية بالرقن على الآلة الكاتبة وانتهاء بالعزف على البيانو، ففيهما يكون التعلم تعلماً عضوياً بالأحرى. وليس الأمر خلاف ذلك في الشؤون الذهنية التي تتصل مثلاً بالبحث عن حل، وهو ما بينته التجارب المتعددة. يروي جاينس التجربة التالية الطريفة: «عُهد إلى طلاب فصل علم النفس بالثناء على فتيات الكلية اللآتي يرتدين ثياباً حمراء. وبعد أسبوع كان مشرب الكلية مليئاً بفتيات يرتدين الأزياء الحمراء من دون أن تشعر أيّ منهن بأنها وقعت تحت تأثير ما. وفي فصل آخر، يتلقى دروساً في التعلم اللاشعوري، أُجريت التجربة على الأستاذ. ففي كل مرة كان عليه أن يتحرك يمنةً،

---

(٣) Jaynes, *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, p. 22.

(٤) المصدر نفسه، ص ٣١.

كان على الطلبة أن ينصتوا إليه بانتباه، وأن يضحكوا لمزاحه وفطنته. ولقد نجح الطلاب بإخراجه من الفصل، ولم يكن واعياً بأن شيئاً مخالفاً للعادة قد حصل».

في هذا المضمار، يسوق عالِم الأحياء، ليال واتسون (Lyall Watson)، رواية مفيدة حول «فارزِي الكتاكيت» اليابانيين (يعتبر اليابانيون أنه لا يمكن موضوعياً تمييز الكتاكيت الذكور عن الإناث في يومها الأول): «إنّ كل الفنون في اليابان تلقّن بواسطة الأمثلة، وذلك بأن يعيش المتعلم، وبأن يعمل عند معلم لمدة طويلة إلى حد ما، من أجل أن يحذق الفن الذي يتعلمه. كذلك هو الشأن عند فارزي الكتاكيت، فهم لا يعملون بطريقة مختلفة عن تلك (. . .). وبحسب ما شاهدت في اليابان، فإني متيقن من أن أيّ جهد واع مهما كان لا يمكنه أن يضاهي مثل هذه الجدوى ولا أن تقترب سرعته من السرعة المذهلة [التي بها تفرز الكتاكيت في اليابان]. وتُكتسب هذه الفنون العملية (تقنيات)، على ما يبدو، بطريقة لاشعورية، ومن دون الاعتماد على أية صيغة؛ بل إن كل تدخل للعقل يكبح ويمنع حذق هذه الفنون». ويختتم الكاتب كلامه على النحو التالي: «لما يتصدى الأشخاص الذين يحسون أو يفعلون بطريقة حدسية لعمل دقيق دقةً عالية، فإنهم يتفوقون على الأشخاص الذين ينجزون العمل نفسه بطريقة واعية وبالتفكير المتواصل فيه»[٥].

هل أنّ الوعي ضروري للفكر على الأقل؟ يجيب **معجم لالاند الفلسفي** بـ: نعم، إذ يعتبر لالاند أنه لا يمكن الاستغناء عن هذا «المعطى الأساسي» الذي من دونه يبطل التفكير. خلافاً **لمعجم لالاند**، نجيب بـ: كلا، ليس الوعي ضرورياً للفكر، ونحن في ذلك متفقون دائماً مع جاينس. ولا تنعدم ضرورة الوعي فقط في حالة تذبذب الفكر، أي فقط عندما يقودنا السؤال «في أي شيء أنت تفكر؟» صوب الوعي، وإنّما تنعدم أيضاً حتى في حالة قيام الفكر بمقارنات: فلا يلزم البتّة أن يكون المرء واعياً ليقول إن هذا الشيء أكبر من ذاك. وحتّى نتأكد من ذلك يكفي أن نأخذ بين يدينا كأسين في الواحد منهما كميّة من الماء غير مساوية لما في الآخر: سيكون الوعي قادراً على أن يعطينا معلومات حول الشكل والهيئة والحرارة؛ ولكن الوزن سيكون على العكس من ذلك محصلة آلية للنظام العصبي، ولن يستبطنه الوعي إلا لاحقاً.

هكذا يكون الفكر سيرورة آلية، ففيه لا يتدخل الوعي إلا في بداية السيرورة ليعطينا التعليمات والمعطيات، أو في نهايتها ليجمع النتيجة.

وحتى ننهي حديثنا حول «النشاطات» التي عادة ما تُقرن بالوعي، نقول أيضاً إنّ الوعي ليس ضرورياً في الاستدلال العقلي الذي هو بدوره سيرورة لاشعورية. إنّ

---

(٥) Lyall Watson, *Supernature: A Natural History of the Supernatural*, trad. (Paris: Albin Michel, 1988), pp. 80-81.

«العقل» - أي «المنطق» - ليس إذن إلا «صياغة شكلية» للنتائج التي نبلغها بطريقة لاواعية. ومهما كان هذا الأمر يدعو للاستغراب، فإنه يبدو حقيقياً، فهو يصدق بخاصة على جميع ظواهر الاكتشاف والاختراع وحل المشكلات المستعصية تماماً. صحيح أن هناك مرحلة واعية في بداية السيرورة وفي نهايتها، مثلما هو شأن التفكير، ومع ذلك فبين البداية والنهاية يكون الوعي كابحاً للاستدلال العقلي. هكذا نرى أنّ الاكتشافات الكبرى تمت بهذه الطريقة منذ أرخميدس وأنشتاين وما تزال تحصل يومياً في وقتنا الحاضر عند أولئك الذين جعلوا من الابتكار مهنتهم.

وفي نهاية هذا العرض الوجيز الذي قد يخدش شعور القارىء لأنه يخرج عن المألوف - ولكن لما نفكر في الأمر بطريقة واعية ندرك أنّ الوعي يتدخل في حال يقظتنا تدخلاً أقل مما يُخيّل إلينا من حيث وتيرته وتواصله - يمكننا أن نقول باقتضاب بأنه ليس من المحال أن نتصور بشراً يشبهوننا في كل شيء - وهم ليسوا لا بالأشباح ولا بالبشر الآليين ولا بأبطال علوم الخيال - بل هم بشر قادرون على الكلام والتعلم والتفكير والحياة الجماعية، ولكنهم عديمو الوعي. هذه الكائنات التي تمثل أسلافاً لنا يلقبها جاينس بالكائنات «ذات الدّماغين» (ذات الغرفتيْن = Etres bicaméraux)، تلقيباً يستخدم حججاً عصبية وفيزيولوجية، من الصعب أن نسلم بها، أو لنقل إنها حجج صارت متجاوزة اليوم. ولقد نال سْبِيرّي (Sperry) جائزة نوبل بفضل أبحاثه في هذا النموذج. والرأي الذي يدافع عنه جاينس هو أن ما يسمى بـ «نموذج الدّماغين» لم يكن قبل ثلاثة آلاف سنة نموذجاً، بل كان واقعاً بأتم معنى الكلمة.

ميلاد الوعي

يظهر أنّ عدّة شعوب مجاورة للبحر المتوسط ولجت معاً، في بداية الألفية الثانية قبل المسيح، إلى طور الوعي في آن واحد (الإغريق وسكان بلاد ما بين الرافدين والعبرانيون) من دون أن تنتشر هذه الظاهرة بالضرورة.

هل يعني ذلك الإقرار بأن هذه الشعوب لم تعرف الوعي من قبل؟ ليس الأمر كذلك لأن اللاوعي، وهو حرمان من الوعي، يشترط الوجود المسبق للوعي، وإنّما الأحرى هو أن نقول إن هذه الشعوب كانت «لاعالِمة» (Ascients) إذا جاز لنا الاشتقاق اللاّتيني. إن جاينس يستعمل لفظ «ذات الغرفتين» (وهو ما يفسر عنوان كتابه، وكذلك التحفظات التي عبّرنا عليها آنفاً إزاءه) بالرجوع إلى الفيزيولوجيا وإلى عمل الوظيفة العصبيّة رجوعاً يسرف في تفاصيل يمنعنا جهلنا بها من التطرّق إليها هنا.

ماذا نعني بـ «لاعالمة»؟ المقصود باقتضاب هو أنّ الأفراد ليسوا في الحقيقة أفراداً من حيث إن ليس لهم، على وجه الدقة، وعي بأنهم منفصلون عن الكون (Cosmos). من العسير علينا أيضاً، بل ومن المحال علينا، أن نتخيل اليوم هذا

الوضع، نحن الذين لنا وعي تفكّري انعكاسي (Conscience réflexive). ولكن لنساعد أنفسنا على القيام بذلك، سنستعمل أسلوباً غير مباشر، وهو أسلوب مجازي يتمثل في **الزمن**[٦]. بالنسبة إلينا، أي بالمعنى العادي وفي الحياة اليومية، الزمن هو شيء يمر وينساب بسرعة تكبر أو تصغر نسبةً إلى الظروف؛ ولكن الزمن، في كل الحالات، هو شيء متصل له بداية ونهاية. غير أنّ الأمر يبدو متعلقاً هنا مرة أخرى بمكتسب ثقافي أو بمكتسب حضاري على وجه التدقيق. وفعلاً تبيّن بعض المونوغرافيات الإثنولوجية وجود شعوب لها تصور مختلف للزمن. يمكننا أن نأخذ، على جهة المثال، عمل إيفانس بريتشارد الذي خصّصه إلى «النوير»[٧] الذين لهم أزمنة مختلفة وغير مرتبطة بعضها مع بعضها الآخر. ويظهر أنّ إيفانس بريتشارد له بعض الصعوبات في وصف هذه الظاهرة، وهي صعوبات طبيعية. ففي هذه الحالة أيضاً من المحال علينا ـ بعد أن تكوّن لنا تصورنا للزمن ـ أن نتخيل تصوراً آخر. وهاهنا سيساعدنا مجاز الزمن على فهم اللاعلم.

لنتصور سلسلة من النقاط مرسومة بطريقة غير منظمة على لوحة سوداء؛ ولنتصور أن كل نقطة تمثل عملاً من الأعمال (حلب البقر، أو إيراد الأغنام إلى الماء، . . . إلخ)، أو لنقل تمثل نشاطاً من الأنشطة (الأكل أو الصيد)، فسيكون تموقع هذه النقاط على اللوحة خالياً من أيّة دلالة خاصة.

ولكن لنتخيل عالِم رياضيات موهوباً يتدخل، فيكتشف الوظيفة التي تربط بين هذه النقاط، فإنه سيكون مخترع الزمان الذي **هو زماننا**، وسوف يجعل من المحال علينا من الآن فصاعداً أن نرى هذه النقاط موزعة بطريقة مخالفة لخط مُنْحَنٍ معيّن.

وشأن الوعي شأن الزمان. فلما كان الزمان اختراعاً، فإنه لن يعود في مقدورنا أن نتصوره غير موجود.

علاوة على القيمة المجازية للزمان، فإن هذا الاستطراد القصير في شأنه له فائدة أخرى: تتمثّل فرضيتنا في ارتباط الزمان والوعي بعضهما ببعضهما الآخر ارتباطاً جزئياً، ذلك أنّ اختراع الكتابة سبب من الأسباب الجوهرية في انبثاق الوعي، كما يرى جاينس. إنّ الكتابة تجيز بالفعل الفصل بين العبارة والمتكلم (بقطع النظر عن الذاكرة السمعية، بل وحتى عن التخييل السماعي، بحسب جاينس)، كما تدرج في آن واحد التواصل داخل الزمان من خلال استمرار المكتوب وميلاد الوعي، إذ بإمكاني أن أنظر إلى قول قلته على أنه خارج نفسي.

---

(٦) كنا نقول عن الزمان انه نتيجة للوعي. لكن تحليل النتيجة يسمح بفهم السبب على وجه أفضل.

(٧) Evans Pritchard, *The Nuer, a Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People* (Oxford: Clarendon Press, 1940).

خاتمة: «آخر ـ الأنا» و«آخر ـ النحن»

تؤول هذه السيرورة الطويلة والبطيئة إلى وجود «الأنا»، وتؤول بالتبعية إلى وجود الآخر (وهو ما تبيّنه الميثولوجيا الإغريقية مثل أسطورة «نرجس» على سبيل المثال لا الحصر). وسوف يخلّف هذا الآخر في مخيالنا الغربي اللاحق ذُرّيّةً غامضة النّسب: فهو العدو (مثال خرافة قابيل وهابيل) أو المزدوج (مثال التّوأمين في الأساطير). هذا الغموض الأصلي هو المتمكّن بالعلاقات التي أقيمها اليوم مع غيري.

ينضاف إلى ذلك تعقيد من طبيعة نسليّة تكوينية ينسبها آرثر كوستلير(٨) إلى «دماغ الحافة» (Cerveau limbique).

وحقاً، لئن سلّمنا بـ «نموذج» الإنسان غير العارف، فمعنى ذلك أن «القبيلة»(٩) كانت تمثل «محيط الوعي» بالنسبة لهذا الإنسان. يدلّ ذلك على أن هناك «آخر» كان موجوداً من قبل، وكان يُنعت بالأجنبي أو بالجار أو بالعدو: فالآخر هو من ليس له لا الأجداد أنفسهم ولا الآلهة نفسها، ولا حتى اللغة نفسها التي لنا. إنّ ما أنعته بـ «آخر ـ النحن» بالتضاد مع «آخر ـ الأنا»، سابق في وجوده على اختراع الوعي؛ وهو في وقتنا هذا يؤدي دوره من دون شك في التصفيات العرقية في يوغسلافيا سابقاً، وفي الصراعات القبلية في أفريقيا، وفي الصراعات التي تنهش أفغانستان... كما يؤدي دوره كل يوم، بل في العنصرية وعدم التسامح العاديين.

لا ريب في أنه يمكن الجزم بأن «آخر ـ الأنا» ـ وهو الذي جعل من الديمقراطية تعبيره السياسي الأنسب ـ قادر وحده على أن يفرض قانونه وسلطانه على «آخر ـ النحن» في داخل كل واحد منا.

---

(٨) Arthur Koestler, *La Quête de l'absolu* (Paris: Calmann-Lévy, 1981).

(٩) يستخدم هنا لفظ «قبيلة» بصفته جنساً ويمكن تعويضه بـ «أسرة» أو «عشيرة» أو «زمرة»... إلخ. هذا ما يفسر ما نريد الإشارة إليه عندما نتحدث عن الموت: فما دام «الأنا» (ضمير المتكلم) لا يوجد إلا بما هو عضو في قبيلة عرقية، فإن موتي لن يكون إلا سيرورة طبيعية لا تؤثر في حياة هذه القبيلة التي تتواصل وتمتد إلى ما وراء وجودي الخاص. وعلى العكس من ذلك، فإني لما أوجد بما أنا فرد، فإن موتي يصير موتي أنا وليس حدثاً عادياً عارضاً في حياة القبيلة.

الفصل الثاني

مفهوم ومواريث «العدو» في ضوء عملية التوحيد والسياسات الأوروبية

فيلهو هارلي(*)

تعتقد المدرسة الواقعية في العلاقات الدولية، التي غالباً ما تلقى تأييداً خالياً من النقد، من رجال القانون الدولي أيضاً، بأولوية نظام سيادة الدولة، واستقلال ذلك النظام عن الاعتبارات السياسية والاجتماعية والأخلاقية الداخلية. وهذا المنطق التقليدي في تفسير «مبرر وجود الدولة» (Raison d'Etat)، والذي لا يزال مهيمناً، يركز اهتمامنا على الانقسام الرأسي للعالم إلى دول ذات سيادة، أكثر منه على القوى والروابط الأفقية التي تشق الطريق عبر الدول، والتي يؤكدها منطق الثقافة البديل لذلك المنطق التقليدي.

إن مبدأ التكامل يتحدى العناصر الأساسية للمنطق الواقعي القائل بالحفاظ على نظام الدول ذات السيادة، واستقلال الدول المنفردة، أو سيادتها الخارجية، وقوانين الحرب، وغير ذلك. وبينما لا يمكن للمرء أن ينفي دور سياسات القوة (Power Politics) (مبرر وجود الدولة) في العلاقات الدولية، فإنه ليس دقيقاً تحميل الدول ذات السيادة، وبشكل قاطع مسؤولية الفوضى الدولية. فالنظام الدولي قد نشأ واستمر، أيضاً، عبر وجود مصالح وقيم وأعراف مشتركة، وبخاصة عبر شعور الانتماء إلى مجتمع.

(*) دائرة العلوم السياسية، جامعة جيفسكيلا ـ فنلندا.

إن ما يحدث الآن ليس شيئاً جديداً: فالمجتمع الدولي الأوروبي كان يعتمد دائماً على توافر إجماع أعمق على منطق الثقافة. وكما يقول نيومن (Neuman) وولش (Welsh)، فإن النظام بين الدول الأوروبية ولّده اتفاق، ليس على قيم دولية فحسب، بل كذلك على قيم داخلية ذات طبيعة اجتماعية وثقافية، تعمل على المستوى المجتمعي، أكثر مما تعمل على مستوى الدولة المستقلة ذات السيادة. وهذا المنطق البديل الذي سنوجه إليه اهتمامنا هو المنطق الثقافي لمفهومي «نحن» و«هم» للهوية الجماعية ولوعي الجماعات. والمهم في الأمر، هو أن فكرة «ما تكونه» أوروبا بالذات قد تحددت في العقل الأوروبي بلغة سلبية، تستند إلى تعريف «ما لا تكونه» أوروبا. وبعبارة أخرى، فإن «الآخر» (البربري أو المتوحش غير الأوروبي) كان يلعب دوراً حاسماً في تطور الهوية الأوروبية، وفي الحفاظ على النظام، أو في تعزيز التلاحم ضمن «الكومنولث الأوروبي».

أولاً: مفهوم «العدو»

إن التمييز بين «نحن» و«هم» كان يجري التعبير عنه بمفاهيم من نوع «صور العدو» و«الآخر» و«العدو». ومع أن هذه المفاهيم الثلاثة تنطوي على الافتراض نفسه، ويمكن استخدامه، تبعاً لذلك، بمعنى مترادف، إلا أن المرء ينبغي أن يكون أكثر احترازاً بشأن ما بينها من اختلافات.

لقد بات أمراً تقليدياً في الاستخدام اليومي للغة المعاصرة، من قبل الباحثين والصحافيين والسياسيين، التحدث عن «صور عدو». ويأتي هذا المفهوم من دراسات علم النفس وعلم النفس الاجتماعي، حيث يجري تعريفها على وجه العموم، بأنها الصور الشائعة الاعتقاد والنمطية والمجردة من الصفات الإنسانية للجماعة الخارجية. ويمثل المفهوم حالة خاصة في تعريف «هم»، ولكن يمكننا أن نستخلص أن «صور العدو» تعود إلى الدراسات الاجتماعية والنفسية، وإلى الدعاية، والتعبئة الجماعية في الحروب وغيرها من حملات العنف.

أما بالنسبة إلى مفهوم «الآخر»، فإن أسهل طريقة لتعريفه هي القول إن «الآخر» مختلف بشكل أساسي عن «نحن». وبالنسبة إلى أرسطو فإن الآخر المستبعد هو الغريب، الذي لم يتمكن من استخدام وفهم اللغة المشتركة (اليونانية)؛ ونتيجة لذلك أصبح البربري هدفاً للمطاردة، أي أصبح عبداً.

ويذهب باحثون عصريون، مثل ميشال فوكو، إلى إدراك «الآخر» باعتبار أنه شخص غير طبيعي، ومجنون ومعوق، بينما ذهب جيمس آهو (James A. Aho)، مطبقاً منهجاً فينومينولوجياً (ظاهراتياً)، إلى أن دنيا الحياة تمارس كالتحام أشياء ذات خصائص محددة. وهنالك بين هذه الأشياء وقبل كل شيء «أنا» وما هو «ليس أنا».

ويتكون الأخير من أشياء طبيعية وأشخاص يدعون «أنت». أضف إلى ذلك أن هنالك تمييزاً بين أنت حميمة (تنادى بالاسم الأول)، وآخرين بعيدين (ينادون باللقب أو بالاسم الكامل). وفي النهاية فإن أنا وأنت الحميمة يشكلان «نحن»، بينما يتشكل «هم» من حاصل أنت الغريب. وهكذا فإن من الواضح أن «الآخر» هو تعبير عام يغطي الحالات التي يعترف فيها بالاختلافات اللغوية والثقافية الأخرى، والتي تشكل الأساس لهوية «نحن»[1]. والاختلاف هنا هو في دائرة «التعريف»، كعلاقة عداء أو عنف بين «نحن» و«هم». وبالنسبة إلى كرستيغا فإن «الآخر» مثل الخصائص الفريدة في كل شخص مفرد؛ و«الآخر» ليس أكثر من «أجنبي» و«خارجي». ومثل هذا الشخص غالباً ما ينتمي إلى النخبة الثقافية الرفيعة، كما تمثل حال كرستيغا نفسها في فرنسا. وبينما ينطبق «الآخر» على عدد من الحالات التي تتعلق فيها «الآخرية» بسيرورة بناء الهوية، فإني أؤكد على أن مفهوم «العدو» يطرح شيئاً أكثر من ذلك، ويصبح بالتالي، حالة خاصة من «الآخر». والنقطة الرئيسية التي أرغب في إبدائها هي أنه بينما تنبىء «صورة العدو» بما يبدو عليه خصمنا ومناوئنا أو عدونا العسكري، عبر إدراك ذاتي، أو دعاية حرب، أو بينما «الآخر» يعرف هويتنا ببساطة باستبعاد «الآخر»، فإن مفهوم «العدو» يطرح أسباب الصراع بين «العدو» و«الصديق». إنه ينبىء من هو «العدو» وما هي طبيعته الأساسية؛ وهو يفسر كذلك لماذا يبدو الأمر هكذا[2].

إنني أود التأكيد على أن «العدو» يظهر إذا، وفقط إذا، ما خلد في الإدراك أن «نحن» و«هم» مختلفون جذرياً، أي عندما يفهم التمييز بينهما على أنه انعكاس لصراع بين الخير والشر، وعندما يرتبط الخير مع «نحن» والشر مع «هم». وعندما يجري تعريف شخص ما كأنه «العدو»، ففي هذه الحالة لا يعود كائناً بشرياً، بل يصبح حيواناً يجب إبادته في غرف الغاز أو بواسطة قنابل ذرية.

---

(١) والأكثر من ذلك أن مثل تلك الاختلافات لا تنطوي على فكرة «العدو». فالبشر، مثل جميع الكائنات الحية، يمكنهم تمييز الأغذية الصالحة عن الفاسدة، وحماية وجودهم من عناصر الخطر. ومعنى ذلك أن القدرة العامة على التمييز وعلى التقييم، تعتبر أساسية من أجل البقاء لأي كائن حي.

(٢) إن «الآخر» له وظيفة اجتماعية مهمة: فإن تهيئة النظام الاجتماعي تقتضي تحديد الاختلاف بين أولئك الذين يرتكبون الجرائم، وأولئك الذين يحترمون القانون. وكما يقول رينيه جيرار (René Girard) لا يمكن أن تكون هناك قضايا ثقافية (Themes) بدون القضايا المناقضة لها (ana-thema): مثلما لا يمكن للمرء أن يعرف ما هو الكبير بدون معرفة ما هو الصغير، فإن المرء لا يمكن أن يفهم نفسه جيداً دون تقدير من وماذا يختلف عنه، وبصفة خاصة فإن المرء لا يمكنه أن يعتبر نفسه صالحاً، بكل ما تنطوي عليه هذه الكلمة من معان، بدون الرفيق الطالح الذي سيقارن نفسه به. ويمكن أن نخلص من ذلك إلى أن المرء يحتاج: «العدو» لكي يلقي عليه اللوم في ما يحدث في الحياة من أشياء سيئة. انظر:

James A. Aho, *This Thing of Darkness: A Sociology of the Enemy* (Seattle, WA: University of Washington Press, 1994).

لقد خلص آهو (Aho) إلى أن العدو يمثل الموت وأداته وإنجازه وموقعه (الأوساخ، القاذورات. . . إلخ) وحملته (الهوام والحشرات والبكتيريا)، أو «كل هذه الأشياء مجتمعة». ويبدو «العدو» والحال كذلك، كأنه نابع عن الفئات الدنيا من المجتمع، ويمكن أن يضيف المرء إلى ذلك: من خارج المجتمع، من العالم الثالث.

وباختصار: فإن «العدو» دائماً هو «الآخر»، إلا أنه لا يمكن تصنيف كل «الآخرين» باعتبارهم «أعداء» مهما كانت أهميتهم من وجهة نظر هويتنا «نحن». وعلينا لذلك أن نسأل لماذا يصبح «الآخر» أحياناً هو «العدو»؟

من السهل فهم الجذور النفسية والاجتماعية التي يشتق منها «العدو»، فحسب التفسير النفسي نقوم «نحن» بتحديد شرنا بنسبته إلى «أنتم»، وهكذا نجعل «أنتم» (أي الآخر) هم «العدو». وتضيف الجذور الاجتماعية إلى ذلك أن «العدو» هو نتاج مشترك، يتشكل اجتماعياً منا جميعاً معاً، وهو في العادة ليس ظاهرة ينجزها شخص واحد بمفرده.

وحتى نجد تفسيراً آخر، أقل اعتماداً على الناحية النفسية، وأكثر ميلاً إلى الناحية الثقافية، علينا أن نلاحظ أنه بينما «الآخر» و«العدو» هما مخلوقات بشرية فإنهما يمثلان الحقيقة بالنسبة للشخص الذي يتحدث عنهما. وينبع العنف من سعيي نحو الخير، وتجربتي معك كمناوىء للخير. إلا أنه ليس هنالك حقيقة مطلقة أو حقيقة موضوعية، فالحقيقة تحددها دائماً التقاليد المتداولة عبر المواريث من جيل إلى جيل. وهذه التقاليد هي مصدر «العدو» و«الآخر». وفي التقليد الغربي (الأوروبي) يميل إلى أن يكون له الطابع الشيطاني، الذي سبقت الإشارة إليه، أي أن «الآخر» يميل إلى الظهور باعتباره «العدو».

وبمتابعة أوفير زور (Ofer Zur) يمكننا التمييز بين نمطين رئيسيين من أنماط العدو: الجدير والشرير. فالعدو الجدير هو شريك مساو في حرب مرتبطة بالطقوس أو في مباراة ودية. ومثل هذا الوضع لا يحظى به أبداً العدو الشرير الذي يعتبر مختلفاً عنا في الأساس. فلا يمكن أن يكون لنا أي شيء مشترك مع العدو الشرير. علينا أن ندمره: وهذا ليس مبرراً، بل هو واجب أسمى. والعدو الشرير في الواقع، هو عدو الله، والحرب ضده هي حرب مقدسة. ويجب استئصال العدو من على وجه الأرض حتى يكون إلهنا آمناً.

وفي الواقع، يجد «العدو» أساسه في المفاهيم الدينية. ومن هذه الناحية، عمد جيمس آهو إلى تقسيم الأساطير الدينية إلى فئتين: الحلولية ـ الكوزمولوجية (Immanentist-cosmological) والمتعالية ـ التاريخية (Transcendent-historical). وتتمثل الفئات الأولى بدرجات مختلفة في البوذية والهندوسية والكونفوشية والنهواتية ومسيحية العصور الوسطى، وتتمثل الفئات الثانية تقريباً في العبرانية القديمة والإسلام

والبروتستانتية. ويبدو العدو الجديد، بشكل رئيسي، بين الثقافات الحلولية ـ الكوزمولوجية (أي في «الغرب»)، بينما يبدو العدو الشرير أكثر ارتباطاً بالمتعالية ـ التاريخية.

والحرب في الثقافات المتعالية ـ التاريخية هي علامة لغضب الله، تعيد رمزياً تأسيس العدالة الإلهية في التاريخ، مع الاحتفاظ بشعور انتظام الوجود البشري على الرغم من ويلاته. إن الحرب عمل من أعمال الثورة ضد الظلم. ومن هذا المنطلق تخاض الحرب نيابة عن الإله من قبل شعب مختار، على وجه التخصيص، لمعاقبة المذنبين والمجدفين والكفار والمهرطقين والمرتدين، لتوطيد ملكوت الرب على الأرض. يضاف إلى ذلك أن الحرب دائماً تدور بين الخير المطلق والشر. وفي ما يتعلق بالتخلص من الشر المجسد، فيجب أن تعكس شراسة العنف في تلك الحرب فداحة الجريمة ضد الله والإنسان. ولذلك ليس هناك من حد، من حيث المبدأ، للعنف الموجه إليه كعقاب على خطاياه، وتصبح الحرب عملاً تقاس فعاليته بالنتيجة، والنتيجة الوحيدة المقبولة هي الإبادة الكلية لفاعل الشر، «العدو».

ثانياً: دور «العدو» في الميراث الثقافي الأوروبي

تنتمي العبرية والإسلام والبروتستانتية إلى الساحة الثقافية للعالم «الأوروبي» (والبعض يفضل «الغربي»)، وبلا شك، فإن بعض مناسبات العدو المحبوب معروفة في إطار تلك الساحة، إلا أنه يمكننا تركيز اهتمامنا على تطور العدو الشرير، الأكثر ارتباطاً بالعقل الأوروبي.

١ ـ الجذور الدينية لـ «العدو»

نشأت الفكرة الدينية عن «العدو»، أي الكفاح الثنائي بين الخير والشر، في إيران القديمة[٣]، حيث خلع Zarathustra على آهور مازدا (Ahur Mazda) (إله النور والإله الحكيم) صفة الإله الواحد الحق. ومع ذلك، هنالك أيضاً توجد مناوأة الروح الشريرة انغرا ماينيو (Angra Mainyu)، وهنالك صراع كوني بين الروح القدس والروح الشريرة. ويشارك الناس في هذا الصراع، وفي الواقع، يمارس الناس الصراع المقدس في العالم المادي. ويتشكل التاريخ من نزاع بين قوى النور وقوى الظلام، بين الخير والشر، بين الناس الطيبين والناس الأشرار. وفي النهاية سيظهر ساأوشيانت (المخلص) في الوقت المناسب، وينضم إلى قوى الخير، وسيطاح نتيجة لذلك بقوى الظلام وتتجدد الأرض، فتصبح في حال من النضارة والطهارة لا نهاية لهما.

(٣) إذا ما استغرب أحد لماذا أعالج هذه الديانة في سياق الميراث الثقافي الأوروبي، فإنه ينبغي أن يلاحظ أن تلك الديانة المجوسية كان لها تأثيرها الكبير على اليهودية والمسيحية ـ (والإسلام).

ولم يكن للزرادشتية (Zoroastrianism) بعض التأثير في الديانة الإسرائيلية القديمة، إلا بعد الاتصال المباشرة بين بني إسرائيل والزرادشتيين في بابل. وفي ما يتعلق بالثنائية، بصفة مباشرة، فإن أقدم النصوص في العهد القديم لا تتحدث إلا قليلاً عن الشر؛ وليس هناك من تلميح إلى مؤامرة لبني بشر تحت إمرة الشيطان. وفي الحالات القليلة التي يرد فيها الشيطان في نص من النصوص، فإنه يصوَّر وكأنه عدو الإله (Yahweh) وليس شريكاً له.

ولم يظهر الشيطان إلا في ما بعد ككائن مستقل، وقوة تغري البشر بارتكاب الخطيئة ضد الله. وتبعاً لذلك أنتج اليهود علماً لدراسة الشيطان (Démonology) معقداً وشاملاً في شكل من الأدب، شبيهاً بسفر الرؤيا أو أبوكريفيا (Apocryphal) (مشكوكاً في صحته أو نسبته). وفي النهاية انتحلت طائفة قمران التقليد الزرادشتي بأوسع شكل مباشر. لقد اعتبرت أن الصراع بين أبناء النور وأبناء الظلام هو صراع مطلق، يعود إلى خلاف أساسي بين الأطراف، أي بين اليهود وغير اليهود، أو «نحن» و«هم». واعتقدت هذه الطائفة أن «نحن» ـ أبناء النور ـ تساعدهم قوى النور والعدالة، بينما «هم» ـ أبناء الظلام ـ يساعدهم الشيطان وقوى الظلام والشر العاملة تحت إمرته.

والتقط المسيحيون مهمة نشر الرسالة الإلهية في عالم روماني متحرر كلياً من النزعات الإقليمية. وكان على الجماعة الدينية الجديدة، حتى تكسب أنصاراً جدداً أن تتجاوز أوجه التمايز القائمة بين اليونان (الشعب الهليني) والبرابرة (الآخر)، أو بين أية جماعات قومية أو اجتماعية أخرى. وهذا جعل غير اليهود مقبولين في المسيحية، وجعل كذلك المسيحية مقبولة من غير اليهود.

ولكن، مرة أخرى، فإن الإيمان بالشيطان ـ الذي يبدو في التحريفية اليهودية، ومخطوطات البحر الميت ـ يعتبر قائماً، أيضاً، وإن بشكل معدل في العهد الجديد، حيث لله أعداء مرعبون متمثلون في الشيطان وحشد من أتباعه العفاريت. والأناجيل والأعمال والرسائل البولسية وسفر الرؤيا ملأى بالإشارات إلى الصراع الهائل. والشيطان يعارض باستمرار الدين الجديد، وهو العدو الذي لا يكل ليسوع، وهو يتآمر أبداً لإغواء أتباع يسوع، بالخروج عن ولائهم، ولتدميرهم جسدياً وروحياً. وهناك مملكة الله المليئة بالنور والإشعاع ضد قوى الظلام. ويسعى الشيطان حثيثاً لمنع امتداد مملكة المسيح، بينما رسالة المسيح هي تدمير مملكة الشيطان، وكان التذكير بالاحتراس من الشريرين: «لأن أبناء هذا العالم هم في جيلهم أعقل من أبناء النور».

لقد جرى خلق أعداء جدد: أصبح غير اليهودي هو البطل، بينما جعل اليهودي لئيماً. وجعلت الأناجيل اليهود مسؤولين عن قتل المسيح: بينما سمح لبيلاطوس (Pilatos) (الروماني) بغسل يديه أمام الجموع (أنا بريء من دم هذا الصديق)! وجعل اليهود يصيحون: «ليكن دمه علينا وعلى أبنائنا». وقد جرى تعميم ذلك لتمييز المسيحي عن الوثني، والمختار عن الضائع.

وبالإضافة إلى التأثيرات اليهودية (وربما القمرانية) فقد أدخل القديس أوغسطين مباشرة إلى المسيحية بعض عناصر الزرادشتية. لقد كان صلة وصل مباشرة بين المانوية (Manichaeism)، وهي رؤية للزرادشتية، وبين المسيحية. وميز أوغسطين بين الرجال الروحيين وبين الدنيويين قائلاً إن الروحيين سيجري خلاصهم، بينما سيقع الآخرون فريسة الموت والعنف والحرب.

وكان من المتناسق كلياً مع التقاليد أن المسيحية لفتت الانتباه، ليس إلى الأعداء خارج الجماعة المسيحية فقط، بل وداخلها كذلك. وقد تمثل أول الأعداء الداخليين في صفوف عدد من أهل الهرطقة، الذين عمدوا إلى تحدي التعاليم الرسمية للكنيسة القديمة، وبين المذاهب في ما بعد. وكانت هناك مجموعة أخرى، أكثر تأثيراً من الناحية الثقافية في هذه العملية، تمثلت في المطاردة الكبرى للسحرة (في القرنين السادس عشر والسابع عشر) التي كانت تشير إلى وجود وخطر عفاريت أوروبا الداخليين.

٢ ـ الجذور السياسية لـ «العدو»

قدم الأثينيون خلال الصراع على السلطة بين المدن ـ الدول اليونانية، وفي صفوفها، مساهمة رئيسية في اللغة السياسية الغربية بصوغ إيديولوجيا مؤثرة لتبرير سياساتهم الامبريالية. وقد زعم أن الأثينيين كانوا يدافعون عن الديمقراطية ضد الدكتاتورية؛ وان أثينا خاضت الحرب من أجل الحرية ودفاعاً عن الضعفاء والفقراء، في وجه الأغنياء والأقوياء. وعلى شكل مشابه شدد ديمستينوس (Demosthenes) بعد أقل من قرن، في خطبه الموجهة ضد فيليب المقدوني، على أنه لا أمان هناك لدول حرة تتسامح مع الدكتاتوريين، وأن ألقاب فيليب بالذات تتعارض مباشرة مع الحرية. وفي الحقيقة فإن «كل ملك وكل طاغية عدو للحرية ومناوىء للقانون»، وخلص إلى أنه لا يمكن أن يقوم هناك أي شعور طيب بين الرغبة في القوة وبين التوق إلى حياة من المساواة.

وأشار ديمستينوس إلى أنه لا يمكن أن يكون هناك سلام بين الديمقراطيات والأوليغاركيات (حكم القلة). وأكد أنه ليست هناك صعوبة في استعادة السلام بين الديمقراطيات، بينما مع الأوليغاركية، فمن المشكوك فيه حتى أن تكون هناك «صداقة». وهناك خطر، بحسب قول ديمستينوس، من أن المرء إذا كان تواقاً جداً لتفادي الحرب، فمن المحتمل أن يجد أمامه طاغية أو مستبداً. وتبعاً لذلك أخذ يصيح «ليس لدينا أي خيار» ولكن «لم يتبق لنا سوى طريق واحد هو الأكثر عدالة ولا مفر منه: مقاومة العدوان».

ولا حاجة هنا لتدقيق التوثيق الخاص بالتطور اللاحق في هذا الجدال المعروف،

فكل الغربيين يعرفون المفردات عن ظهر قلب، ولهم قدرة كاملة على تطبيقها في الحالات الجديدة. ولنأخذ مثالاً واحداً فقط يجمع التقاليد الدينية والسياسية: أدموند بيرك (Edmund Burke) الناقد المشهور للثورة الفرنسية. ففي التاريخ السياسي الأوروبي كان بيرك أول من تصدى لمعالجة التناقضات بين الأنظمة السياسية المختلفة بالمعنى العصري وانشغل تفكيره بها.

وفي رأي بيرك لم تكن هناك صراعات مصالح موضوعية بين إنكلترا وفرنسا. لقد مثلتا ببساطة نظامين سياسيين مختلفين، وبحسب قول بيرك فإن هذا الاختلاف كان دينياً في معناه الأساسي. لقد أصر بيرك على الحرب، الحرب الدينية، التي تستهدف التدمير الكامل للعدو، وهو الحكومة الملحدة في فرنسا.

وكان لبيرك دور مهم في نقل التقاليد الثنائية إلى التفكير السياسي الحديث، ولكن أهميته السياسية الحقيقية تكمن في حقيقة أن هذه التقاليد برزت من جديد بعد الثورة السوفياتية، وبخاصة خلال الحرب العالمية الثانية وبعدها، في غمار التحولات التي أدت إلى الحرب الباردة. وقد أطلق على بيرك عند ذاك لقب أب المحافظة، بعد أن كان ينظر إليه قبل ذلك كليبرالي. وليس من قبيل الصدفة أن يطلق رينولد نيبور (Reinhold Niebuhr)، اللاهوتي الأمريكي وأستاذ العلاقات الدولية، على أحد أعماله عنوان: أبناء النور وأبناء الظلام (The Children of Light and the Children of Darkness). وقد أدرك نيبور أن «العدو» يعيش في ألمانيا وجزئياً فقط في الاتحاد السوفياتي، ولكنه قبل، على أية حال، مهمة تحذير أولئك «الأشخاص الأغبياء والمثاليين» الذين يرون الديمقراطية والسلام أمراً مفروغاً منه، من دون اعتبار خطر أبناء الظلام. وقد استعمل الرئيس ريغان مرة أخرى بلاغة بيرك بإشارته المشهورة إلى دولة الشر في عام ١٩٨٣، وهذا مجرد مثال، على لغته القوية الثنائية.

٣ ـ عدو أوروبا

لقد تعززت الأنماط الدينية والسياسية كمنهج للتفكير في العدو بعدد من التجارب التاريخية. فأساس الهوية الأوروبية، في الواقع، يعود بشكل رئيسي إلى «العدو»، الذي هدد أوروبا، والذي حاربت أوروبا ضده. لقد كان هناك العديد من مثل هؤلاء الأعداء ولكنني سأركز على واحد منهم وهو: المشرق، لقد كان دوره، بمعان كثيرة، الأكثر مركزية.

لقد ذكر شيراز دوسا (Shiraz Dossa) أن الخط الفاصل بين اليونان المتمدنين و«الشرق» البربري، كان قد تشكل في الأصل على يد هيرودوتس (Herodotus) مؤرخ الكفاح البطولي ضد الامبراطورية الفارسية. وأكد المؤرخ إكزينوفون (Xenophon)، مساهمة في الدعوة إلى الهلينية كضرورة اجتماعية، على التغاير بين اليوناني والبربري.

والعالم البربري بالنسبة إلى إكزينوفون واسع ومتنوع، إقطاعي وقديم، وقبلي ومتوحش، بينما العالم اليوناني محكم وموحد بحدود البحر، ومتماثل بصفة أساسية في مقاربته الحياة. وكان في المعتقد أن البرابرة هم بالطبيعة عبيد، وان الأساليب البربرية غير مقبولة كلياً لليونانيين المتمدينين. والأكثر أهمية من ذلك، أنه كان من المستحيل تصور علاقات وثيقة ومتينة بين اليونانيين والفرس، وعلى هذه الشاكلة قال ايزوكراتيس (Isocrates) إن الحرب ضد بلاد فارس كانت حرباً مقدسة، وإنها الحرب الوحيدة المفضلة على السلام.

وفي هذا المناخ نفسه نشأت الفلسفة السياسية اليونانية الكلاسيكية كمناوىء عنيد لأشياء مشرقية، فيتركز بيانها على عبقرية الغرب، وهو ما افترض مسبقاً أن المشرق يمثل نفياً، كما يدعو للاحترام الذي يفتقر إليه تماماً. وابتدع أفلاطون وأرسطو نوعاً من السياسة تكاد تكون فكرة المجال السياسي فيها مقدسة، حيث استلزمت تلك الفكرة تمييزاً بين الداخل والخارج. وبحسب هذه الصورة، تقع بشائر وإمكانيات الإنجاز البشري في الداخل بينما لا شيء هناك في الخارج. ولم يكن الخارج في الحقيقة جزءاً من المعادلة البشرية؛ بل لقد كان الخارجيون حتى في مرتبة أدنى من ضحايا الظلم الخاسرين في الداخل، إذ يفتقر الخارجيون إلى الحساسية الخاصة والصفات الطبيعية والملكات العقلية التي يمتلكها أولئك الموجودون داخل الدائرة.

ونواجه مرة أخرى العدو نفسه على صورة تهديد إسلامي بطابع ديني وعسكري للمسيحية الغربية في حوالى القرن الحادي عشر. وتوسعت الحرب ضد المسلمين إلى حد تعبئة كل أوروبا. وتبعاً لذلك طور العالم المسيحي اللاتيني بالتدريج وحدته الإيديولوجية، وقد أعطت هذه التعبئة صورة أكثر حدة لملامح العدو وركزت طاقات الغرب على الحروب الصليبية. وفي هذا السياق كان ينظر إلى العالم الإسلامي كنظام سياسي وإيديولوجي معاد، وكذلك كمدنية مختلفة، بكل ما في الكلمة من معنى، وكمجال اقتصادي بعيد وأجنبي.

ومن الصحيح أن تلك الصورة أصبحت أكثر واقعية في بعض الفترات، بل وأدت حتى إلى إعجاب بالمشرق، إلا أنه ليس من المبالغة التحدث عن الاستشراق باعتباره يمثل المرحلة الثالثة في تطوير صورة العدو المقترحة. وبحلول بداية القرن التاسع عشر أصبح الشعور بالتفوق الغربي مهيمناً، بما يتسم به من الواقعية (البراغماتية) والامبريالية والازدراء التام لكل الحضارات الأخرى. فقد ذهبت أوروبا إلى أن كل مقاومة لهيمنتها تمثل مؤامرة شريرة مستوحاة من روح حاقدة.

وأصبحت الهيمنة الاقتصادية والتقانية والعسكرية والسياسية والثقافية للغرب أمراً حاسماً. وأخذت الجماعة الإسلامية تصبح بعبعاً شائعاً بطريقة تكاد تكون نفسها، وفي وقت يكاد يكون نفسه، كما كان الحال مع الخطر الأصفر.

ثالثاً: «العدو» منذ الحرب العالمية الثانية

قد يتساءل المرء عما إذا كان لهذه التقاليد من النظريات الثنائية أي صلة بالعالم المعاصر، وبخاصة بقضية التكامل الأوروبي. فهنالك انقطاع، بحسب الاعتقاد التقليدي، بين «الماضي» و«الحاضر» وبين «البدائي» و«الحديث». لذلك فقد يرى قراء عديدون أن ما أوردناه في البند رقم (٢) ينتمي كلياً إلى «الماضي» والتاريخ، وليس إلى «المعاصر». إن ذلك الانقطاع المزعوم بين «البدائي» و«الحديث» غالباً ما يعبر عنه بالتأكيد على عقلانية الرجل العصري. ويعتقد عديدون أن الأجيال السابقة لم تكن مستنيرة كما نحن عليه الآن، بمعنى أنهم كانوا أقل عقلانية وأكثر تديناً منا.

ومع ذلك فالدراسات الحديثة في حقول مختلفة تشير إلى أن الأساطير واللغة «البدائية» لا تزال تسيطر على العقل الحديث الذي هو أقل عقلانية كثيراً عما يعتقد على وجه العموم. وفي الواقع فإن الرجل العصري لا يزال يعرف الصواب والخطأ والخير والشر، بالعبارات ذاتها التي عرفها بها أسلافه «البدائيون». كذلك يشارك الرجل العصري في التقاليد واللغة المرتبطة بها، وهو يطبقها فقط مستخدماً كلمات «جديدة» أحياناً. ولكن في أغلبية الأحيان يستعمل الكلمات القديمة نفسها، في مواقف جديدة تمليها تحديات ظرفية.

ومن الصحيح أنه بعد انهيار الوحدة المسيحية لأوروبا حاول العلمانيون إيجاد قواعد جديدة لاستعادة الوحدة وإعادة تأسيسها بتطبيق وعود بنمو اقتصادي مستمر وتنافسي على سبيل المثال. وقد يكون هذا كافياً للتكامل الاقتصادي، أما الاندماج السياسي فيستلزم تهيئة معطيات أساسية أكثر بكثير. وبسبب الدور الذي مارسته طريقة التفكير الثنائية في العقل الأوروبي، فإن التقليد «البدائي» ينال أقوى دعم شعبي. ولذلك فإن التقليد الثنائي يتغلغل في كل أوجه التكامل الاقتصادية والعسكرية والثقافية. ولتوثيق هذه التأكيدات، دعونا نبحث في بعض أمثلة من الأنماط الثنائية في ما بعد الحرب وفي المرحلة المعاصرة، حتى نظهر أن السياسات الدولية، في عصر ما بعد الحرب العالمية الثانية، وحتى في أوروبا «الجديدة» تدور حول قضايا «العدو». وكحالة خاصة سأحلل في ما بعد حالة القومية الأوروبية في ضوء المواريث المشار إليها.

١ ـ الحرب الباردة

لقد ذكرت سابقاً أن التقليد الثنائي، الذي بثه بيرك إلى اللغة السياسية الحديثة، وجد قابلاً للتطبيق على السياق الجديد للحرب الباردة. لقد فهمت نصوص بيرك على أنها تنقل العقيدة المقدسة، التي تلهم الدفاع عن «المسيحية الغربية» ضد «عبودية موسكو عام ١٩١٧». ورأى مناوئو الشيوعيين في مرحلة الحرب الباردة، أن دفاع بيرك

عن أوروبا المسيحية ضد التعصب الثوري الفرنسي، يعتبر بمثابة مثال محرك للديمقراطيات الغربية المنهمكة في حرب إيديولوجية ضد الشيوعية الملحدة. فكما أنقذ المسيحية حينذاك، يمكن لكلماته أن تفعل ذلك الآن.

وكانت الحرب الباردة نفسها مثالاً يواجه فيه تقليدان ثنائيان قديمان متعارضان بعضهما بعضاً، حيث نجد من ناحية دور «العدو» والعناصر الدينية والإيديولوجية المرتبطة به واضحة في السياسات الأمريكية منذ استقلال الولايات المتحدة. وقد دافعت الولايات المتحدة بنجاح عن الحرية والديمقراطية ضد إنكلترا والمكسيك ـ وألمانيا في حربين عالميتين، وفي الناحية الأخرى، كانت هناك تقاليد متشابهة في الثقافة السياسية الروسية والسوفياتية. ذلك أن روسيا قد أنقذت أوروبا من البرابرة الآسيويين ودافعت عن حق الديانة (الأرثوذكسية) ضد الهجمات الأوروبية الغربية. وواصل الاتحاد السوفياتي التقليد نفسه حين اعتبر أن الرأسمالية الغربية هي مصدر كل الشرور. وبينما شارك كلا الجانبين في الحرب الباردة بالتقاليد نفسها، فقد كانت لهما وجهات نظر متعارضة كلياً حول من الذي كان يحارب من أجل الخير، ومن الذي كان يحارب من أجل الشر.

ومن وجهة النظر الأوروبية الغربية، فإن هيكلية الحرب الباردة جعلت من الممكن السيطرة على عدوين تقليديين بمساعدة قوية من الولايات المتحدة. فقد أوقف التوسع الروسي السوفياتي من ناحية، وأبقي من الناحية الأخرى على ألمانيا رهن السيطرة، بل وجرى إدماجها في التحالف الغربي.

٢ ـ القومية العربية والإسلام

لقد حطمت الحرب العالمية الأولى اعتقاد الحضارة الأوروبية بالاستمرارية في تقدمها ومن دون حدود، واستمرت هذه العملية في ما بعد في موجات معاداة الاستعمار والتخلص منه. وكانت هناك، منذ الستينيات من هذا القرن، ثورة درامية في الصور القديمة، ومع ذلك، فإن جزءاً من المشرق، على الأقل، ظل ينظر إليه كتهديد مستمر لأوروبا.

وقد مارست القومية العربية هذا الدور خلال الخمسينيات والستينيات، وبخاصة مصر بزعامة جمال عبد الناصر. وفي السبعينيات أصبحت منظمة البلدان المصدرة للنفط (أوبك)، وبخاصة الزعيم الليبي معمر القذافي، العدو الرئيسي والأكثر خطراً، نظراً إلى أهمية النفط المستورد إلى البلدان الغربية. واستولت إيران بعد الثورة في عام ١٩٧٩ على دور الوحش: بمعنى أن التهديد السياسي للقومية العربية والتهديد الاقتصادي للنفط قد تعززا الآن بالتهديد الديني لإسلام أصولي ومناضل. ومن المثير للدهشة حقاً أن الصور السابقة للإسلام كمصدر للتهديد، قد استمدت قوة جديدة من

حقيقة أن آية الله الخميني أعاد إحياء مسألة الخير والشر. وبينما لم تتجسد المخاوف الأصلية من توسع الإسلام الأصولي عملياً، فإن التهديد أخذ ينمو مرة أخرى في أجزاء مختلفة من العالم الإسلامي. وكشفت أفغانستان، وبوجه خاص الجزائر، أن الخط الأصولي حصل على قوة جديدة للتوسع.

وللعراق وللرئيس صدام حسين دور خاص في هذه التطورات. لقد شعر عديدون في الغرب خلال الحرب العراقية - الإيرانية بتعاطف صريح مع العراق، بينما اعتبرت إيران أنها خطر يهدد المصالح الغربية. إلا أنه في النهاية، وبعد انتهاء تلك الحرب، ظهر العراق باعتباره «العدو» رقم واحد، وذلك قبل عدة أشهر من احتلال الكويت في آب/ أغسطس ١٩٩٠. إن الرئيس صدام حسين لم يصبح أبداً أصولياً بالمعنى الخميني، ولكن كان من المعتقد أن في متناول يده سلاحاً أكثر فتكاً بكثير من القنبلة.

وكما كان الحال في الحرب الباردة، اضطلعت الولايات المتحدة بالدور الرئيسي. وقد قامت بذلك بشكل محدد في أزمة السويس، بمعارضة المصالح الفرنسية والبريطانية. وفي حرب الخليج، أنقذت الولايات المتحدة أوروبا، مثلما سبق لها أن فعلت ذلك في الحربين العالميتين. وكان هذا الدعم بالنسبة إلى أوروبا بالغ الأهمية، وجعل من الممكن للبلدان الأوروبية أن تقصر نشاطها على إجراءات رمزية بشكل أو بآخر.

أما بالنسبة إلى الوقت الراهن، فقد قامت البلدان الأوروبية، في حالتين فقط، بدور أكثر أهمية: **الأولى** في قضية سلمان رشدي، حيث تمكنت دول المجموعة الأوروبية، وإلى حد ما بعض البلدان الأوروبية الغربية الأخرى، من توحيد جبهتها ضد الموقف الإسلامي. **والثانية** عدم قبول عضوية تركيا، العدو الثقافي الرئيسي القديم، في المجموعة الأوروبية، بينما هي عضو في حلف شمال الأطلسي (الناتو). وشرح إدوارد مورتيمر (Edward Mortimer)، هذا الأمر في عام ١٩٩٠ بالقول إن الميراث المسيحي لا يزال عنصراً رئيسياً في الهوية الأوروبية، وخلص إلى أنه لا بد لهذا الميراث من أن «يؤثر في الجدال الدائر حول السؤال التالي: أين يجب رسم حدود أوروبا، وتحديد علاقاتها مع الجماعات الإسلامية سواء منها داخل تلك الحدود وما وراءها؟».

رابعاً: الاختلافات الدينية والقومية داخل أوروبا المعاصرة

عندما نقول إن الميراث المسيحي «يظل عنصراً رئيسياً في الهوية الأوروبية»، بمعنى أن تعريف «العدو» أو «الصديق» لا يزال أسيراً لعبارات دينية - حتى إذا جرى التعبير عنها باللغة العلمانية التي تستخدم مصطلحي «ديمقراطية» و«طغيان» - فإن علينا أن نوضح بعض

العبارات المركزية: «الأوروبي» تعني أوروبا الغربية، و«المسيحي» تعني المسيحية الغربية الأصلية التي انقسمت في ما بعد إلى الكاثوليكية والبروتستانتية.

وبعبارة أخرى، فإن روسيا وبلداناً أخرى تخضع لنفوذ المسيحية الشرقية (الأرثوذكسية) لم تكن مشمولة أبداً في «أوروبا». وهذا يعززه التمييز «القومي» منذ القدم بين السلاف والأوروبيين الحقيقيين. ولا مجال هناك للتعامل مع التاريخ الطويل لعقدة الخوف من روسيا في أوروبا الغربية. وكما قال ريتشارد كودنهوف - كالرجي (Richard Coudenhove-Kalergy) الأب الروحي لفكرة الوحدة الأوروبية في العشرينيات، ليس أمراً استثنائياً التأكيد على أن أوروبا يجب أن تتجه ناحية الاتحاد، من أجل أن تقاتل ضد التهديد العسكري والإيديولوجي الروسي (السوفياتي)، حيث كان من المعتقد أنه المصدر الرئيسي للفوضى وللحروب الأهلية واللاجئين وللكوارث النووية والبيئية الأخرى. وبينما اختفت الدولة السوفياتية العظمى، لا تزال النظرة إلى روسيا محكومة بما لديها من قوة تدمير هائلة. ولذلك سيكون لبلدان أوروبا الشمالية، بما فيها فنلندا، دور رئيسي في الدفاع عن حدود أوروبا الشمالية الشرقية ضد الفوضى الروسية والتوسع الجديد المحتمل. ولنقارن كل هذا مع حالة ألمانيا؛ إن ألمانيا - التي تحمل مسؤولية إشعال حربين عالميتين والهولوكست - يعتقد بوجه عام أنها أصبحت كلياً دولة ديمقراطية «جديدة» راغبة في المساهمة في التكامل الأوروبي المنظم.

ومن المثير للدهشة أن هذا التحول جرى فهمه في «الشرق» بوضوح يثير الألم. ولذلك كان السياسيون والباحثون السوفيات والروس يلتزمون الحذر عند التحدث عن الهوية الأوروبية، وهم يقصدون «الوحدة الأوروبية». وكان شعار «البيت الأوروبي المشترك» أحد الطرق أمام الشعوب السوفياتية/الروسية للقتال من أجل اعتبارهم أوروبيين. وجرى تطبيق استراتيجيا معاكسة أخرى، من قبل بعض الحلفاء السوفيات السابقين، جرى فيها التشديد على أنهم لا ينتمون إلى أوروبا «الشرقية» بل إلى «أواسط شرق» (أو حتى وسط) أوروبا. وجرى تطبيق استراتيجيا مشابهة خلال الحرب الباردة، من قبل فنلندا التي شددت على أن لها علاقة خاصة مع الاتحاد السوفياتي، ولكنها لا تنتمي إلى أوروبا الشرقية الشيوعية، وإنما هي بلد ديمقراطي غربي.

إن انتهاء الحرب الباردة لم يجعل أوروبا خالية من «العدو»، بل قدم بدلاً من ذلك عدداً من الأعداء القدامى والجدد. وقد لعبت العداءات القديمة بين بعض البلدان والقوميات الأوروبية دوراً رئيسياً في التحول السياسي. ويبدو هذا بشكل رئيسي في أوروبا الشرقية السابقة، وبخاصة في يوغوسلافيا السابقة، وفي الجزء الجنوبي من الاتحاد السوفياتي السابق. وستكون القضية الكبرى في السنوات القادمة هي العلاقة بين الروس والسكان الأصليين، في بلدان احتلها وسيطر عليها الاتحاد السوفياتي خلال الحرب العالمية الثانية وبعدها. ومن ناحية أخرى، قد تصبح تشيكوسلوفاكيا مثالاً لحل المشاكل القومية عبر وسائل درامية ولكنها سلمية في الوقت نفسه.

ومع ذلك، فمن المحتمل أن تظهر اختلافات قومية وثقافية في أوروبا كلها. فهنالك في كل البلدان أقليات دينية وقومية يتزايد العداء نحوها يوماً بعد يوم. وستصبح هذه القضية محورية أكثر فأكثر لأن الشعوب ترغب في الانتقال من بلدان إلى أخرى، ومن البقاع الفقيرة إلى المناطق الأغنى، فضلاً عن أن عدد اللاجئين الأوروبيين وغير الأوروبيين آخذ بالازدياد كذلك. وها نحن مرة أخرى نعيش في وسط التقليد الذي عرضنا له في ما سبق: الكراهية والعنف ضد «الآخرين» الذين ينظر إليهم على أنهم «عدو» لنا ولقيمنا، هما جزء أخذ بالازدياد في الحياة اليومية في أوروبا كلها شرقاً وغرباً.

وباختصار، يمكننا القول إن ثلاثة أنماط عامة من «العدو» ظهرت في أوروبا الجديدة:

١ ـ أعداء خارج أوروبا.

٢ ـ أعداء تغلغلوا في أوروبا.

٣ ـ أعداء أوروبيون.

وحيث كنت قد أشرت إلى بعض هذه الأنماط، فسأذكر الآن بعض الملامح الإضافية:

بالنسبة إلى «الأعداء» خارج أوروبا، هنالك عدد من المنافسين الاقتصاديين والسياسيين والدينيين. وبين هؤلاء فإن العدو الإسلامي، المتغير في الاسم ولكن ليس في الطبيعة، له دور خاص؛ وقد تفاقم التهديد الذي يمثله بحقيقة أن هنالك نحو خمسة ملايين مسلم يعيشون الآن في أوروبا، وبصورة رئيسية في فرنسا والمملكة المتحدة وألمانيا.

وهنالك مرة أخرى عدد متزايد من الناس يقول إن على أوروبا أن تصبح موحدة حتى تدافع عن نفسها ضد الخطر الإسلامي.

وفي المستقبل البعيد يمكن حتى للولايات المتحدة أن تجابه باعتبارها «عدواً» (وهي الآن هكذا بالنسبة إلى أوروبيين عديدين). ومن المحتمل من ناحية أخرى أن تقوم «أوروبا» بتدعيم الهيمنة الأمريكية (أي ستقبل أوروبا بالتعريفات الأمريكية لـ «العدو» و«الصديق»)، وتبعاً لذلك ستخلص الولايات المتحدة «أوروبا» من أعدائها الخارجيين والداخليين.

ويتألف الأعداء الذين تغلغلوا حتى الآن في أوروبا من الأشخاص الذين جاؤوا إليها حديثاً (أو من فترة سابقة) كمهاجرين أو كعمال؛ ولكن من دون السماح لهم بالاستيعاب في البلدان المضيفة. ويمثل «غير الأوروبيين» هؤلاء ديانات وقيماً اجتماعية أو سياسية مختلفة، وهم عادة مختلفون في اللون. وقد تزايدت أعمال العداء والعنف ضدهم بما يهيىء أساساً جديداً لحركات يمينية متطرفة في العديد من البلدان

الأوروبية. وينعكس هذا الآن في الانتخابات السياسية، والاضطرابات التي تشهدها الشوارع، ليس في فرنسا وألمانيا فقط (أو في عدد من بلدان أوروبية غربية أخرى)، بل كذلك في أوروبا الشرقية السابقة، حيث يحتمل أن تؤدي الحروب القومية إلى أشكال عنيفة من العنصرية والنازية الجديدة. وليس من الغريب أن تكون «اللاسامية» قد عادت إلى الظهور كقضية متنامية في أجزاء مختلفة من أوروبا، وبشكل رئيسي في روسيا والبلدان الاشتراكية سابقاً، وحتى في المملكة المتحدة وفرنسا كذلك. وفي النهاية، ونتيجة للتغييرات في أوروبا الشرقية، يخشى من أن تكون الجماهير الفقيرة الهائلة تنتظر فرصة للتغلغل في أوروبا الغنية. وهذا الخوف أخذ يعيد إنتاج التمييز القديم بين «الأوروبيين الأصليين» و«الشعوب السلافية»، ومن المبكر جداً الفصل بشأن ما إذا كانت هذه القضية ستصبح أمراً واقعاً، إلا أن هناك عدداً متزايداً من المؤشرات على هذا التحول. وقد يكون هذا الخطر من قبيل التكهن، حتى إذا كانت هناك حقائق تدعم هذه المخاوف. ولكن التحذيرات ضد هذا الخطر أصبحت حقيقية الآن، وهي تؤثر في مشاعر الهوية على طول الخطوط المقترحة من التقليد الثنائي.

وجاء الواقع المظلم لأوروبا «الجديدة» كمفاجأة لأولئك الذين أخذوا الفكرة العالمية كقيمة إيجابية بحكم التعريف. فهناك ظواهر ثلاث متضافرة أدت إلى تحول عالم الدول القومية نحو جماعة عالمية: التفاعل الدولي، أخطار تقانة (تكنولوجيا) الأسلحة الحديثة، والمشاكل البيئية. وتبعاً لذلك اكتسب الاعتقاد بوحدة الجنس البشري والكونية قوة جديدة، كان لها دورها في استثارة نقاشات اجتماعية وسياسية. وأصبحت العالمية كمثل أعلى تشكل قيماً مشتركة على نطاق واسع. وأصبح معنى دعم العالمية منصرفاً إلى أنك يجب أن تكون «عصرياً» و«ليبرالياً» و«تقدمياً». وفي الجانب الآخر هناك التأييد لمزيد من الخصوصية، أي أن تكون قومياً، بما يتضمن القيم التي تعكس المحافظة، بينما يقترن الكوني (المثقف) بالمصالح المشتركة للجنس البشري، أما أنصار الخصوصية، بحكم التعريف، فهم يروّجون للمصلحة القومية على حساب المصلحة الكونية.

ومن الصحيح أن الأسباب المادية للتعاون الدولي، ودعم المثقفين للكونية، قد وجدت تطبيقاً مثيراً للاهتمام في التوحيد الأوروبي، حيث هناك اعتقاد واسع الانتشار بأن أوروبا يمكنها الآن على الأقل أن تصبح واحدة. وهنالك وجهات نظر تذهب إلى أن الاندماج الأوروبي هو حتمي وأمر مرغوب فيه، مثلما حلت سلطة الامبراطورية، في الماضي، محل دولة ـ المدينة، فقد حان الوقت الآن للسير قدماً «إلى ما وراء الدولة القومية». ولذلك فقد أصبح أمراً دارجاً منذ سنوات الادعاء أن وقت الدولة القومية قد انتهى في أوروبا. ويدعم مثقفون ـ من أمثال فاكلاف هافل إلى الباحثين الأكاديميين ـ فكرة الوحدة الأوروبية كتجسيد للعالمية وكخطوة لتجاوز التمييز الثنائي بين «نحن» و«هم». ومع ذلك فإن عودة ظهور القومية والعنصرية والنازية الجديدة

والكراهية والعنف ضد الأقليات، سيفقد أثر المفاجأة إذا لم تتطابق الوحدة الأوروبية مع العالمية، ولكن وفقاً للمواريث التي بحثناها سابقاً. وفي الواقع لا تنطوي الوحدة الأوروبية على الكثير من المثل العليا للفكرة الكونية الحقة. فالوحدة الأوروبية ليست تعبيراً عن العالمية، بل تعبير عن قومية على مستوى أعلى. و«القومية» و«القومية الأوروبية» هما حالتان متنافستان للظاهرة نفسها. وإذا انتصر أي منهما على الآخر في تلك المنافسة، فلن يكون في ذلك أي خدمة لقضية العالمية.

وهذا يعني أن الوحدة الأوروبية، عبر طبيعتها المتأصلة، أخذت تستدعي التقليد الماضي، أي جنون العنصرية الاجتماعي والسياسي المعاصر وما شابهه، مما يمثل تفكير العدو الذي هو غير مستقل عن الوحدة الأوروبية، بل هو جزء أساسي منها. فالكراهية والعنف تجاه الآخر السلبي، «العدو»، يمثلان الجانب المظلم من الوحدة الأوروبية المعاصرة.

وإذا كان هنالك حقاً بعض عناصر الكونية وراء الوحدة الأوروبية، فهي ليست سوى تطبيق آخر لخصوصياتها. وهذه الحقيقة هي من الوضوح بحيث إن ذكرها يبدو لغواً وتكراراً. إن الاندماج الأوروبي لا يصر على أن يكون عالمياً، حتى ولا في أوروبا. وهو لا يخلق أسرة عالمية، بل يهدف إلى خلق وحدة قوة جديدة في عالم من القوى العظمى. وبدلاً من التكامل والتعاون العالمي، وبدلاً من وحدة الجنس البشري، تحاول هذه العملية توجيه قوى الإنسانية القائمة إلى خدمة المصلحة «القومية» لأوروبا، بل وتذهب حتى إلى ما هو أسوأ من ذلك، إذ تحصر الأمر في مصلحة دول أوروبية معينة، وهذه الصورة الأخيرة تفسر لماذا يعتبر بعض الناس أن الاندماج الأوروبي (والاتحاد الأوروبي على الأقل) خطر يهدد مصلحتهم القومية.

في ما يتعلق بالمبدأ، فإن فكرة الوحدة الأوروبية نفسها، بحكم طبيعتها، تتمركز حول أوروبا. وتذهب تلك الفكرة إلى أن الأوروبيين (وأحياناً يضم إليهم الغربيون الآخرون أيضاً) هم أفضل من الشعوب الأخرى في الذكاء والعمل، وبخاصة في المثل السياسية العليا (الديمقراطية والحرية وغير ذلك)، وأن الأوروبيين يعرفون ما هي الحقيقة وما هو صحيح، ولهم لذلك حق تعليم كل ذلك إلى كل شخص آخر. إن الوحدة الأوروبية تحمل في طياتها عودة إلى عبء الرجل الأبيض.

ويمكننا أن نرى أن الوحدة الأوروبية ولدت في سياق تاريخي يعتبر التنافس «القومي» فيه هو القاعدة. وهو ما ينعكس في شكل خطر على المصالح الأوروبية بالتحدي الاقتصادي لأوروبا (من قبل الولايات المتحدة واليابان)، وفي الوضع الدولي (من قبل الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي بعد الحرب العالمية الثانية)، وفي القيم الثقافية والدينية غير الأوروبية والنقاء العنصري (من قبل الدول الإسلامية والمهاجرين «الأجانب»). وهنالك أسباب واضحة للقول مرة أخرى: إنه نظراً لأن كل الآخرين

يحاولون أن يكون لهم دور مركزي في العالم، لذلك «يجب» على أوروبا أيضاً أن تحاول الشيء نفسه، و«يجب» عليها أن تصبح موحدة حتى تكون قادرة على القيام بذلك.

إن الاندماج الاقتصادي الأوروبي يبرره التنافس الاقتصادي، ودعاوى الحصول على، أو إعادة الحصول على، موقع أفضل لأوروبا في العلاقات الاقتصادية الدولية، وبخاصة في تطوير التقانة العالية. وفي هذا الصدد تبرر هذه الفكرة خياراً سياسياً، يحل فيه التنافس محل التعاون، في العلاقة مع الأجزاء غير الأوروبية من العالم. وهذا التبرير للوحدة الأوروبية حصل على الدعم الكامل من صانعي القرار الاقتصادي والسياسي، ومن غالبية الشعوب التي تفضل النزعة الاستهلاكية.

وفي ما يتعلق بمزيد من الأهداف المجردة والسياسية للوحدة الأوروبية، يمكننا أن نرى أن المهمة ليست إعادة تأسيس هوية «أوروبية» «مفقودة»؛ فلم يكن هناك أبداً مثل هذه الهوية في السابق، باستثناء الهوية المسيحية. إن الوحدة الأوروبية تمثل جهداً من أجل خلق هوية جماعية جديدة والحفاظ عليها. ويؤدي هذا الجهد، إذا ما نجح، إلى قيام جماعة اصطناعية: هوية مشتركة تسبغ على شعوب مقسمة بين عدد من الدول القومية، وبين ولاءات مرتبطة بحدود «أرض الآباء»، أكثر منها بأوروبا.

وإذا ما وضعنا في الأذهان أن تلك المحاولات لزيادة التماسك في صفوف مثل هذه الجماعة، لا يمكن إلا أن تكون مرتكزة على «العدو»، فمن المحتمل أن يتطلب التوحيد الأوروبي كثيراً من المساعدة من قبل هؤلاء «الأعداء». وهكذا، بدلاً من نسف «العدو»، تساهم الوحدة الأوروبية في عودته. ومن المحتمل أن يولد المطلب الاجتماعي عدداً من «الأعداء» القدامى والجدد، مثل أولئك الذين سبق استعراضهم في ما تقدم.

خامساً: الطبيعة السياسية للاندماج الأوروبي

إن تحليلي للتقليد الثنائي، والنقد الموجه إلى الوحدة الأوروبية باعتبارها «قومية أوروبية»، يعتبر متشائماً للغاية. وقد يشير البعض، في الواقع، إلى أني لم أعالج إلا جزءاً واحداً من الأوروبية، وهو ذلك الجزء المؤلف من المواريث الدينية أو الإيديولوجية الماضية، بالإضافة إلى القيم الاقتصادية والسياسية العسكرية الصارمة. وبينما قد تؤيد الأغلبية (أو على الأقل أولئك الذين يملكون القوة) هذه القيم، فهنالك أناس عديدون ينظرون إلى الأوروبية على أنها شيء أكثر من ذلك، شيء مختلف عن هذه القيم الصارمة. وهم يقولون إن الأوروبية الحقة تمثل قيماً ثقافية وإنسانية رفيعة. وأساس ذلك أن الأوروبيين يشتركون في تقاليد ثقافية طويلة مشتركة، وبالتالي فليس من المستحيل قبول تعايش كل القوميات، كما هي الحال في سويسرا، حيث سار

«تعدد القوميات» على ما يرام. وبعبارة أخرى، يمكن القول إن منطق الثقافة ليس من الضروري أن يقود إلى عالم «نحن» و«هم» المظلم.

وبالنسبة إلى فاكلاف هافل، على سبيل المثال، فإن الأوروبية تمثل ظاهرة ثقافية لا تسمح بأية وظائف يمارسها «الأعداء». ومفهوم هافل مرتكز في الحقيقة على التنوع الثقافي والتسامح، وليس على وحدة مصطنعة تستدعيها القيم المادية التي تحقق الفعالية الاقتصادية، والقيم السياسية التي تستهدف القومية الأوروبية. يضاف إلى ذلك أن ما هو مهم حقاً هنا هو أن التنوع الثقافي والتسامح يمليان تعاوناً إلى ما وراء «حدود» أوروبا، ويؤديان إلى إزالة التمييز بين «الأوروبيين» و«غير الأوروبيين»، بين «نحن» و«هم». وكان هذا، في الواقع، وسيظل، شرطاً أساسياً مسبقاً للتطور الثقافي. ولحسن الحظ يمكن الاستنتاج أن التاريخ لم يتبع النظرية التي تقول: لقد تمكنت أمم مختلفة من التعايش، وحتى الاندماج لتشكيل أمم جديدة أقوى.

من المؤكد أن كل هذا صحيح، إلا أن من المحتمل أن يتعرض المثل الأعلى للأوروبية «الثقافية» للتدمير من قبل القومية والقومية الأوروبية، وكذلك من قبل العنصرية والأشكال الأخرى من تفكير العدو. وفي الحقيقة، فإن الأفكار الثقافية والإنسانية عن الكونية الصحيحة قد تعمل بشكل غير مباشر على زيادة القبول بجهود القومية الأوروبية. ولذلك يجب إعادة النظر بشكل جدي في أسس نموذج الاندماج القومي الأوروبي وفي البدائل المحتملة له.

وتستدعي إعادة النظر هذه فهم الطبيعة السياسية للاندماج الأوروبي الراهن، ذلك أن نموذج ماستريخت يهدف إلى خلق جماعة سياسية، هي الاتحاد الأوروبي، بحيث يقوم مقام الدولة. والاتحاد السياسي - حتى يكون ناجحاً، مثله في ذلك مثل الدولة من قبل - يجب أن يكون مبرراً باستخدام المصطلحات السياسية التي من أمثلتها «الصديق» و«العدو»، والمبرر الاقتصادي حتى بلغة التنافس المميت مع الولايات المتحدة واليابان والعالم الثالث، غير كاف لجعل الاتحاد يحل محل الدول «ذات السيادة». وكما قال كارل شميت إن الأمر «السياسي» مرتكز على التمييز بين «العدو» و«الصديق». وبهذا توصل إلى أن الدولة تعرف نفسها باعتبارها الوحدة التي تتولى تمييز الأعداء من الأصدقاء، أي بين أولئك الذين ينتمون إلى الدولة وأولئك الذين لا ينتمون إليها. ولا حاجة هنا لأي شيء من هذا القبيل إذا كان الاندماج الاقتصادي فقط هو المعني، إلا أنه لا يمكن لأي اندماج سياسي (بما ذلك العسكري) أن يعيش من دون هذا العنصر الأساسي. ولذلك فإن المسألة ستكون: من ينتمي إلى أوروبا ومن لا ينتمي إليها، من هو «الصديق» (المواطن) ومن هو «العدو» (غير المواطن). ونموذج ماستريخت مبني على هذه المسألة التقليدية، ولذلك فمن الصحيح القول إن فكرة الاتحاد بحد ذاتها تعكس «إرادة في الاستقلال»، حيث تكون «أوروبا» هي الفاعل الذي يناضل من أجل هذا الاستقلال. ويمكن توقع هذا في المنظور الذي اقترحه شميت.

وكما يقول شميت، إذا أخفقت دولة في اتخاذ قرار حول تحديد الأصدقاء والأعداء، فإن سلطتها ستواجه فوراً تحدياً من قبل وحدة أخرى (أي دولة أخرى أقوى) لتحمل عنها هذا العبء. وهذه الوحدة الأخرى، التي هي دولة حقة ستدافع عن الجماعة غير المستقلة ضد الأعداء. ولكن الأمر يتطلب في المقابل الخضوع الكلي لغير المستقل إلى سلطة ذلك المدافع عنه. وبينما شارك الأوروبيون الغربيون في صور الحرب الباردة، فإنه كان ينظر إلى صراع الدول العظمى على أنه قضية «غير أوروبية». وفي إطار سياسات الحرب الباردة الدولية، لم تكن أوروبا فاعلاً رئيسياً. ولا يمكننا نكران أنها كانت تمثل عالم النظام، حيث بدا كل شيء قابلاً للتنبؤ، إلا أن ذلك كلف كثيراً؛ فلم يكن الأوروبيون هم الذين يعرّفون من هو «العدو» ومن هو «الصديق»، بل الدولتان العظميان. وبالنسبة إلى الأوروبيين تحول العالم منذ الحرب العالمية الثانية، حيث أصبح تحت هيمنة عظمى غير أوروبية، عالم اختفى فيه آسفاً الصوت المركزي السابق للأوروبيين. ولذلك فإن النهاية الأخيرة للحرب الباردة لاقت الترحيب في أوروبا، لأنها تمثل النهاية الحقيقية للحرب العالمية الثانية. وقد حان الوقت لوضع أوروبا في وسط التاريخ مرة أخرى. وقد عززت حرب الخليج هذه العملية بكشفها مرة أخرى عدم استقلال أوروبا، وموحية ضمناً أن على أوروبا المستقبل أن تصنع شيئاً أكثر من إجراءات رمزية في الكفاح ضد أعدائها.

ومع ذلك فمن المستحيل تصور أن جميع الأوروبيين سيشاركون في هدف بناء أوروبا المستقلة عن الولايات المتحدة في تحديد من هو «الصديق» ومن هو «العدو»، وهذا ببساطة أمر مجرد جداً. إلا أنه يجري الإعراب عن هذه المسألة لحفز الناس على قطع الولاء نحو دولتهم الوطنية وتحويله إلى الاتحاد. وبدلاً من الاتفاق المطلوب على تعريف «العدو» و«الصديق»، يحتمل ظهور خلافات جديدة داخل أوروبا. فمن المرجح ظهور قضيتين رئيسيتين: **الأولى**، حيث يمكننا رؤية تمييز بين التعاون الأطلسي (المدعوم بشكل رئيسي من إنكلترا والنرويج) وبين الاندماج القاري (المدعوم من ألمانيا وفرنسا). **الثانية**، قد يتطلب النموذج القاري وجوب دمج روسيا في أوروبا لجعل أوروبا متحدة حقاً وقوية إلى حد كاف. ومن الصعب القول إن كان هذا الأمر مدعوماً من أحد ـ وربما كانت ألمانيا الأكثر احتمالاً بالدعوة إلى ذلك ـ إلا أن هذا يلقى معارضة قوية من الأطلسيين. ويضاف إلى ذلك أنه أصبح من المسلم به أن العداءات القديمة داخل أوروبا من المحتمل أن تزداد، بدلاً من أن تختفي، في سياق عملية التوحيد.

وهذا سيزيد تعقيد القضايا الواجب مواجهتها في التحول السياسي الأوروبي وفي الاندماج. وبينما أدى نمط ثنائية «العدو» و«الصديق» في السابق إلى زيادة إمكانية التنبؤ، وخلق نظاماً أو معنى اجتماعياً، فمن المرجح أن يكون الآن عاملاً رئيسياً في إنتاج الفوضى وعدم إمكان التنبؤ، وسيكون من الصعب أكثر فأكثر القول من هو فعلياً

«العدو»؛ فعلى سبيل المثال، في حالة يوغوسلافيا السابقة دارت الحرب لأنه لم يكن في مقدور أحد القول من كان ماذا في ذلك الصراع؟ وحديثاً فقط تم اعتبار الصرب هم «العدو» الذي تخطط ضده الإجراءات العسكرية الدولية.

وهنالك أسباب أخرى لجعل الاندماج السياسي أقل احتمالاً في المستقبل القريب. فالدول ليست راغبة في التخلي للاتحاد الأوروبي عن حقها في تعريف «الأعداء» و«الأصدقاء». ومن المفهوم أن قدرة الاتحاد على القيام بذلك ستكون ضعيفة جداً، لأنه ليست له قوة عسكرية لإعطاء مصداقية لمثل ذلك التعريف. ويضاف إلى ذلك أن الناس يفهمون أنه إذا كان الاتحاد ناجحاً في جهده، فسيكون هناك ـ بالمعنى الشمولي ـ دولة واحدة تنحو دائماً نحو تضييق مساحة المجتمع المدني ووجوده، وتكون هي نفسها خارج السيطرة المدنية الديمقراطية. وكان الاستفتاء الدنمركي أول علامة، ولكن ليس الأخيرة، تكشف عن أن الاندماج السياسي سيواجه معارضة متنامية في المستقبل؛ أو أن التوحيد السياسي، على أقل تقدير، لا يمكن السير فيه من دون مبررات سياسية جديرة بالثقة ومقبولة.

ولذلك فإن نموذج أوروبا الشمالية (المبني على تعايش دول عديدة وامتداد المجتمع المدني عليها كلها) قد يستحق مزيداً من البحث كبديل عن نموذج ماستريخت. وقد أثبتت تجربة أوروبا الشمالية أن من الممكن قيام «مجتمع مدني دولي» من دون أي دعم من منطق الصديق ـ العدو المظلم.

وهنالك حاجة مشابهة وماسة إلى بديل أكثر تسامحاً في سياق عمليات بناء الدولة في المنطقة الشيوعية السابقة، حيث ينبغي أن يوضع في الاعتبار أن تأسيس الدولة هناك، مثلما هو في أي مكان آخر، مرتكز على التفكير في العدو. وهو ما يستدعي استبعاد هذا «العدو» (على سبيل المثال، الصرب خارج صربيا في يوغوسلافيا السابقة، والروس في دول غير روسية). ولجعل التعايش بين قوميات متعددة ممكناً يجب تعزيز المجتمع المدني الممتد فوق الحدود الجديدة للدولة وليس تدميره. ولسوء الحظ، وبسبب النفوذ الذي لا يزال مستمراً لنمط التفكير الغالب في العدو القوي، على شكل قومية متطرفة، فإن مثل هذا الاقتراح يبدو بمثابة مثالية مبسطة.

المراجع

Aho, James A. *Religious Mythology and the Art of War: Comparative Religious Symbolisms of Military Violence.* London: Aldwych Press, 1981.

———. *This Thing of Darkness: A Sociology of the Enemy.* Seattle, WA: University of Washington Press, 1994.

Brühlmeier, D. «The Concept of "Nation" in Swiss Constitutional Thought.» Paper presented at: The Second Conference of the International Society for the Study of European Ideas (ISSEI), Leuven, Belgium, 3-8 September 1990.

Chernus, I. «War and the Enemy in the Thought of Mircea Eliade.» *History of European Ideas:* vol. 13, 1991.

Chydenius, Johan. *Humanism in Medieval Concepts of Man and Society.* Helsinki: Societas Scientiarum Fennica, 1985. (Commentationes humanarum litterarum; 77)

Cohn, Norman. *Europe's Inner Demons: An Enquiry Inspired by the Great Witch-hunt.* New York: Basic Books, 1975.

Dalby, S. «Geopolitical Discourse: The Soviet Union as Other.» *Alternatives:* vol. 13, no. 4, 1987.

Dossa, S. «Political Philosophy and Orientalism.» *Alternatives:* vol. 12, no. 3, 1987.

Eliade, M. *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return.* New York: Garland Pub., [1959]. (History and Historiography; 11)

Girard, Rene. *Violence and the Sacred.* Translated by Patrick Gregory. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1977.

Halmari, H. «On Dichotomous Political Rhetoric: With Special Reference to Ronald Reagan's Language.» (MA Thesis, California State University, 1990).

Harle, Vilho. «Burke the International Theorist.» in: Vilho Harle (ed.). *European Values in International Relations.* London; New York: Pinter Publishers, 1990. (TAPRI Studies in International Relations)

———. «From the Word to the Church: Bases of Order and Power in Early Christianity.» in: Vilho Harle (ed.). *Studies in the History of European*

Peace Idea. Tampere: Tampere Peace Research Institute, 1989. (Research Reports; no. 37)

———. «Nationalism-No! Metanationalism-Yes?» Paper presented at: The Second Conference of the International Society for the Study of European Ideas (ISSEI), Leuven, Belgium, 3-8 September 1990; published in an abridged version under the same title in the *History of European Ideas:* vol. 15, 1992.

Kramnick, Isaac. *The Rage of Edmund Burke: Portrait of an Ambivalent Conservative*. New York: Basic Books, 1977.

Kristeva, Julia. *Etrangers à nous-mêmes*. Paris: Gallimard, 1988.

Neuman, I.B. and J.M. Welsh. «The Other in European Self-Definition.» *Review of International Studies:* vol. 17, no. 4, 1991.

Rodinson, Maxime. *Europe and the Mystique of Islam*. Translated by Roger Veinus. Seattle, WA: University of Washington Press, 1987. (Near Eastern Studies, University of Washington; no. 4)

Said, Edward W. *Orientalism*. New York: Pantheon Books, 1978.

Saunders, A.N.W. (comp.). *Greek Political Oratory*. Selected and translated with an introduction by A.N.W. Saunders. Harmondsworth, UK: Penguin, 1970.

Schmitt, Carl. *The Concept of the Political*. Translation, introduction and notes by George Schwab; with comments by Leo Strauss. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1976.

Vermes, G. (ed.). *The Dead Sea Scrolls in English*. 3rd ed. London; New York: Penguin, 1987.

Williams, B. «Politics as Politics: Carl Schmitt's Concept of the Political and the Tradition of European Political Thought.» *History of European Ideas:* vol. 13, no. 4, 1991.

Yadin, Yigael (ed.). *The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of the Darkness*. Translated from the Hebrew by Batya and Chaim Rabin. [London]: Oxford University Press, 1962.

Zur, O. «The Love of Hating.» *History of European Ideas:* vol. 13, no. 4, 1991.

الفصل الثالث

الاستشراق والاستغراب: اختراع الآخر في الخطاب الأنثروبولوجي

منذر الكيلاني[*]

أولاً: بلاغة الخطاب الأنثروبولوجي: الكونية والمقارنة والتراتب[1]

من المحقق أن «اكتشاف» أمريكا افتتح عهد الحداثة في الغرب، وأنه وفّر أيضاً شروط انبثاق الخطاب حول الآخر، الآخر الذي دائماً ما يكون الفكر الأوروبي محتاجاً إليه. على أثر كريستوفر كولومبس والكشافين الأوائل، غرس الخطاب الأنثروبولوجي حقيقته في عمق بلاغة «الرؤيا»، حيث تُحمّل «الأشياء» المشاهدة بانتظام صارم محمل «الأشياء» المعلومة. فالأشياء «المشاهدة» في العالم الجديد صارت على أثر كريستوفر

(*) أستاذ في جامعة لوزان ـ سويسرا.

(1) يستعيد هذا الجزء الأول من النص الأفكار الأساسية لمبحث اشتغل فيه منذ سنوات عدة حول طبيعة الخطاب الأنثروبولوجي والأبيستيمولوجيات التي تؤسسه. انظر في هذا المضمار:

Mondher Kilani, *Introduction à l'anthropologie,* sciences humaines ([Lausanne, Switzerland]: Payot Lausanne, 1989); «Découverte et invention de l'autre dans le discours anthropologique,» *Cahiers de l'ILSL,* no. 2 (1992), pp. 3-16, et «Référence universaliste et mode de représentation dans le discours anthropologique,» dans: *Universalisme et relativisme: Contributions à un débat d'actualité,* édité par Gérald Berthoud [et al.], Studia ethnographica Friburgensia, Bd. 19 (Fribourg, Schweiz: = Editions universitaires Fribourg Suisse, 1993).

كولمبوس تقاس على الأشياء «المعلومة» وتختبر في العالم القديم. لقد استُنفِرت أدواتٌ مثل التوراة، والعصر الإغريقي الروماني القديم، ومصر القديمة، والعالم الإسلامي، من أجل الإخبار عمّا هو جديد. على هذا النحو، مثلاً، قورنت الصروح المهيبة التي شيدها «الأنكا» و«المايا» من حيث العظمة والمهارة بأهرام مصر أو بالهندسات الرومانية، وقورنت معابد «الأزتيك» بالمساجد؛ وعلى هذا النحو أيضاً كانت الحسناء الهندية مناسبة لتذكر الحسناء الموريسكية، وصارت اللاّمة (أو جمل أمريكا) حماراً وخروفاً وجملاً في الآن معاً.

يتوجب إذن على البصر، كي يتخطى حدوده ويحصّل المعنى، أن يتحمّل جزءاً من ذاته كان قد ابتناه مسبقاً ليصاحبه في رحلته. عليه أن يستسلم للتقليد، وأن يترك المقولات الوصفية تقوده كالدليل في رحلته، وهي المقولات التي كان قد اكتسبها الرحالة من قبل، والتي بمقتضاها سوف تقوم العين بعملها المتمثل في تنظيم ما هو مرئي. فلئن أنشأ كولومبس خطاباً عاماً حول الآخر من دون أن يكون قد رآه بعدُ حقّ الرؤية، فلأنه لن يفلح في رؤيته إيّاه إلا عبر خطاب سابق على الاتصال. لقد كانت لكولومبس ولمعاصريه أيضاً فكرة مكونة سلفاً عما سيشاهدون. لقد كان منذ البدء تحت تأثير الهدف الذي ترمي إليه سفرته، وتحت تأثير الأسطورة التي كانت في أصلها: البحث عن جنة عدن. كان ينتظر أن يرى السكان عرايا ما داموا على الحالة الأصلية. لم يصف كولومبس ما شاهده، وإنما ما سيشاهد، أو بالأحرى ما كان ينتظر مشاهدته؛ فجاء الوصف مناسباً لأسطورة الفردوس المفقود.

ومن هنا نفهم كيف أن اختراع أمريكا يكمن حقاً في سلسلة المقارنات هذه. إن المكتشفين يخترعون العالم الجديد بواسطة الحركة عينها التي بمقتضاها ينسبونه إلى ما هو معلوم من قبل. إن هذا الصنف من الإجراء الوصفي هو الذي تحكم منذ البداية في الخطاب حول الآخر ضمن التقليد الغربي. يُقحم الآخر داخل متن من التمثلات الوهمية والمعتادة، فيحصل ترويضه وتحييده بواسطة ثقافته هو بعينه. هكذا يمر فهم الآخر دائماً عبر بلاغة الآخريّة التي تنتمي مقولاتها وغاياتها إلى الملاحِظ بعينه لا غير.

إن كتابة الآخرية منذ قيامها في القرن السادس عشر، كما جاءت في الرحلة السردية، ستكون بمثابة المخبر الذي تسعى فيه الكتابة إلى نسخ رسم عما يشاهد.

= واستفادت دراستنا من بحوث ميدانية عدة منها خصوصاً: Mondher Kilani: «Le Culte du cargo où comment l'esprit des blancs vient aux mélanésiens par l'intermédiaire de leurs ancêtres,» dans: *Les Ancêtres sont parmi nous*, textes réunis et édités par Jacques Hainard, Roland Kaehr et Fabrizio Sabelli (Neuchâtel: Musée d'éthnographie, 1988), pp. 27-44, et *La Construction de la mémoire: Le Lignage et la sainteté dans l'oasis d'El Ksar*, religions en perspectives; 5 (Genève: Labor et Fides, 1992).

فمن كريستوفر كولومبس إلى بوغانفيل، وفي جميع الرحلات السردية التي تحفل بها عصور الاكتشاف طرأت على الأشياء «المرئية» تغييرات أحدثتها الكتابة عن بعد. إن الكتابة، وهي التي تشترط الرجوع إلى الأصل والتعامل بشفافية مع الموصوف، أجازت للرحالة في القرن السادس عشر، كما للإثنولوجي في القرن العشرين، أن ينصب نفسه بمثابة الإنسانية الفيصل، أي تلك التي تمتلك سلطة تسمية الإنسانيات الأخرى أو المجتمعات الأخرى ومنحها موضعاً ما ضمن تنوع الثقافات.

لا مناص للانثروبولوجي الحديث من أن يؤدي دور الإله الصانع الذي يرى بأمّ عينيه أموراً لم يرها شخص قط حتى ذلك الحين. إنّ المونوغرافيا الميدانية لها قدرة حقيقية على تغيير وجه الآخر، وعلى اختراع هيئة له تكون إما «نبيلة» أو «شرسة»، إما «مسالمة» أو «معادية»، إما «ودية» أو «منفّرة». إن الأنثروبولوجيا تصنع وتبث صوراً عن الثقافات والشعوب، فتصير مع مر الزمن جزءاً من مكونات ثقافة الشخص العادي في الغرب وموطناً مكرراً ومشتركاً يرتاده الفضول إزاء ما هو أجنبي.

فمن منّا تظل حساسيته غير مبالية بذكر الرعاة المازاييس (Masaïs)، والدوغون المتفننين في صنع القناع، والحرية الجنسية لدى «الفيدجينس» ولدى «الساموين»، وقطع الرؤوس لدى «البابو»، أو بذكر الأقزام الودودين من سكان الغابة المدارية أو بالرجال الزرق من «الطوارق»، وبذكر «البوشيمان» اللطفاء من سكان صحراء «كالاهاري» أو «النمبيكواراس» الحزناء أو الفلاحين الماكرين في الحيازات «النورمندية»؟

البلاغة في الآخرية - وهي اختزالية على الغالب، وتتضمن دائماً تهديداً لمن تجعله موضوعاً لخطابها - إنما هي أيضاً فن منبن في العمق على عدم التناظر. ليس هناك تناظر بين وضع تكون فيه رائياً، كحال الأنثروبولوجي، ووضع تكون فيه مرئياً، كحال ساكن البلاد الأصلي. ففي العمل الأنثروبولوجي يكون الاختلاف في أساس الفسحة بين الملاحِظ والملحوظ. زد على ذلك أن الاختلاف، المسلّم به منذ البداية، بين الملاحِظ وما ينكب على ملاحظته هو الذي يجعل الممارسة الميدانية للانثروبولوجي جائزة ومشروعة؛ وعن ذلك عبّر فرنسيس آفارغان (F. Affergan) قائلاً: «لئن أمكنني أن ألاحظ أولئك الناس فلأنهم ليسوا مثلي أنا»[٢]. إن فهمنا للآخر تتوسطه دائماً بلاغة الآخرية التي نمتلك مقولاتها ومقاصدها تملّكاً مخصوصاً علينا.

نتبيّن من خلال كتاب **أمريكا كما شوهدت وكما حُلِم بها**[٣]، كيف أن أجيالاً

(٢) Francis Affergan, *Exotisme et altérité: Essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie*, sociologie d'aujourd'hui (Paris: Presses universitaires de France, 1987), p. 228.

(٣) Jean-Paul Duviols, *L'Amérique espagnole vue et rêvée: Les Livres de voyages de Christophe Colomb à Bougainville* ([Paris]: Promodis, 1986).

من المسافرين والروّاد، ومن المعمرين والمسيّرين الإداريين والمبشرين، صنعوا الشخص الهندي، أو على وجه التدقيق، كيف صنع كل جيل منهم شخصَه الهنديّ المخصوص عليه من دون أن يكون قد أنصت إليه حقاً. كذلك هو شأن الأدب الفرنسي في القرن التاسع عشر وغيره من الأعمال الفنية والفكرية، فالشرق في هذا الأدب هو كذلك شرق الأحلام. إنه شرق المخيال المقدر له أن يعيد باستمرار إنتاج هيئة الآخر عينها. إنّ «رحلة إلى الشرق»، وهي عبارة عن اختراع من اختراعات الرومنطقيين، تحدد فضاء مشفّراً من القراءة/الكتابة تسكِن فيه الآخر. إنها سفرة مثلى هذه التي ترسم مساراً دائرياً، فتعيد دائماً الكاتب المسافر إلى نقطة انطلاقه، وتتخذ في عين صاحبها قيمة تدريبية. إنها تسمح بالرجوع إلى أصول الثقافة الغربية، وبالاحتفاء بقيم الثقافة الغربية، وتضع الآخر على هامش التاريخ في الوقت معاً[٤].

في السفر والأدب، أو في السفر والإثنولوجيا، يكون الآخر هو ذلك الشخص الذي كان الحلم به أو تخيّله سابقين على اكتشافه. إنّ النظرة التي ألقاها روّاد أدب العجائب في القرن السادس عشر أو الرومنطقيون في القرن التاسع عشر أو التي يلقيها اليوم الأنثروبولوجيون في القرن العشرين على «المكان الآخر» تحوي بكل تأكيد طابعاً ثقافياً. يتنزل هذا الطابع ضمن تقليد يكسبه كثافة ومعنى. وعلى هذا النحو لا يكون إدراك الواقع إدراكاً مباشراً قط. فدائماً ما يكون هذا الإدراك بواسطة الصور التي تحملها الثقافة. إنّ الرحّالة، أو الإثنولوجي، لا يلقي بنظرة جديدة تماماً على الوقائع التي تمْثُل أمام أنظاره. إنّ رؤيته للجديد يقودها دائماً نموذج يكون وجوده سابقاً على وجودها.

هذا ما يشكل مثالاً جيداً على الطابع التأويلي (الهرمونيطيقي) لعمل الأنثروبولوجي. تنأى بنا هذه المعاينة عن الاعتبارات الوضعية الساذجة، أي عن تلك التي تبعث على الاعتقاد في شفافية الواقع وشفافية النموذج الذي يسعى إلى تفسير الواقع. بدلاً من هذه الابيستيمولوجيا الميكانيكية يلزمنا تصور الخطاب الأنثروبولوجي على أنه انفتاح تأويلي؛ وهو انفتاح يجب على الأنثروبولوجي أن يتكفل داخله بقول الاختلاف القائم بين حدّي العلاقة، لا بالتجرد من هذه العلاقة، بل بالتساؤل حول هويته هو بالذات بما هو أنثروبولوجي: «من أكون أنا ومن عساه يكون ذاك الذي أرى؟ انطلاقاً من أي موضع وبواسطة أية هيئة تكوينية يصف الأنثروبولوجي الذي هو أنا ثقافة أخرى؟».

من هذا المنظور ليس ممكناً للمقارنة التي يقوم عليها ضمنياً عمل الأنثروبولوجي

---

(٤) انظر في هذا المضمار: Jean-Claude Berchet, *Le Voyage en Orient: Anthologie des voyageurs français dans le Levant au XIX^e siècle,* introduction, chronologie, notices biographiques et index de J.-C. Berchet ([Paris]: R. Laffont, 1985).

أن تؤخذ على أنها إنشاء بسيط لعلاقة بين حدّين محايدين، أي بين «الهُم» و«النحن»، وهو رأي ما زال بعضهم يتلهى بقوله. إن العلاقة بين الحدّين هي أكثر من كل ذلك؛ إنها علاقة بين «الهُم» و«النحن» الذين نتحدث عن «الهم». فقط لما يسجل المرء الاختلاف بين «هم» و«نحن» ـ وليس هذا الاختلاف من باب الاختلاف الأنطولوجي، بل من باب تاريخي وكشاف ـ يمكنه أن يعترف بأن ما هو حادث في الثقافة الغربية صار منبعاً للمرجعية الكونية في مجال الأنثروبولوجيا؛ كما يمكنه في الآن نفسه أن يقبل بهذا الحادث على أنه الشرط عينه، والشرط الأول الذي كان لا بد منه لقيام المشروع الأنثروبولوجي، على الأقل حتى هذا الوقت.

وعلى الرغم من المفارقة التي قد تبدو لبعض الأذهان، فإن وضع الاستعمار وأوضاع الهيمنة بوجه عام هي التي أجازت بتأسيس موقع من المعرفة الموجبة حول الآخر. فبالنسبة للأنثروبولوجي الميداني يكون وضعه الأوروبي ـ الأمريكي، أي انتماؤه إلى الثقافة السائدة، هو الشرط العياني، أو إن شئنا الشرط العملي للمعرفة الموضوعية التي ينزع إليها. فقط لمّا نسلّم بهذه الواقعة يصير من الممكن حينئذ أن ننقد الخطاب الأنثروبولوجي على أنه ترجمان علاقة عرقية مركزية. فقط لما نسلم بتاريخية العمل الأنثروبولوجي نكتشف طبيعته الحقيقية من حيث هو جهد متواصل في التوضيح، وفي خلق المباعدة بينه وبين شروط قيامه هو بالذات كعمل أنثروبولوجي.

تصبح إذن مهمة الأنثروبولوجي هي مناولة «الأنا»، هذا الضمير الذي كان يحتل حتى الآن مركز الخطاب، بما هو «آخر» مستعد لتقبل التساؤلات عينها التي كانت مخصوصة على موضوع الأنثروبولوجيا التقليدي (الإنسان الشرقي أو الأفريقي أو البابو أو الهندي أو المهاجر المغربي أيضاً). إن الحركة التي بها يجعل الأنثروبولوجي موضوعه يتسع ليشمل الغرب تقتضي أيضاً أن يتعمق الأنثروبولوجي في خبرته بالكونية لكي يتناولها ضمن سياق منهجي أنسب، أي ضمن منظور لا يكون فيه العقل المقارن تابعاً لعقل أوحد هو العقل الحديث أو الغربي، وإنما عقل يدمج في داخله العقول الأخرى. ويلزم أن يحصل ذلك ضمن منظور لا يكون فيه العقل المقارن مجرد تجاور لشتى العقول الثقافية، وإنما تعليل يوضح الرابطة التراتبية التي تميز العلائق بين المجتمعات، كما بين الثقافات.

لما نسلم بتعادل الأصوات وبتعادل الثقافات، كما يسعى إلى ذلك ضرب من الأنثروبولوجيا «المابعد حديثة»، فإننا ننتهي بالفعل إلى تجاهل موازين القوى التي تربط الثقافات بعضها ببعض على وجه التدقيق؛ الأمر الذي يجعلنا نعترف بوجود مساواة ضمن الاختلاف، أي بمساواة خالية من المراتب. ولكن هل يمكننا حقاً أن نتفكر في الاختلاف من دون إسناده إلى قيمة معيارية وإلى ثقافة مرجعية؟ هل يمكننا حقاً أن نعترف بالاختلاف من دون إحالة على المراتب، تلك المراتب التي تميز العلائق التاريخية والأيديولوجية بين المجتمعات، كما بين المجموعات القائمة في كل منها؟ إن

«الاعترافات الإيمانية» التي يفصح عنها «الموقف النسبي» كالقول بـ «المساواة ضمن الاختلاف» هي اعترافات مغالطة من حيث مبدئها أصلاً.

من الجائز مثلاً لمهاجر مغربي في فرنسا أن يتذكر عبثاً الحظوة التي كانت لثقافته في الماضي أو التي يمكن أن تكون لها في بعض المناسبات الحاضرة، لكن ذلك لن يغير شيئاً في آلام الواقع اليوم، أي في التراتب الاجتماعي الذي يرفع علامات الثقافة الفرنسية والأوروبية إلى أعلى السلم ويضع الثقافات المغربية والعربية والإسلامية والعالمثالثية عموماً في أسفل السلم (أو حتى خارج السلم). لا بد لهذا المهاجر أن يبرهن أولاً على أنه يحذق استعمال الكودة الثقافية ذات الأغلبية، وأنه يتماهى تماماً مع النموذج السائد على نحو ما فعلت قبله أقليات أخرى في فرنسا، حينئذ قد تحظى علامات ثقافته أو بعض منها بنوع من الاعتراف في يوم ما(٥).

ثانياً: الاستشراق والاستغراب أو أوهام التمامية القائمة على الهوية

لعل السبب في فشل شتى الانتقادات الموجهة إلى العلم «الكولونيالي» هو أنها لم تراع بما فيه الكفاية هذا البعد اللاامتناظر الذي يقوم عليه الخطاب الأنثروبولوجي، ولا أيضاً ضرورة شرحه لكي تتمكن من إنشاء موضوعها. إن خصوم الاستشراق أو لنقل الدعاة إلى تكوين «أنثروبولوجيا محلية» سارعوا بالتوقف عند حد واحد من حدّي العلاقة. لقد اعتقدوا بسذاجة أنه يكفي أن يغيروا موقعهم في هذه العلاقة، وأن يحتلوا من الآن فصاعداً موقع صاحب الخطاب لكي تتهافت العلاقة التراتبية بين الذات والآخر، أي العلاقة المكونة لكل خطاب أنثروبولوجي. ففي مثل هذه السوسيولوجيات تبدو الإشارة إلى الآخر لا تشتغل إلا بهدف أن يدخر الباحث لنفسه جهد التساؤل حول وضعه هو بالذات ضمن الخطاب وحول الشروط التي تحصل داخلها ممارسته المخصوصة عليه، وتكون النتيجة هي غيبة الحركة الجدلية من علاقة الذات بالآخر وبروز تصور جامد للهوية المدرَكة كهوية متوحدة.

لنأخذ حالة نقد الاستشراق، وبخاصة صيغته الأكثر شهرة تلك التي أنشأها إدوارد سعيد (عام ١٩٨٠)(٦). على الرغم مما لإدوارد سعيد من فضل جلي في تبيان دور

(٥) لمزيد من الاطلاع حول إشكالية المقارنة والتراتب في الخطاب الأنثروبولوجي، انظر:

Mondher Kilani, «La France et le voile islamique: Universalisme, comparaison, hiérarchie,» *Revue de théologie et de philosophie* (1993).

(٦) Edward Said, *L'Orientalisme: L'Orient créé par l'occident*, traduit par Catherine Malamoud (Paris: Seuil, 1978; 1980).

الذات الفاعلة في الخطاب الذي يسري داخل ما تنتجه النخب الغربية العالمة حول الشرق منذ القرن الثامن عشر، وعلى الرغم أيضاً من فضله في تقويم أثرها سواء في مستوى الأفكار أو في مستوى التطبيق، فإن نقد إدوارد سعيد يتبنى في نهاية المطاف «مانويّة» الخطاب الذي هو بصدد تفنيده، أي يتبنى نزعته الانشطارية. وفعلاً تنكر رؤية إدوارد سعيد على شتى الإنتاجات الاستشراقية كل استقلالية، وغالباً ما تتوخى تأويلاً أحادي المعنى، فتحبسها داخل حقل الهيمنة الغربية، وتستنتج من هذه الخاصية التأسيسية تبعية الإنتاج الاستشراقي للاستعمار.

يساهم موقف كهذا في تشيؤ الآخر تشيّؤاً يبلغ حد أن يخترعه هو بدوره. فالآخر، أي الغربي، يسجن بدوره داخل ما يمكن تسميته على وجه المقارنة بـ «علم الاستغراب». لما يثبت إدوارد سعيد الطبيعة الأحادية المعنى للذات الغربية الفاعلة في تكوين الاستشراق (أي من دون أن يتساءل عن طبيعة هذه الذات، ولا عن مأتاها ولا لماذا وكيف بلغت ما بلغت من أهمية)، فإنه ينتهي إلى الالتحاق بالنزعة الاختزالية التي يطبقها الاستشراق، هذا الاستشراق الذي يجوهر الذات العربية والشرقية. وفي كلتا الحالتين لا يريد بعضهم أن يعترف بالسيرورة الجدلية التي هي في أصل صناعة الهويات.

يقوم موقف سعيد على خلل هائل، فلما ينفي من تصوره وجود أي علاقة متبادلة بين الذات والموضوع، مهما كانت هذه العلاقة إشكالية وظنيّة، فإنه يؤول إلى شلّ قدرة الموضوع على وضع الذات الفاعلة موضع السؤال، ويمنعه من أن يفرض عليه نماذج بديلة. والحال أن هذا الموقف يؤول بصاحبه إلى مأزق على المستوى المنهجي لأنه يزيل العلاقة الجدلية بين الذات والموضوع التي تسري داخل كل بناء اجتماعي وداخل كل مشروع فكري. فهل من اللازم أن نذكّر لمزيد الإقناع بالمثال الهيغلي، أي بجدلية السيد والخادم التي تريد لحقيقة الخادم الفعلية أن تُستمَد من حضور السيد كما تريد لحقيقة السيد الفعلية أن تُستمد من حضور الخادم؟ يمكننا أن نأخذ بهذا المبدأ الهيغلي لنقول بأنه يتوجب على الشرق أن يعترف أمام نفسه بأنه فاعل نشيط في بلورة صورته وهويته داخل الإنتاج الاستشراقي البارع. بمعنى آخر، ليس الأوروبي بالمسؤول وحده على قولبة الشرقي في قالب آخرية لا معنى لها إلا في حدود ذاتها، بل كان لا بد للأوروبي من أن يتواطأ معه الشرقي حتى ينشىء هذا الضرب من اغتراب الهوية.

لما تتوخى بعض النزعات السوسيولوجية العربية المعاصرة طريقة تنظيم البناء بحسب مقتضيات الهوية، فإنها تؤول عملياً إلى الربط مجدداً مع الاستشراق بعدما كانت تشنع به، ذلك أنها تساهم في تكليس الهوية وتولّد بدورها آخرية عربية في جوهرها (أو إسلامية). إن سوسيولوجيا كهذه، سواء قامت على مُسَلّمة قومية أو على مسلّمة طائفية، يعمل فكرها على منوال ما تعمل «المرآة» من أجل إدراك الموضع

الاستشراقي الذي تنقده وتفضحه. على هذا النحو نرى أن أولئك الذين ينقدون الاستشراق على أنه هو السبب الأصلي في بناء فضاء استشراقي وفي التخارج الجذري للعالم العربي أو الإسلامي، يريدون اليوم إعادة الاعتبار لهذه الفضاءات المغالية في تأكيد الاختلافات بتعلة أننا نحن الذين هذه المرة نقرر هذه الاختلافات. لقد وضعت الأنثروبولوجيا منذ مدة معينة هذا التصور الغالط للهوية موضع السؤال، وبيّنت أن الهوية ليست واحدة، وأن كل طرف يلتقي في جوانيته بالآخر دوماً. فحتى لئن كان كل طرف مهتماً بنفسه ومنكباً على مشكلاته المخصوصة، فليس بإمكانه أن يتغلب عليها إلا إذا ما أولى في الوقت نفسه اهتماماً لمشكل الآخر. تحثنا هذه المقاربة على ألا نعزل ما هو «خصوصي» في مجتمع ما، أو في ثقافة ما، عن التيار الكوني أو العالمي الذي ينساق ضمنه.

أن نرفض أن الآخر حاضر في ذاتنا، وأن الهوية تنبني على التفاعل بين الاثنين يؤول بنا إلى تعتيم البعد الأبيستيمولوجي الذي تقوم عليه مقاربة العلوم الاجتماعية: وتتمثل هذه المقاربة في الأخذ بالمرجعية الكونية والبحث كيف علينا أن نحقق داخلها تمفصل العلاقة التراتبية بين الذات والآخر، بين المركز والتخوم، بين الملاحِظ والملحوظ، تمفصلاً نحققه بطريقة واعية ونقدية. إن توضيح مختلف المواقع التي تؤسس العلاقة الأنثروبولوجية واحتلالها هما اللذان يمنحان الباحث فرصة مجاوزة النزعة الأصولية المغالية في الهوية، وفرصة المروق من مأزق علم اجتماع قومي أو أنثروبولوجيا قومية.

الفصل الرابع

العنصرية: منطق الإقصاء العام

جاك ماهو[*]

- ١ -

كيف نسمي الناس؟ إن المرء الذي ما يزال يعير انتباهاً ولو قليلاً لأسلوب تحرير الأحداث المتفرقة في الصحف، سيجد أنه من المفيد أن يقرأ الأسلوب الذي به ينعت أولئك الناس الذين يحف بهم أمر ما: «رجل شمال أفريقي يطعن واحداً من أهل ديانته»؛ «امرأة في العقد الخامس من عمرها تنتحر في الميترو»؛ «عصابة من الشبان قامت بسرقة سيارات»؛ . . . إلخ. إن الألفاظ المستعملة هنا ليست بريئة. يجب أن نلاحظ في البداية أن هذه الألفاظ تثبّت الصورة النهائية لهذا الفرد، والحال أنه الفاعل العابر لفعل مرحلي قبل أن يختفي إلى الأبد ويدخل طي النسيان اليومي: إننا لن نكون قد عرفنا عن تلك المرأة التي انتحرت إلا صنف عمرها. وبالمقابل فإن اللفظ البارز يطمس عدداً آخر من الصفات التي بها يمكن إمكاناً تاماً تعريف الفرد: إننا لا نعرف كم هو عمر الشمال أفريقي. ومع ذلك فإن الربط بين بعض الحدود يلج بنا إلى منطق مدهش مهما بدا طبيعياً خلال القراءة: فأن يكون المرء من شمال أفريقيا، هذا ما تقدمه الصحيفة أنه عين الانتماء لديانة ما. زد على ذلك أن وتيرة الألفاظ المستعملة وأصنافها لها علاقة متيقنة بعمل الأطراف الفاعلة التي يأتي ذكرها: فالجريمة الشنعاء يكون فاعلوها عادة أفراداً يوصفون بالإنتماء العرقي؛ والحديث عن الغش يستحضر «المهن»؛ والعنف يكون من عمل «الشبان». إن ترداد الألفاظ يجيز لنا أن نكشف، خلف

(*) باحث في المركز الوطني للبحث العلمي (CNRS) - باريس.

التداعيات المتلاعبة، عن الأيديولوجيا الكامنة وراء متن الخطاب الذي نعالجه وعمّا يشكله، أي عن نظرية المعرفة التي للخطاب، وعن المجموع المنطقي والسيكولوجي الذي يحصل تصور الأفراد انطلاقاً منه، أي عن العلم «العامي» الذي تكفل العلم «الشريف»، وهو علم علماء النفس وعلماء الاجتماع، باستعراضه.

ثمة علاقة فعلاً بين الألفاظ المستعملة وبين الفعل المنطوق به؛ فلكل فعل محدد يتم اختيار ألفاظ محددة. إن لفي التسمية إعلاناً عن تفسير ما. فالقول بأن عصابة من الشبان تسرق الدراجات النارية يعني القول بأن الشباب متضمن داخل السرقة، أو بأن السرقة تُعلَّل بوجود الشباب في أقصى الحالات. وعندما لا يكون الأمر كذلك نجد ألفاظاً أخرى تحيلنا بالوتيرة نفسها على أصناف العمر بصدد أفعال أخرى. ولكننا لا نجد البتة في أي مقام آخر عبارات من نوع «عصابة من الكهول» (تسرق بنكاً، . . . إلخ). ذلك هو غياب المصادفة في تسمية الأفراد؛ وذلك هو المنطق المضمر في تنظيم هذه التسمية؛ وذلك هو إدراج كل خصوصية داخل العمومية تمثل آنياً في ذهن من يقوم بالتسمية ـ ولكن ليست أية عمومية؛ وذلك هو أيضاً اختزال التنوع اللامتناهي للفرد في بضعة طبائع تبقى دائماً هي هي، فتربطه إلى طبقة ما ربطاً نهائياً، وتصنفه تصنيفاً يكون استهجانياً في العادة؛ وباختصار إن لفي كل ذلك عوامل ومرتكزات التجريد الحقوقي، الذي يمكن تسميته بالعنصرية.

يجب القول هنا إننا نجد أنفسنا، في أثناء هذا الشرط، ملزمين بـ «تصفية بعض الحسابات» مع «تحليل المضمون». فليسمح لنا بهذا الاستطراد القصير.

ـ ٢ ـ

يوجد لدى علماء النفس وعلماء الاجتماع تمرين على القراءة يسمى بتحليل المضمون. وشغلهم في هذا المضمار هو الاستعاضة من الكلام العادي الذي يعبر الناس بواسطته بخطاب متفقه في العلم، مفاده التوجه بنبرة جادة إلى جمهور من المختارين بتفسير ما يريد الغير قوله؛ تفسيراً يختزل كلام الغير في مجرد سند يساعد على الشرح؛ انه تفسير ينعت خطاب عامة الناس بالخطاب المبهم وينعت خطاب شارح الطلاسم بالخطاب الواضح. على هذا النحو يمنح تحليل المضمون نفسه الحق في أن يقول للعارفين به من العلماء ما أراد الآخر قوله. في هذه الحالة سيكون من البداهة أن ينصّب المحلل نفسه، بمقتضى أمر يوقعه بنفسه، شيخاً يفتي في دلالة كل نص من النصوص. هذا هو «محلل المضمون»؛ فهو الوحيد الذي يعرف ماذا أراد أن يقول الشخص الذي كتب أو تكلم.

لقد تجلت هذه الإمبريالية التأويلية (الهرمونطيقية) في جميع أصناف الوثوقية (الدغمائية). كان عليه بالضرورة أن يقيم نسقاً من التأويلات التربيعية، بل وحتى التأويلات التكعيبية، تلك التي تتمثل في تأويل صاحب التأويل إلى ما لا نهاية. وليس ممكناً الخروج من المتاهة إلا إذا ما حددنا ـ عن طريق التواضع ـ علم مسلمات

(اكسيوماتيك) يقيم حدوداً لهذا التضخم ويرسم لنا ما نحن بصدد البحث عنه في النص الذي سنقرأه ويدلنا على اللغة التي يترجم إليها النص. معنى ذلك أنه هناك دائماً نظرية تكمن وراء نسق التحليل الذي ينتقي الوقائع ويرتبها ويمنحها معناها. فلنقل بأنه لا يوجد تحليل للمضمون يكون ساذجاً بريئاً، بقدر ما لا يوجد أيضاً منهج لكل المجالات يمنحنا مفتاحاً سحرياً لتفكيك رموز كل نص.

إن علماء النفس، وعلماء التحليل النفسي على وجه التوسع، متفوقون في شد نظريتهم ونسق تأويلهم ومنهجهم بعضها إلى بعض شداً متيناً. فالأمر عندهم يتعلق بـ «ما هو عميق» مقارنة بـ «السطح»، ذلك أن ما هو عميق يكون خفياً مضمراً في حين يكون السطح جلياً. إن النزعة الاعتباطية الظاهرة في التحليل السيكولوجي (وهو تحليل يبحث في داخل الخطاب عن «موضوعات» يتم الربط بينها بواسطة خيط من المنطق اللاشعوري) مأتاه أنه سرعان ما يحصل العثور على الحدود ذات الدلالة حالما يبدأ البحث عنها، بغية أن تُستخلص منها الحجج حتى ولو أدى ذلك إلى إغفال حدود أخرى تعتبر غير ذات دلالة لأنها تقع خارج حقل البحث. إننا ندرك هنا بشيء من السهولة منطق «تحصيل الحاصل» الذي يطبع هذه الطريقة: يكون الحد (أو اللفظ) المصطفى حداً دالاً لأنه يجد موقعه المناسب في النظرية التي تمنحه دلالته؛ أو بالأحرى يكتسب عمقه من أسلوب الهديل المريح الذي تتوخاه النظرية عندما تصبغ على كل عنصر تقوم بتحليله صفة العنصر الذي كشف عنه المنهج ووضحه. النظرية والمنهج شريكان متواطئان ومختاتلان؛ فالمنهج ليس صالحاً إلا على نسبة الحقل الذي تعيّنه له النظرية. تزعم النظرية أنها تستند إلى منهج يدّعي لنفسه الحياد، ولكنه منهج أقام أسسه، بطريقة لبقة، مستعملاً مواد بناء شبيهة بتلك التي تستخدمها النظرية. إن التأويل بما هو تتويج للنسق يعزز التحليل والنظرية في الوقت ذاته. وماذا عساه يفعل غير ذلك؟ فلما كان الأمر يعني مطاردة «النوايا» العنصرية لن يكون في وسعنا إذن سوى أن نستصلح علم النفس ونجدده. إن ما يُطلب منا هو أن نمنح ثقتنا عندما يُعرض علينا تأويل من التأويلات. وربما تكون غالبية هذه التأويلات مقنعة شريطة أن نسلّم ببسيكولوجيا الأعماق أين نجد أن المسكوت عنه يفيد بـ «ما كان يراد قوله»، في حين يكون «ما قيل» واضحاً بذاته بالطبع. أما الإنكار فيكون، بالتأكيد، الشكل الأقصى للإثبات. إن جميع الأشباح تشير إلى الموجود. فما العمل، في هذه الحالة، عندما نريد فعلاً أن ننفي شيئاً ما؟

- ٣ -

في الحقيقة ولكن من منظور منطقي فقط، عندما يظهر في قضية ما موضوع نقرر أنه محل المعالجة ويكون مقترناً بفاعل الفعل، تنبسط أمامنا ثلاث إمكانات:

أ/أ: أي المقابلة بين حدين متماثلين بصدد عبارات منطوقة. ومثال ذلك: يهود فرنسا (لهم هذه الخاصية المعينة)/يهود روسيا (ليست لهم هذه الخاصية).

أ/ب: حدان ليست بينهما علاقات: اليهود وأطباء الأسنان.

أ/ج أو /أ/أ: ثمة اليهود الذين يتصفون بمميزات ما، وثمة الآخرون الذين لا يكتسبون هذه المميزات ولكنهم يكتسبون مميزات أخرى تجيز احتمالاً تمييزهم بسمات أخرى. من هنا يتأتى النفي البسيط الذي بمقتضاه نثبت أن الآخرين هم فقط أولئك الذين تنعدم فيهم طبائع اليهود، من دون أن يكون في مقدورنا أن نقول شيئاً في خصوصيتهم كمجموعة.

بيد أن الظاهر حقاً هو أن العنصرية طريقة في التفكير لها حصراً شكلان لا غير: إما الشكل أ/ج أو الشكل أ/أ. ونلاحظ أن أصناف الأقليات هي التي تكون موضوعاً للتسمية والمناداة، على خلاف رديفها التكميلي الذي لا يُسمّى. على هذا النحو نسمي «الأطفال» و«السود» و«النساء» و«الأجانب» و«اليهود» و«الصفر»، ولا نسمّي أبداً «الكبار» و«البيض» و«المسيحيين» و«الرجال»... إلخ.

إن هذا المشكل لعلى قدر من الأهمية. فبيان كيف يعمل الفكر العنصري يعني أيضاً بيان كيف يعمل الفكر غير العنصري. إن الفكر غير العنصري لا يتضح في التحليل الأخير إلا بتبيان ما يلي:

١ ـ انه توجد وجوداً شائعاً تقابلات من نوع أ/ج أو أ/أ يكون فيها المسمًّى هو الأغلبية.

٢ ـ انه توجد أيضاً، كما سبق قوله، تقابلات من نوع أ/ب.

٣ ـ ان نظام التسمية هذا يعمل إن قليلاً أو كثيراً بالطريقة نفسها التي يعمل بها النظام العنصري. أن يتحكم المرء في الحجة يعني أنه يقدم حجة على انعدام أية حجة مضادة.

على هذا النحو قام منطق تضمين المعاني، وبالتالي منطق العبارات، ذلك الذي يتبع منهج تحليل المضمون الذي يصرح بالمعاني المضمرة. وبالمقابل لا يقدم لنا هذا المنطق قواعد اللغة غير العنصرية وتراكيبها: فهل لهذه اللغة معان أخرى مضمرة أم هي معدومة منها؟ هل أن اللغة غير العنصرية لا تكون إلا جلية؟ إن الطريقة الوحيدة لمعرفة الجواب هو تكوين منطق توسعي، خال من تضمين المعاني (Connotation) ويقوم على الحدود البينة والصريحة، أي من دون إعادة تركيب لنحو ضمني، بل بواسطة سلسلة من الروابط البسيطة. آنذاك يمكن أن يظهر القول إن «السيد لازار، صاحب بنك باريسي» ليس من الإنكار ما يزيد على القول «دبون مغن باريسي».

ـ ٤ ـ

تبدو العنصرية في آخر الأمر بما هي نمط من أنماط التصنيف الشعبي ذات قرابة متينة بعلم التصنيف الذي للعلماء، وهو الشهير لدى علماء الاجتماع والمنعوت

بالتيبولوجيا (علم الأصناف البشرية). وأعني بالعنصري كل فكر يستخدم، بدلاً من المنطق التوسعي، منطق المعاني الشاملة الذي يعمل بحسب تضمين المعاني. فمن بين الصفات الكثيرة التي يمكن أن تلحق بالفرد، ومن بين طبائعه المتنوعة تنوعاً لا متناهياً، ينتقي العنصري البعضَ منها، أي ما يبدو له دالاً على اتصال الفرد بالنمط الأصلي وعلى مشاركته في خصائصه، هذا النمط الأمثل والمكتمل الذي يعد من سلالة الموجود المتحقق بذاته عند أرسطو. ولم يحصل انتقاء هذه السمات والاعتراف بها إلا لأنها سمات مكوِّنة للنمط كأحسن ما يكون التكوين. وبالمقابل فإن لهذه المشاركة في النمط فضل ترسيخ سيادة السمات في الفرد وفضل تثبيت وجودها فيه وجوداً مطلقاً لا يقبل غيرها من السمات. إنها تجعل من الإنسان المتكاثر والمتنوع يهودياً أو عاملاً أو امرأة. إن الفكرة «الأصلية» («الصورة» بالمعنى الفلسفي) هي التي تنتقي هذه السمات وهي بدورها تعتمد على وجود السمات. فلا شك البتة في أن العنصريين إذا بحثوا لأنفسهم عن أسلاف فلاسفة لأحسوا بانجذاب نحو دونس سكوت، الفيلسوف الواقعي الشهير. إن ما يزعج أكثر هو أن التيبولوجيا، وقد صارت طريقة شائعة من هنا فصاعداً، لا تقوم بشيء آخر سوى أن ننتقي سمات على أنها سمات مكونة للأصناف، وبمقتضاها يُصنَّف أفراد مجموعة ما تِبْعاً لحضور أو غياب ما يحملون من سمات. هذا ما يقود إلى تعيين أصناف فرعية كثيرة بقدر ما توجد فيها أو تنعدم السمات المعنية. وبالتبعية، فالسمات هي التي تكون مصدراً ومبرراً للانشطارات بين الأصناف الفرعية. غير أن عالم التصنيف (التيبولوجي) لا يسائل نفسه قط، أجل إنه لا يسائل نفسه قط، عما إذا كانت المجموعة التي يعالجها بالدرس مبررة تبريراً مرضياً أم لا: إنه يتناول المجموعة كمعطى ثابت بغية أن يستنبط منه الطبائع استنباطاً مجرداً. ولكن من بين جميع الطبائع المجردة يكون أضعفها تبريراً وأكثرها حمقاً هو الطبع الذي يسم المجموعة ويكونها. أن يجد المرء سمات مميزة يحملها على اليهودي وأن يتعرف عليها عند هذا اليهودي بعينه، يعني أنه يسلم مسبقاً بأنه توجد مجموعة يهود لها من الصفات المتشخِّصَة ما بإمكانها أن تكون صفات مجردة. إن جميع التيبولوجيات الاجتماعية تعمل بمثل هذه الطريقة، فهي تعزل الخاصية الأصيلة التي تحملها على ركام ما في صنف معين وتسمها بميسم المعطى الطبيعي؛ وهو ما يجيز لها أن تتجنب العثور لدى ركام آخر على جملة من التشابهات والاختلافات. فإذا ما كان أنْفٌ بعينه أنفاً يهودياً، فمن البديهي أننا سنجد عند أفراد المجموعة أنوفاً يهودية. ولكننا لن نعلم أبداً ما إذا كان هذا الأنف يوجد أو لا يوجد عند غير اليهود من الناس. يعرف الواحد منا أنه يوجد أناس عنصريون ويحصي الخاصيات المميزة لكلامهم، ولكنه لا يتفطن إلى أن غياب هذه الخاصيات يحدد أيضاً مجموعة بشرية مخالفة ما تزال باقية على قيد الوجود. صحيح أن العنصرية في كل مكان؛ ولكن ما عساها تكون مقولة التصور هذه التي تفيد بأنه ليس ممكناً لنا أن نفكر في الفردية من دون أن نقرنها بالعمومية؟

الفصل الخامس

الآخر أو الجانب الملعون

أسماء العريف بياتريكس(*)

بعض الصور النمطية الأصلية(١)

معلوم أن الصور والرموز سابقة عند الكائن البشري على كلّ تشريط تاريخي، وعلى كل ملكة عاقلة؛ ولكن هل نحتاج إلى أعلام التحليل النفسي والأنثروبولوجيا لنكتسب هذه المعرفة؟ إذا رجعنا إلى يونغ ألفينا أن الرموز لا يحددها فقط إدراكنا للطبيعة ووتائرها، بل هي وثيقة الصلة أيضاً بحياة الروح الإنساني بما هي كذلك. ربما يكون الدماغ البشري مسكوناً بصور هي هي على الدوام في كل مكان وزمان.

ما انفكت الفرضية التي صاغها يونغ حول وجود لاوعي جمعي تلقى مزيد التقصي والتوكيد لدى علماء النفس الذين يعالجون الأعماق البشرية ولدى مؤرخي الأديان. إن هذا الاكتشاف، وهو اكتشاف لا يمكن أن يُتهم بكونه طبيعاني، له فضل في تبيان خلود «الأصول القديمة» التي لا تعني شيئاً آخر سوى الجوهر المقوّم للإنسانية الأمّ، على الرغم من تنوع المسارات التاريخية، ومن التناقضات الأيديولوجية، زمن تباين الأساليب الثقافية.

(*) باحثة تونسية ـ باريس.

(١) مكنتني بحوث مارسيا إلياد، مؤرخ الديانات، وأعمال جيلبار ديران، مكتشف المخيال، مدى أهمية هذين الاختصاصين اللذين إن أدمجا الفلسفة وعلم النفس والتاريخ في منظورهما أجازا تجديد التفكير السوسيولوجي حول المسائل الحاسمة.

يقول مرسيا إلياد إن «الأساطير تنحطّ وإن الرموز تدخل طيّ الزمن والعلمنة، ولكنها لا تزول أبداً حتى في أشد الحضارات ميلاً إلى الوضعية»(٢). وثمة بعض الصور الأبدية والنمطية الأصلية ما تزال إلى حد الآن تجيز لنا الولوج في زمن الإنسانية اللاتاريخي، على نحو ما تفعل تلك الصور التي تتضمن معاني التعالي والمركز والجنة والجحيم.

وانطلاقاً من هذه المعاينة أردنا لأنفسنا ـ في هذه المساهمة المتواضعة حول صورة الآخر من منظور متعدد التخصصات ـ العودة إلى الأنماط الأصلية لكي نفهم كيف أنها تصوغ رؤانا للآخر بحسب الوضع التاريخي المعيش؛ فإنْ هي فُهمت على أحسن وجه أمكنها كسر الطوق الضيق الذي يسجن الثقافات، وإحياء النزعة الإنسانية المتلاشية والمكبوتة داخل الهويات المنطوية على نفسها والتي تقعمها الميولات إلى القوة والثأر والأيديولوجيا... إلخ.

الكوسموغونيا الدينية وصورة الآخر

صحيح أن صورة الآخر تُشيّد دائماً على ميدان التاريخ، ولكنها تشيد انطلاقاً من أنماط أصلية عابرة للتاريخ هي التي تؤسس مخيالنا الإنساني.

ينزع الإنسان حيثما كان إلى إدراك العالم المحدود الذي يحيا داخله على أنه فضاء تسود خارجه قوى الظلام الغاشمة وقوى الفوضى والسديم. ولذلك نرى العالم الذي يأنسه الإنسان يحتل مركز الكون ويحتل محوره متحصناً وراء قلاعه الحقيقية أو الموهومة. وتنبع فكرة المركز من تصور تقديسي وغير هندسي للكون (كوسموس). وفي الواقع، تحيلنا نمطية المركز الأصلية إلى البعد التراسندانتالي للإنسان (قبليّته المتعالية)، لكون هذا الإنسان يبحث دائماً عن الصعود إلى السماء انطلاقاً من مركز أو من دعامة رئيسية أو من سلّم ليمكنه مخاطبة الآلهة. غير أن العالم، وقد عاد مركزاً مؤنساً بعد تحريره من قوى الظلام ومن سديم الجن والأموات، يظل مع ذلك مهدداً بتلك القوى التي أزاحها جانباً. إن السقوط مجدداً في السديم والعماء ما يزال كامناً وجائزاً في حيز الفضاء المأهول سواء لمّا يعمد الناس إلى تجاوز القواعد الجارية، أو لعدم القدرة على التحكم في المناطق المارقة عن النفوذ، أو عندما تقتحم الفضاء الذي لنا هيئة غريبة، فتثير فيه عدم الاستقرار. إن ترسيمة الفضاء المحكومُ أمرُه والمسطرةُ حدودُه بما هو كون واضح المعالم تترصده القوى المعادية، لا تنفيها البتة حقيقة أنه لا يوجد مجتمع مهما كان يمكنه العيش في بوتقة مغلقة، وأن كل المجتمعات تنتهي طوعاً أو كرهاً إلى قبول الغزاة الأجانب أو إلى استيعابهم داخلها. وفي الواقع، كان

(٢) Mircea Eliade, *Images et symboles* (Paris: Gallimard, 1981), p. 31.

من شأن الانتصارات الباهرة التي أحرزها الفاتحون والغزاة الذين نجحوا بتشييد الممالك أن وجدت دائماً في المجتمعات المغلوبة تفسيراً يرى فيها انقطاعاً مأساوياً في صلب النظام الاجتماعي، وسقوطاً جديداً في السديم الأول؛ لذلك فإن خلاص المجتمعات المغلوبة من هذا السديم وإقامة النظام من جديد هما الكفيلان وحدهما بحثها على قبول القوة الدخيلة على أنها رسول بُعث من السماء.

إن السقوط في السديم، وقد يكون أحياناً محل تخييل مقصود، يبقى مع ذلك ملتصقاً بفكرة أو بصورة الفوضى أكثر منه بالعنصر البشري الذي أحدثه. لذلك نتبين أنه لا وجود للحقد في الأساطير القديمة.

بيد أننا لسنا هنا في حاجة إلى الاستطراد كثيراً في الحديث عن هذه الصورة النمطية والأصلية للكون حتى ندرك مدى استمرارها قيد الحياة في العالم الحديث، وكيف أنها تفضل السكون بين قسمات الخصم. يكفينا من أجل ذلك أن نفكر هنيهة في النعوت التي نكيلها لعدونا لنعثر على مجموعة من الصور المتصلة بالسديم وبالظلمات وبالقوى الشريرة التي تهدد الكون بالعصف به ليعود إلى طور الفناء المترجرج الذي لا شكل له. إن المخيال الإنساني مسكون بالكوارث: وما صور «المسيح الدجال» ومعتقدات «الجاهلية» و«هاجوج وماجوج» إلا أمثلة عن هذه الكوارث.

غير أن الإنسانية لم تعش فقط تجربة الخوف من الكوارث الكونية أو نبذ البربري المعكر للنظام، وإنما عاشت أيضاً الحلم باستعادة الفردوس المفقود. على هذا الصعيد يأتي نمط أصلي وأبدي تناقلته الأديان التوحيدية الثلاثة، بل وتناقلته أيضاً الأيديولوجيات ذات المنحى العلماني.

لقد اعتنت جميع الأساطير بأصل العالم؛ وحتى وإن لم توله جميعها المرتبة الأولى فإنها بالمقابل ألهمت الحلم بحالة من السكون والسعادة التامة. وقد تختلف طرق البحث عن هذه السعادة من تجربة تاريخية إلى أخرى ومن أسلوب في الثقافة إلى آخر، ولكن لا يلزم أن يحجب هذا الاختلاف عنّا وجود نمط أصلي كانت تجسده حالة من النعيم التام. لقد رأت النزعة الروحانية الهندية أن بلوغ هذا النمط الفردوسي الأصلي يكمن في تحررها من دورة العذاب التي بمقتضاها تتناسخ الأرواح؛ أما «الكوسموغونية» القديمة للدايكس (شمال شرق ماليزيا حالياً) فرأته في العودة إلى الحالة الأولى السابقة على خلق العالم؛ والديانات المحفوظة رأته في العودة إلى الجنة، أي العودة إلى الوضع الأمثل السابق على السقوط، ورأته المذاهب الصوفية في الاتحاد بالذات الربانية؛ ورأته الأيديولوجيات العلمانية في زوال التناقضات.

إن الأبدية التي تتصف بها صورة الجنة هي التي تفسر لماذا تعيش البشرية في أكثر عهودها حداثة، أي في عهد انتصار الرأسمالية والعلموية، الحلم بجنة على الأرض أو حتى بموطن صغير من العالم يذكرها بأصولها البعيدة. تكشف أسطورة

«الطيّب المتوحش»، بل حتى تطور الدراسات الإثنولوجية يكشف هو أيضاً، عن التعطش إلى العثور على زمن ما قبل التاريخ.

يمكن للآخر على اختلاف كينونته واختلاف ظاهره أن يستقطب الرغبات الدفينة والصور النمطية الأصلية المكبوتة. إن عالم الصناعة والكدح قد أسقط على أدبه وعلى فنه صورة مجلّلة عن تخوم بعيدة آهلة ببشر سعداء وأحرار. عثرت صورة الجنة، لأمد طويل، على موطن تحققها في الأقاليم الغريبة التي تحفل بها الجزر الخيالية، وفي عراء الرجال والنساء، وفي جمالهم، وفي كسلهم الفردوسي.

والغرب ذاته كان يحلم بالشرق، أي بشرقه هو، قبل أن يناصبه العداء. والعكس صحيح أيضاً. فلماذا تصير صورة الآخر مدعاة للنفور بعد أن كانت ذات جاذبية غرائبية، بل وبعد أن كانت صورة مثلى؟

ربما نجد إجابة أولى في انزياح الكوسموغونية تدريجياً من كوسموغونية دينية إلى كوسموغونية سياسية.

الكوسموغونية السياسية وإدراك الآخر

إنه الحلم السياسي الديني بالقوة هو الذي يدفع دائماً الإنسان إلى أن يتموقع في مركز الكون ليبدأ في صعوده صوب الحقيقة المطلقة. ومن اليسير على الكوسموغونية الدينية أن تنتقل إلى كوسموغونية سياسية. انطلاقاً من هذا النمط الأصلي المعراجي تفطن الغرب المسيحي، شأنه في ذلك شأن الشرق الإسلامي في عهد أمجاده، إلى أنهما بمثابة القلب وسط العالم. ولقد قدم لنا هيغل الصياغة الفلسفية الأكمل لهذا النمط الأصلي بأن أحال أمام محكمة التاريخ مختلف المساهمات الحضارية التي ميزت مسار الروح الكوني.

ويبدو أن الانزياح من المجال الديني إلى المجال السياسي كان مصحوباً بترسيخ بعض الصور ودحر صور أخرى. لكن هذا الانتقاء الاعتباطي للصور ـ علماً أن التوفيق بينها هو وحده الكفيل بتأمين توازن النفسية البشرية ـ لا يقرر مسبقاً مَن مِن الناس سيكون له موقع السيطرة، ومن منهم سيكون له موقع التابع. فكلما كان هناك توجيه أو انتقاء أو كبت للصور المتنافسة والمتضادة ألفينا أنفسنا محرومين من جزء من ذواتنا. لنفحص أكثر هذا التوكيد قبل أن نستخلص منه النتائج المتصلة بصورة الآخر. يرى جيلبار دوران أنه بإمكاننا أن نتبيّن عبر مجموعة الصور المتجاورة التي تنظم مخيالنا نظامين اثنين من الصور: نظام نهاري، ونظام ليلي. فأما النظام الأول (النهاري)، فيجمع كل الصور الرامزة إلى القوة والسلطان مثل الصولجان والسيف. ويشهد الشكل الأفقي لهذا النظام على الافتتان بالصعود والتسلط والسيادة. يسبح النظام النهاري لمخيالنا في نور ساطع خالص ويطمح إلى التفوق: الانتصار على الموت والتمرد على القدر. هكذا يتغلب

زيوس على كرونوس، وهكذا يرفض بروميثيوس الانصياع لمشيئة الضرورة. ومن صفات النظام النهاري البطولةُ، ووحدانية الإله، والدفاع عن نقيض الأطروحة، والمثالية، والعقلانية، والتجريد. النظام النهاري نظام ذكوري يتهاوى صوب السكيزوفرينيا إنْ لم يعدّل كفته النظامُ الأنثوي المضاد له، أي النظام الليلي(٣).

أما النظام الليلي للمخيال، فإنه يشمل الصور المعبرة عن الألفة الحميمة. في هذا النظام لن «نبحث عن الترياق الشافي من عوائد الدهر في المستوى المتعالي عن الإنسان ولا في حقل الماهيات الخالص، بل في دفء الألفة وطمأنينتها»(٤). يتخلص النظام الليلي من العقلية الانفصالية ومن التفكير بمقتضى نقيض الأطروحة: نقاوة/ كدورة، نهار/ليل، صعود/ سقوط... إلخ. داخل النظام الليلي تحتجب جميع صور النظام النهاري، فلا نعود نلمح منها إلا بصيصها الضعيف، فالسقوط يصير نزولاً، والليل يصير راحة وسكوناً بين أحضان الأمّ. يُعاد للأنوثة اعتبارها في صورة أرض وليل. ويسبح النظام الليلي في تناغم الألوان المريحة، وينبذ نقيض الأطروحة كما ينبذ الفصل والانشطار. إنه نظام أليف حميمي وصوفي وحلولي.

صار من الممكن انطلاقاً من هذين النظامين للمخيال أن نفحص كيف أدرك الغرب «شرقه» وتصوره، بل وتخيله. والعكس صحيح أيضاً. وتبدو صورة الآخر عبر تنوعها الكثير مرتبطة أشد الارتباط بالتوازن وبعدم التوازن بين هذين النظامين. لذلك يمكننا القول إن الآخر هو الذي يكشف لنا عن أنفسنا. ففي ما نتناول عبر هذه الرابطة أو نرفض من أشياء لا ندرك واقع الآخر بقدر ما ندرك واقعنا نحن.

الآخر في المخيال

بيّن تياري هانتش في كتابه **الشرق الخيالي**(٥) كيف أن الانشطار «شرق/ غرب» الذي تقرر فقط في نهاية القرن الخامس عشر تمّ إسقاطه على العصر القديم الذي لم يعش هذا الانشطار بما هو كذلك. يرى هانتش أن الشرق عبارة عن اختراع غربي تنبع صيغه المختلفة والمتعاقبة من المراحل البطيئة التي مر بها ميلاد الغرب ومرّ بها وعيه بذاته. ويجوز لصيغ الاختراع هذه التي تتنوع وتتناقض من ظرف تاريخي وسياسي إلى آخر، أن تُدرَك على مستوى نظام الصورة. والجدير بالملاحظة هو أن تصور الشرق ـ هذا إنْ كان هناك تصور واحد على وجه الافتراض ـ ملتصق التصاقاً حميماً بما

---

(٣) Gilbert Durand, *Structures anthropologiques de l'imaginaire: Introduction à l'archétypologie générale*, 10ème éd. ([Paris]: Dunod, [1985], ©1984), pp. 137 et seq.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢١٩ ـ ٢٢٠.

(٥) Thierry Hentsch, *L'Orient imaginaire: La Vision politique occidentale de l'est méditerranéen* (Paris: Seuil, 1988).

يحدث في عالم الذات أكثر منه بما يحدث في عالم الآخر. لقد انتقل الغرب كما أشرنا آنفاً من كوسموغونية دينية إلى كوسموغونية سياسية. وكانت هذه النقلة مشروطة بشروط تاريخية ومصحوبة بجهد عقلاني رمى بجميع الخيالات وجميع الأساطير وجميع السلوكات التي تبرر هذه الخرافات في الزمن الخالي للأصول القديمة والبدائية. ومن اليسير علينا أن نتبين أن هذا الموقف العقلاني ينتمي إلى النظام النهاري، أي نظام نقيض الأطروحة والبطولة والسيطرة.

ولكن قبل أن يتكلس الغرب في حدوده الضيقة، وقبل أن يذهب ضحية الانطواء على الذات وجد في الشرق علاجه الشافي. إن انبثاق النزعة الرومنطيقية ـ والرومنطيقية هي مخيال يكاد يكون صوفياً بأتم معنى الكلمة، وتنتمي إلى النظام النهاري ـ جلب توازناً معيناً للنفس الغربية بأن وفر لها إمكانية الحلم والعيش في «البين البين» والعثور على الجزء المكبوت والمدحور من ذاتها في الشرق الذي أصبغت عليه صبغة روحانية. ليس من المصادفة إذن أن يجد هانتش في القرن الثامن عشر الغربي رؤية معتدلة ومتزنة عن الشرق. وليس لهذا التوازن أية علاقة بالشرق ذاته، بل هو توازن داخل الغرب نفسه. ومع نهاية الحقبة الرومنطيقية سيعمد الغرب إلى لعن الجزء الذي يحمله في داخله. هكذا صار الشرق نقيض الطرح بعد أن كان ترياقاً للشفاء.

والآن كيف نظر الشرق إلى «غربه» عبر العصور، وإلى أيّ مدى حفز ضغط التاريخ على أن يسود في الشرق نظام من الصور بدلاً من آخر؟ ليس من الممكن أن نجيب هنا عن مثل هذا السؤال، لكن مما لا يمكن نكرانه هو أن الحضارة الإسلامية في عصرها الكلاسيكي سادها نوع من التوازن والاعتدال بين كلا النظامين المخياليّيْن مهما كان هذا التوازن هشّاً. ذلك أن التيار العقلاني والتيار الصوفي لم يعرفا في تلك الحضارة أرقى صيغهما وحسب، بل تلاقحا أيضاً تلاقحاً متبادلاً وثرياً. فعمر الخيّام، ذلك الشاعر الرائع، كان أيضاً رياضياً شهيراً، وكان فيلسوفاً وصوفياً. لكن الأنماط الأصلية، على اختلاف أصنافها، سرعان ما تهاوت في منحدر الانحطاط: هكذا ذبلت العقلانية وتحولت إلى سكولائية، وهكذا ذبل التصوف وتحول إلى تدجيل.

أما يقظة الشرق تحت وقع أقدام الحداثة ـ لكي نقصر حديثنا على هذه الحقبة فقط ـ فقد كانت مصحوبة في القرن التاسع عشر باهتمام جديد بالغرب، أي بالآخر بأتم معنى الكلمة. ولقد عبّر هذا الاهتمام عن نفسه في شتى النزعات الإصلاحية بالشرق، وكان على الجملة مشوباً بالإعجاب. ونلمح في هذا الاهتمام بحثاً عن الحوار والتكامل، كما تشهد على ذلك مواقف المصلحين مثل محمد عبده أو محمد إقبال. وتندرج شتى البعثات التي أرسلتها الحكومات الإسلامية إلى أوروبا من أجل فهم سر النجاح الغربي ـ شأنها شأن البعثات التي حصلت قبل بضعة قرون في الاتجاه المعاكس ـ في توجه يرمي إلى الانفتاح على بعد آخر من أبعاد الذات. ولما نرى المصلحين، أكانوا من رجال الدين أم من غيرهم، يرجعون إلى القرآن ليستلهموا منه

واجب التعلم والفهم والنهوض بالنفس والتحرر، فإنهم لا يعبرون في الحقيقة إلا عن تعطشهم إلى تحصيل ما يعوزهم من أمور. إن المصلحين المسلمين الذي قدموا عن أنفسهم الصور الأكثر اتزاناً، أي أولئك الذي تجنبوا في الآن معاً مواقف المديح والثلب، هم أنفسهم أولئك الذين قدموا عن الغرب المسيحي والعلموي الصورة الأثرى والأقل سطحية. وكان مالك بن نبي من بين هذه الشخصيات. لكن الاتجاه الإصلاحي لم يتشكل في حركة حضارية عميقة. ويجوز أن نتناقش لمعرفة من المذنب في هذا الفشل: هل هو المهيمن، أم المهيمَن عليه، أم هما الاثنان معاً؟ ولكن ليس في هذا السؤال يكمن المشكل. الأحرى بنا أن ننكب على فهم الأمور التي تتحكم في وقتنا الحاضر في مواقف الرفض المتبادل تجاه الآخر.

فالغرب من عليائه يتهم الشرقي بأنه متعصب وغير عقلاني. ولكن بتفحص الأمور عن قرب يجوز لنا الإقرار بأن الطرفين المتقابلين موجودان في الحرم نفسه، والحال أن الواسطة بينهما تمر دوماً عبر المغالاة في انتقاء الصور المتبادلة. إن المخيال الذي يحمله كلاهما مشدود إلى بنية الهيمنة ونقيضها، فيكون من المحال قيام تواصل بين كلا الوعييْن.

الشرق، أو الأشراق على اختلاف أنواعها، تغتاظ من علامات الوسم التي تلحقها وتتمرد عليها وتتحملها وترفضها في الآن معاً.

أمّا الدين، فبعد أن استخدِم سابقاً للانفتاح على الآخر واستقباله كجزء متمم للذات تحول في نهاية هذا القرن إلى كليّة مناقضة للآخر.

أن يحدد بعضهم اختلافه مع الآخر أو معارضته الانتقامية له ـ كلفه ذلك ما كلفه وبأي شكل كان ـ وأن يرغب في الوقت نفسه في كسب المعرفة التي يحوزها هذا الآخر، وأن يحسده على الموقع الذي يحظى به في العالم، هذا هو، على ما يبدو، موقف بعض الحركات السياسية الدينية. لا بد من قراءة خطاب هؤلاء الأفلاطونيين الجدد ومن تحليل أفعالهم لنرى كيف أن الطموح إلى القوة ورفض القدر هما اللذان يوجهان مخيال هذه الحركات صوب نقيض الأطروحة، أي صوب الفصل والفراق والتعالي والرجولة، وهي صفات لما تعمل عملها الكامل تلفظ، بل الأحرى تبتلع نظام الصور المعادي. عندها تكون النتيجة هي اختلال التوازن النفسي الذي يختزل الواقع في حدود الخطاب حول الواقع. لا يجوز لنا أن نلوم الشعوب على البحث عن مسالك ترتئي فيها خلاصها المادي والروحي، ولكن كل مغالاة في ذلك تدفع الشعوب ثمنها غالياً بالانزياح عن الواقع انزياحاً يسيء إلى القضية التي من أجلها تناضل. إن السكيزوفرينيا والانطوائية هما عاقبة كل مشروع مسعور لا ضابط له وغير إنساني يسعى إلى اجتثاث الإنسان من مطامحه أو من اندفاعاته المتضاربة والتأنيسية.

أما الغرب، فلئن تراجع عن غلوائه الانتصارية وعن نزعته الوضعية، فإن هذا

الموقف لم يتجاوز بعض الحلقات المثقفة. أما من منظور سياسي، ولا سيّما من منظور اجتماعي أوسع، فإن الغرب يظل سلطاناً جباراً وسيّداً رجوليّ النزعة ومتسلطاً. أما الخشية التي تنخره من إمكان زوال منزلته، فتدفعه أكثر إلى تعزيز عنفوانه الذكوري.

وتعتمل الآن داخل الغرب حركات يمينية وجه الغرابة فيها هو تشابهها مع الحركات التحريضية ذات النزعة الدينية السياسية الإسلامية الأكثر تطرفاً، من ناحية إيديولوجيتها، ولغتها الخرساء، ومغالاتها في الدعوة إلى انطواء الهوية وأسلوب عملها. إن وجه الشبه بين المتطرفين من كلا الجانبين يردّنا إلى التكلس نفسه القائم في نظام الصور عينه. ولذلك فإن الترياق ضد التطرف هو عينه هنا وهناك: **أن نستعيد المخيلة بتمامها وكمالها**. ومن الممكن للمخيّلة أن تستيقظ من سباتها باتصالها مع الآثار الكلاسيكية الكبرى التي يحفل بها تاريخ الإنسانية من كونفوشيوس إلى ابن عربي. لا يمكننا ذكر اسم ابن عربي - الذي يذكرنا بدوره بأسماء أخرى - من دون أن نعبر عن استيائنا من جهل المسلمين المطبق بكنوز الحكمة والرقة الروحية المغمورة في سراديب المكتبات وهم غافلون عنها.

في القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي، وقف السهروردي، الصوفي والفيلسوف، ضد الكون الأرسطي المحايث وأشاد بعالم الصور الأصلي «فرأى أن دراسة الطبيعة تقوم على تأويل الرموز الكوسمولوجية تأويلاً هرمونوطيقياً»(٦).

إن كانت الإنسانية لا تريد لنفسها أن تكون مبتورة وإنّما تامة الهيئة، وجب أن يكون في إمكانها التمتع بمخيلتها كاملة، وأن تستعيض من نقائصها بالاستلهام من الآخر إذا دعت الحاجة إلى ذلك. والحال أنه فقط عندما نكتشف أنه توجد قيمة إنسانية كونية تكف حينئذ الاختلافات عن كونها موانع أمام التواصل بين البشر لتصير أداة هذا التواصل.

نحو تواصل علماني وديني بين الأنماط الأصلية

ثمة، من حسن الحظ، حوار يدور منذ بعض الوقت (على الرغم من مواقف الإقصاء) لمعرفة ما إذا هناك إمكانية للتواصل مع الآخر من دون وضعه في وضع التابع أو التصغير من شأنه، وما هي وسائل هذا التواصل. فهل تكمن الوسيلة في العقل الاستدلالي؟ أم تراها في الإيمان الديني؟ ولكن من غير إقصاء هذه الوسيلة أو تلك لا بد من التوكيد على حدودهما. لا يوجد استدلال مهما كان وأيّاً كان صاحبه يستطيع أن يرغم الآخر على التسليم به، وأكثر من ذلك أن يرغمه على التسليم بنتائجه. وحتى

(٦) Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam* (Malaysia: [n. pb.], 1984), p. 341.

لو لم يكن الإيمان الديني في ذاته عائقاً أمام التواصل، فإنه يبقى عنصراً لا بدّ من تحريره من سلطان النزعة المغالية في التشبث بالهوية الذاتية. ومع ذلك، فإنه لا يجب أن نستخلص من ذلك فشلاً ما، فالتواصل الحقيقي لا يزال مشروعاً يجب تحقيقه ويكمن في العودة إلى «أصولنا القديمة» (Archaïsmes) وإلى إنسانيتنا البدائية المحفوظة في الصور والرموز. كتب مرسيا إلياد: «إن حضور الصور والرموز هو الذي يحفظ بقاء الثقافات «المتفتحة»: ففي كل ثقافة سواء كانت ثقافة أسترالية أو ثقافة أثينية، تكشف أوضاع الإنسان عن حدودها القصوى... تمثل الصور انفتاحات على عالم عابر للتاريخ... وبفضلها يمكن للتواصل بين المؤرخين أن يتحقق»[٧].

ومن الأمثلة الجيدة عن هذا التواصل العابر للثقافة وللتاريخ بواسطة الرموز والصور ما جعل لويس ماسينيون يكتشف الإيمان، فلنستمع إليه يقول: «تكفي إيماءة سريعة إلى الحلاج، جاءت في حواشي رباعيات الخيام تمدها يد ملتبسة، وتكفي حكمة عربية بسيطة على لسانه تراءت عبر فارسية العطار «الغابرة ذكراها»، ليرتد صوبي معنى الخطيئة، ثم الرغبة تنهشني، والنقاوة وقد قرئت على عتبة ربيع مصري. إني أحيّي من بعيد، وعيناي صاغرتان، هذا الوجه السامي [وجه الحلاج] المحتجب دوماً عني حتى في عرائه في محنة صلبه وقد اجتُثّت هامته من الأرض ورفعت وأغرقت في الدماء برمتها تمزقها جراح الموت التي غرستها فيها أظفار الغيرة من حب يفوق كل وصف ممكن»[٨].

حري بنا أن نلاحظ أن هذا المقطع الأدبي الجميل الذي به يعبر ماسينيون عن صعوده مجنحاً صوب التعالي لا علاقة له بتنصير الإسلام الذي اتّهمه به بعضهم[٩]. كل ما فعل ماسينيون من خلال هيئة شخص وصورة ورباعية، هو أنه ردّد الرجع لنمط ديني أصلي متعالٍ فوق السدود التي تقيمها ديانات الانطواء على الهوية.

إن الأنماط الأصلية أو الصور التي تنظم المخيال الإنساني موجودة في جميع الأديان. فعبر الصور والرموز بلّغ الإسلام والمسيحية رسالتهما إلى الإنسانية. إن رموز الصعود والتعالي رموز كونية حتى ولئن اختلفت مضامينها. فأن نشاهد شجرة الشامان أو صليب عيسى أو ناقة النبي، هو كأن نكون دائماً أمام انقطاع بين المستويات وأمام صعود نحو السماء. إن الإيمان الديني لن يُستصغر شأنه لمّا يعترف بكونية الأنماط الأصلية مثله في ذلك مثل الوعي العلماني.

---

(٧) Eliade, *Images et symboles*, pp. 229-230.

(٨) Louis Massignon, *La Passion de Husayn Ibn Mansūr Hallāj: Martyr mystique de l'Islam, exécuté à Bagdad le 26 mars 922: Etude d'histoire religieuse*, bibliothèque des idées ([Paris]: Gallimard, 1975), p. 30.

(٩) A. Khatibi, «Jacques Berque ou la saveur orientale,» *Les Temps modernes* (juin 1976).

عندما يقترح جاك بارك في كتابه **الشرق الثاني**(١٠) بأن نبني على أنقاض «الأشراق الأولى» «أشراقاً ثانية» وأن نجعل منها موطن حقيقة كانت «متوارية» ويجب الكشف عنها، فإن كل ما يفعله بيرك هو التعبير عن الرغبة في التخلص من الإقليمية الضيقة، ومن الاختناق داخل ثقافة معينة ومعطاة مهما كانت باهرة. وجب إذن ألا تبقى هذه الرغبة نابعة من جانب واحد.

(١٠) Jacques Berque, *L'Orient second,* les essais; 151 ([Paris]: Gallimard, [1970]).

الفصل السادس

الآخر: المفارقة الضرورية

دلال البزري(*)

قد يكون لكل «آخر» تعريف خاص يوليه إليه من كان له به شأن. أمّا جُلّ ما عايشته أو قرأته، فهو «آخر» ذو معالم كثيفة، حادة، عدوانية... يتحوّل غالباً إلى مادة لقضية يَستغني العديدون عن حياتهم أو عن «موتهم» من أجلها: لاتّقاء شرّه، أو لتهدئة سَطْوته، أو للتصدّي له... بل أحياناً لإفنائه.

ولكن بقليل من المداراة والابتعاد عن مناطق الاصطدام هذه، نُلاقي هذا «الآخر» نفسه، وقد اعترته مفارقتان عظيمتان: واحدة تكمن في نسبية ماهيته المتعارضة تماماً مع زعمه الكوني، والأخرى تقوم على أنه بمجرد حصول الوعي بكينونة «الآخر» تَرْسو قلة إلمام به.

الجزء الأوفر من ورقتي هو تفصيل أولي لهاتين المفارقتين. وقد أفضت في مطافها الأخير إلى التساؤل عن احتمال كون هذا «الآخر» ضرورةً، فبان، من جهة، أنه يملي وظيفتين ملحّتين، هما بلورة الهوية وتنظيم الخصومة. لكن التساؤل، من جهة أخرى، بقي مشرّعاً على تناقض بين هذا «الآخر» بمفارقتيه ووظيفتيه، وبين التعويل على المعرفة المطابِقة وعلى أشكال التسامح المختلفة، لتخفيف حدّة الصلة القائمة مع «الآخر».

لم أنجح بتبديد هذا التناقض: فبمجرد تسجيله وإبقائه معلّقاً، أذهب ببعض قناعاتي العامة إلى حيث... المفارقة أيضاً. وهو قلق يعزّزه التَمَفْصل غير الكامل

(*) أستاذة في الجامعة اللبنانية ـ صيدا.

للمفارقات المشار إليها، بعضها على بعض وعلى ما تلاها من وظائف. ولكن لا بأس في ذلك: لعلّ السعي نحو الإقرار بمفارقات النفس وتردّدها يُحضِر عوالم التناقض المثمر، صنيع حرية مكتسبة.

أولاً: ماهية نسبية واعتداد كوني

«ليحرقك الآخر، ذلك الذي لا يتوجب ذكر اسمه»: تلك هي لعنة رمتها سالمبو (Salambô) بوجه ماثو، غريمها ومنتهك حرمة إلاهة قرطاجة[١]. بين هذا «الآخر» السماوي، الكلي العظمة، وبين «آخر» وديع، بشري، عشيق زوجة أحد أبطال دوستويفسكي (Dostoïevski)[٢]... بين هذا وذاك، إذن، مستويات لا تُحصر. إليك بعضها:

ـ «الآخر» بصفته حاكماً مستبداً لدى جورج أورويل (G. Orwell)[٣] في عام **١٩٨٤**: «الأخ الأكبر» وعينه الضابطة لتفاصيل حياة محكوميه الدقيقة.

ـ «الآخر» المحكوم في **الأمير**، حيث يُسْدي مؤلفه مكيافللي (Machiavelli)[٤] النصح العاقل للحاكم الذي يواجهه «لؤم المحكوم» و«جبنه» و«خبثه».

ـ «الآخر» رب العمل عند ماركس في **رأس المال** ووسيطه في الاستغلال: فائض القيمة.

ـ «الآخر» في الدين وكل الأوضاع التي قامت لتثبيته كذلك، سلماً أو حرباً، بين كل دين وآخر، أو داخل أبناء الدين الواحد نفسه.

ـ «الآخر» في الجنس: وإشارته التي ذاعت مؤخراً هو كتاب صدر بعنوان **الواحد هو الآخر**[٥] (L'un est l'autre). وهو يقسم العلاقة بين المرأة والرجل إلى ثلاث حقب: **الأولى** عنوانها «الواحد والآخر»، حيث التكامل بين المرأة والرجل، **والثانية** عنوانها «الواحد دون الآخر»، حيث علاقة الهيمنة، **والأخيرة** عنوانها «الواحد هو الآخر»، وهي مبشِّرةٌ بعهد جديد من العلاقة تقوم على الأندروجينية (Androgène).

ـ «الآخر» كقوة عظمى ندّية تنافس نظيرتها في السيطرة على البقية غير العظيمة

---

(١) Gustave Flaubert, *Salambô* (Paris: Flammarion, 1968), p. 150.

(٢) Fiodor Mikhaïlovitch Dostoïevski, *L'Eternel mari* (Paris: Livre de poche, 1972).

(٣) Georges Orwell, *1984* (Paris: Livre de poche, 1950).

(٤) Niccolo Machiavel, *Le Prince* (Paris: Livre de poche, 1983).

(٥) Elisabeth Badinter, *L'Un est l'autre: Des relations entre hommes et femmes* (Paris: Odile Jacob, 1986).

من بلدان العالم: **الواحد دون الآخر**[٦] هو عنوان لكتاب يبحث في أحوال القطب العظيم المتبقي، الولايات المتحدة، في ظل غياب القطب المنهار، الاتحاد السوفياتي.

ـ «الآخر» بصفته شرقاً أو غرباً، تبعاً للموقع الجغرافي الذي وُجد فيه صاحب المقالة وهو الآن الأكثر تداولاً: آخر تعبيراته الشعرية قول لجمال الدين بن شيخ: «بين آية الصلاة وشدو الحياة، كان الآخر فيّ، باكراً، الحضور الغريب والأليف في آن»[٧].

ـ «الآخر» الأقرب إلى التصور الصوفي: حدده أحد الفلاسفة على أنه «غير المفكّر فيه» (Impensé)، الواجب سبر أغواره حتى بلوغ «العين» (Le même): «إن الفكر الحديث يتقدم نحو تلك الوجهة، حيث آخر الإنسان يجب أن يصبح عينه»[٨] (Le même que lui).

هكذا يقدم «الآخر» نفسه كل مرة في كينونة مختلفة، تبعاً للزاوية التي وُضع فيها صاحب الدعوة. لكن نسبية «الآخر» هذه لا تقتصر على التفاوت في المستويات. إنها تتوغل، أحياناً، في اختلاف المدلولات والمضامين.

إليك بعض الشواهد:

ـ في الدال أولاً: لا يحتمل «الآخر» دالاً واحداً في كل مرة، بل يتبدّل هذا الدال عند كل واقعة تاريخية أو سياسية أو اجتماعية... إلخ تبعاً للحال التي يتم منها التطرق إلى «الآخر».

ـ أكثر الأمثلة لفتاً للانتباه هو الآخر الشرق أو الغرب: كيف تحدد الشرق، وتالياً الغرب، أو العكس؟ هل كان قبل تعريفه بهذه الصفة الجغرافية شرقاً أو غرباً؟ ثم هل ما زال مستقراً على هذه التسمية؟ بغية الإجابة، يكفي أن تتخيّل نفسك مركزاً للعالم وتنطلق من النقطة التي أنت فيها، فتفصل شرقك عن غربك: إن كانت نقطتك الهند، مثلاً، كان شرقك هو ما يُعرف بالولايات المتحدة وغربك ما يُعرفُ بفلسطين. ذلك أن «الشرق» هو مجرد اختراع أوروبي ـ غربي... سوف يزول عندما تكون امبراطوريات أخرى جديدة.

ـ «العالم الثالث»: هو الكيان «الآخر» في وجه «العالم الأول» وقد سُمّي هكذا، بداية، لأنه أتى في المرتبة الثالثة بعد «الثاني» ـ «الشيوعي سابقاً» ـ اعتقاداً لدى تعميده، بأنه في آخر السلم العالمي من حيث مستوى التنمية والسيادة... إلخ. مع الانهيار

---

(٦) André Fontaine, *L'Un sans l'autre* (Paris: Fayard, 1991).

(٧) جمال الدين بن شيخ، «بيت بين لغتين،» **مواقف**، العدد ٦٦ (شتاء ١٩٩٢)، ص١٥.

(٨) Michel Foucault, *Les Mots et les choses; une archéologie des sciences humaines* ([Paris]: France Loisirs, 1966), p. 488.

الشيوعي بقي العالم الثالث آخر ثالثاً، ولكن بصفته «جنوباً» هذه المرة ذلك أن سابقه في العوالم - أي الشيوعي السابق - لا يُستحسن تسميته الآن، إلا شمالاً، تقرباً مع الشق المزدهر من الشمال الصناعي.

- مثال أخير: الذين خاضوا الحملة الصليبية على ما يُعرف الآن بالشرق المسلم عُيِّنوا بالـ «إفرنج» (Franj) لدى كتّاب الأخبار السياسية آنذاك(٩). «الآخر الإفرنجي» في القرن الحادي عشر الميلادي استحال «آخر صليبياً» لدى مؤرخي وسياسيي ومحللي العصر الحاضر من العرب، ليس الإسلاميون منهم فحسب، بل جلّ من سبقهم أو عاصرهم بالنظر إلى الأحوال العامة.

هناك شاهد آخر على النسبية يكمن في حركية «الآخر» الدائمة. ويتفرع عن هذه الحركية حالتان: **واحدة** تكون فيها بإزاء آخر تختلف كينونته تبعاً للحدث، **وثانية** تكون فيها بإزاء «آخر» واحد تتغير مضامينه ويتبدل المعنيون به.

عن الحالة **الأولى**، يكفي تلخيص مسار «الآخر» أثناء الحرب الأهلية في لبنان. إن كنت مسلماً عادياً، قاطناً في إحدى أحياء بيروت الغربية (أي المسلمة)، يكون «آخرك» قد تجسّد، بداية، في الدولة بصفتها صاحبة مشروع ضرب الفلسطينيين، حلفائك. ثم يمرّ هذا «الآخر» بحزب الكتائب الواجب عزله عن غير المتآمرين على وحدة لبنان. وفي عام ١٩٨٢ يترسّخ «الآخر» على أنه إسرائيلي حاصرك وقصفك وحرم مدينتك من الخبز والمياه... ليعود على صورة الميليشيات العابثة بتقاتلها المدمِّر وسط السكان العزل، ثم بحربها على مخيمات الفلسطينيين، ذاك «العين» القديم الذي أصبح «آخر». وهناك الذين يعبثون تقاتلاً وسط الطائفة الواحدة، بل المذهب الواحد... إلخ. كل هذا تخلّله «آخر»، يطفو حيناً على السطح، وتنساه أحياناً بسبب الحضور الأقوى لآخر مختلف: «الآخر» المتعارف على تسميته بالـ «شرقية» (الشق المسيحي من بيروت)، والمتجسّد حدَثياً في القول الشهير: «...القصف اليوم شرقية/غربية»، وليس تقاتلاً ميليشياوياً، أو اعتداءً إسرائيلياً، أو مجرد سطو مسلّح.

أما الحالة **الثانية**، حيث الآخر واحد، ولكن بتغير مضامينه، فهي حالة الذمي، وهو «الآخر» المحلي في النظام الإسلامي التشريعي. والمعروف أنه يضمّ عادة أهل الكتاب من مسيحيين ويهود. أما سياسياً، فبما أن غالبية الحقب التاريخية هيمن عليها السنّة، فمن المتَدَاول أن السنّة هم الذين طبقوا أحكام الذمة على الآخر المحلي. والحال أن هذا الآخر الذمي الكتابي تبدّد في مناطق لم يكن فيها أهل كتاب، وأصبح مسلماً. يقول إسحق خوري إن القبائل السنّية المسيطرة في البحرين تفرض على الشيعة الإجراءات والمقاييس نفسها التي تفرضها الدولة الإسلامية على الذميين، كعدم حمل

(٩) Amin Maalouf, *Les Croisades vues par les arabes* (Paris: Lattès, 1983), p. 9.

السلاح أو ركوب الخيل، وقلّما يُسمح للشيعة بالانخراط في صفوف الجيش والبوليس، بل يذهب خوري إلى مناطق حيث الشيعة يسيطرون فيقول بأن الشيعة الزيود يفرضون أحكام الذمة على السنّة الشوافع في اليمن، كما يفرضها الإباضيون على السنّة البلوش في عُمان(١٠).

مفاد هذا القسم الأول أن كل دعوة على «الآخر» تأتي لحساب الحدث العارض، الآتي، قياساً على الزمان والمكان: ذلك المصدر من المفارقة تعززه الحالة الصراعية القصوى ـ الباطنة أو السافرة ـ الملازمة لهذه الدعوة، والجاهلة ضرورةً لنسبيته التاريخية. لذلك تنبني الدعوة على الآخر على حساب المعرفة به. وهنا انتقل إلى القسم الثاني.

ثانياً: الوعي بالآخر وقلّة الإلمام به

تقوم هذه المفارقة على معطيين بديهيين، أذكرهما بسرعة: **الأول** أنه لا يوجد «آخر» من دون الوعي بوجوده. يمكن لهذا «الآخر» أن يعيش طويلاً، في بقعة ما، في زمن ما، ولا نشك لحظة في أننا قد نلقاه يوماً فيصير آخر: العرب المعاصرون لم يصْدَموا بالآخر الغربي إلا بعد حملة نابليون «العلمية» عام ١٧٩٨: ومذ ذاك خرجوا عن سُباتهم العثماني، فأعجبوا بهذا «الآخر» ثم تقارنوا به وقارعوه وقاتلوه. . . إلخ، وما يزالون. أنسباء الهنود الحمر الأمريكيين الذين ذاق أجدادهم مجازر «الآخر» الأسباني والبرتغالي منذ ٥٠٠ عام، أي منذ اكتشافهم، تظاهروا عام ١٩٩٢ ضد هذه الذكرى رافعين شعار «لا تَكْتَشِفونا».

أما المعطى **الثاني** فهو أنه لا توجد علاقة بالآخر إلا على قاعدة غالب ومغلوب. ومن دون هذه القاعدة، يَضْمحل الآخر ويصبح عدماً. . . مندمجاً تمام الاندماج، بحيث يصبح الأنا. كل الحملات التي تخاض ضد الآخر ترمي إلى التشبُه والتماثل. أكتفي هنا بذكر «حقوق الإنسان» الغربي الزاعم بأن الآخر سوف يتحول عيناً، شرط تبنيه نموذج هذا الخطاب أو نموذج الخطاب الثاني الموجّه إلى أوروبا الشرقية، الداعي إلى تبني اقتصاد السوق مدخلاً لإدراجها في لائحة الازدهار الغربي. أما الذي يحول دون تجسيد هذا الخطاب، أي الذي يحول دون تحول هذا «الآخر» إلى أنا، أو هذا الصعلوك إلى صاحب نادٍ، فهو الغالب نفسه. . . وإلا حَرَمَ نفسه من مادة غَلَبَته.

أنتقل الآن إلى وصف السمة المعرفية للعلاقة بين الغالب والمغلوب، وسأتخذ مثلاً الغرب المعاصر في مواجهته مع الآخر الشرقي الإسلامي للتدليل على ما أذهب إليه:

---

(١٠) فؤاد إسحق الخوري، إمامة الشهيد وإمامة البطل: التنظيم الديني لدى الطوائف والأقليات في العالم العربي (بيروت: مركز دار الجامعة، ١٩٩٨)، ص ١١٠.

من نوافل القول ان للغرب الإمكانيات الأوفر حظاً لمعرفة الشرق، فيما يد الشرق ليست بالطولى في هذه المعرفة. جلّ ما بوسع الشرق تخيّله هو الصورة التي لدى الغرب عنه (كم من الدراسات حول «صورة العرب في...»): وما تبقى من موضوعات للعلم لا يكاد فيها الشرق يتطرق إلى نفسه. وهو، إن كان جدياً، يقوم بذلك بالاستناد إلى المصادر الغربية. فهل بوسع أحد الادّعاء بأن هناك علم «استغراب» (Occidentalisme) يوازي الاستشراق قدماً أو قدرة أو عراقة؟ يقول إدوارد سعيد بأن المؤلفات التي تبحث في الشرق الأوسط وحده، والصادرة بين الأعوام ١٨٠٠ و١٩٥٠ تقدّر بحوالى ٦٠ ألف مؤلف. هذه السِعَة في معرفة الشرق لم تكن لتحصل لولا القناعة السائدة والمبرّرة لديه بأن ثقافة الغرب هي الأعظم، وأنه بوسعه بالتالي اختراق سرّ الشرق الكبير وتجميع المعلومات حوله... بل حتى صياغته.

ولكن ماذا أنتجت كل هذه السِعَة المعرفية بالشرق؟ وهل ما يناظرها من ضيق الحال الشرقية معرفة بالغرب؟ بغية الإجابة، سوف أقارن بين الخطاب المعرفي الغربي حول الشرق والخطاب المعرفي الشرقي حول الغرب. وستَنْصب المقارنة عموماً[١١] بين الخطاب الاستشراقي والخطاب الإسلامي: **الأول** لأنه واضح النزوع نحو شَرْعنة الهيمنة الغربية، **والثاني** لأن الغرب دائم الحضور فيه، وإن سلباً. وهو موجه، ولو غير مباشرة، ضد المنظومة المعرفية الغربية. وأخيراً لأن الأول رفع مؤخراً الإسلاميين فزّاعة تجدر مواجهتها.. ولا سيما بعد انهيار آخر خصومه، السوفيات.

ما هي إذن هذه السمات «المعرفية» بالآخر؟

١ ـ الاختزال

أكثر الصفات «السوسيولوجية» إلصاقاً بالشرق هي «الاستبداد». وهو استبداد مرفق عادة بالصفة «العربية الإسلامية»، عندما يتعلق الأمر بالشرق العربي. «الخيمة والقبيلة» هي الصيغة التي أطلقها رينان (Renan) تسهيلاً لفهم هذا العالم. وفي سياق هذه الصيغة لا يؤخذ العرب إلا جماعات... لا فرادة فيهم ولا استثناء. بعض عوائد ذلك أن المنطق (Logique) «هو شيء مستعد الشرقي أن ينفي وجوده تماماً»[١٢]: فعلى الرغم مما ورثه الإسلام من الحضارة الهيلينية، لم يتمكن لا من التقاط تقاليد

---

(١١) «عموماً»، لأنني سأتطرق إلى أمثلة أخرى خارجة عن الإسلاميين، لكنها ليست مستثناة من فلكهم الثقافي ولأن التلاوين التي أدخلها «الإسلاميون التجديديون» لم تؤثر كثيراً في المقارنة العامة، فضلاً عن تراجعها في الآونة الأخيرة. من جهة أخرى، هناك استشراق أقل تبسيطاً مما سأذكره: رودنسون مثلاً، لكنه هامشي إذا قيس ببيئته الأوسع.

(١٢) المستشرق هو بيكر. مذكور في: Edward Said, *L'Orientalisme: L'Orient créé par l'occident,* traduit par Catherine Malamoud (Paris: Seuil, 1978; 1980), p. 123.

الأنسية (Humanisme) منه ولا بالتالي من استخدامها. ما يسجل على هذا التراث الاستشراقي الاختزالي في تناول الشرق، أنه يضع قدراً محتّماً تحول بينه والوضوح ثلاث صفات عاصية: هويته التي تختلط فيها القبيلة بالدين وبالعرق وبالموقع الجغرافي، ثم ثقافته المُمَانِعة لشتى ألوان العقلانية أو بصورة أوضح للمنطق الغربي ـ الكوني، وأخيراً نظامه السياسي المتأصل على استلاب للحرية.

أما شرقاً، فقد استُنْبِطت هذه التصورات أولاً، وتشاكلت طرق الرؤى ثانياً؛ وإن بدت للوهلة الأولى صورة الآخر الشرقي لدى الغرب أشد تعقيداً وأكثر سبراً للأغوار. فالأبْلسة هي نفسها، وإن ارتدت لدى الإسلاميين الفجاجة المعروفة. أمريكا هي الشيطان المطلق، والغرب هو الصليبيون المشركون، الكافرون، الوثنيون. ودارهم هي دار حرب حلت محاربته حتى آخر الأزمان: هذا في الهوية. أما في الحكم السياسي، فهذه المجتمعات «وضعية» لا مستقر فيها للروحانية لأنها لا تطبق الأحكام الإلهية ولا تطبق الشريعة، فتحكم بغير ما أنزل الله، بل بما صنعه البشر من قوانين خاضعة للأهواء والتقلّبات. وعليه، فالغرب ثقافياً هو الانحلال الخُلُقي والتفلّت والنواميس غير المضبوطة بضابط. لذلك، فعندما يدور النقاش العربي حول مواجهة الآخر الغربي، تطرح، تحديداً، هذه النوعية من المعرفة: إما مع الغرب أو مع التراث، إما مع «الوضعية» أو مع الشريعة، إما مع الاستبداد أو مع الديمقراطية... إلخ.

٢ ـ الجَنْسَنة (Sexualisation)

يغزو الخطاب الاستشراقي الشرق بذكورية ترمز بشدة إلى العلاقة العادية القائمة بين رجل وامرأة: فالشرق عنده صامت، واهن، خائر، رخو، ساكن، سلبي، والأهم... ساحر. كل ما بوسعه هو تلقي المبادرة الآتية من الغرب وقبول الاختراق بالتواضع نفسه الذي تتمتّع به العذارى. هذا الشق من الجَنْسَنة يجب ألا يهمل الثاني فيه: وهو الانكباب على وصف الشهوانية المفرطة التي للشرق، والممارسات الجنسية الشاذة التي للعرب (بحسب فلوبير Flaubert)، حيث يمكن عندهم الخوض في كافة أنواع التجارب الجنسية المحرّمة في الغرب[١٣]. هذا من دون إغفال اهتمام الغرب اللافت، راهناً، بالمرأة المسلمة الشرقية: أجلى تعبيراته التركيز على خطر التيارات الإسلامية بصفتها تهدّد وضع المرأة القاطنة في بلدانه.. من دون غيرها من الأخطار!

بنات الغرب لدى «الإسلامية» يحْمِلْن الصورة المشابهة: فسادهن وانحرافهن «باسم الحرية» يجعلهن مستباحات لكل باحث عن لذة عابرة. ثم عُريهنّ في المجلات

---

(١٣) المصدر نفسه، ص٢٥١، ٢١٨ ـ ٢١٩ و٣٤٠.

والشاشات يثنيهن عن الوقار الخاص بالفطرة البشرية، مما يجعلهن عرضة لشتى أنواع الضياع والبغي والجرائم. هذا أولاً. ثم هذا الآخر الغربي الذي «نؤنثنه»[١٤]، يردّ عليه الإسلاميون بالإكثار من الذكرنة: الجهاد، القوة، الاقتحام، الغزو، الحرب... إلخ. وذلك، ربما، إعفاءً لنسائنا من الاغتصاب الحضاري، وهو سببٌ من الأسباب غير القليلة التي تجعل إسلاميي اليوم يرهنون غالب جهدهم وتعبئتهم لمسألة المرأة، ورمزها الحجاب، وكأنهم بهذا الرمز يودّون حماية نسائهم من استباحة الغرب الذكورية، الثقافية والسياسية، والإعلان عن أن هذه الحلقة، الأكثر تعرّضاً للهجمة، لن ينالها من الحرب أي مكروه...

في السياق نفسه تأتي أول المعرفة للرجل الشرقي بالغرب: لا يلبث أن تطأ قدماه أرضاً غربية، حتى يبحث فيها بلَهفة خاصة عن امرأة... غربية. الروايات المجنسنة للعلاقة هذه عديدة، منها **الحي اللاتيني** لسهيل إدريس، و**قصة حب مجوسية** لعبد الرحمن منيف، و**موسم الهجرة إلى الشمال** للطيب صالح.

المهم في كلتا الحالتين أن المرأة أو ما ترمز إليه العلاقة معها هي أحد الوسائط المفضّلة للعلاقة المعرفية بالآخر، مما يدخل هذه المعرفة في لغطٍ لا بأس به، لا لسبب إلا لأن النصف الآخر منه لم يُشرك في هذه المعرفة... فأتت معظم حساسيته في سياق نمط من العلاقة، سلبي/إيجابي، يودّ هذا النصف لو يُعتَق منه. وقد تكون إزالة اللغط، أو جزء يسير منه، بتحقيق هذا الانعتاق.

٣ ـ الزمن المفوّت

يعيش كلٌّ من الغالب والمغلوب زمناً يشتبك فيه الماضي والمستقبل، بحيث يُصْعب عليهما امتلاك الحاضر: **فالأول** لا يكتفي بمصادرة تاريخ المغلوب والتكلّم باسمه، بل يذهب إلى ما وراء التاريخ، فيما **الثاني** لا يجد ذوداً عن نفسه سوى اللجوء إلى ما قبل التاريخ.

ليس هناك من شرق معاصر لدى الخطاب الاستشراقي، بل خطفٌ لذاكرة المغلوب، أو بأقل تقدير، طمس لمعالمها المفيدة... بحيث يبقى المغلوب دائم الثبات على شفير الهاوية: على حدود التنازل عن أقرب حواضره. وسط هذه الحافة، يبقى العرب هم هم: لا بدَع عندهم ولا تحولات ولا تجارب. والأغلب أن هذه المصادرة هي بغرض إدراج العرب ضمن وحدانية الغرب الحضارية المستقبلية... حيث لا وجود لمن يحتج على الهيمنة، بسبب فقدان الذاكرة.

---

(١٤) علي زيعور، «المخرج في علائقية الذات والآخر داخل الدار العالمية للحضارة،» **مواقف**، العدد ٦٦ (شتاء ١٩٩٢)، ص٤٠.

وما يواسي الشرق العربي أن زمانه السالف صَنَع ما يشبه هذه الهيمنة. وإذا ما قيسَ ببؤس الحاضر فسوف يجد فيه مَعْلماً من معالم جبروته المحتملة. لذلك فهو دائم الاعتصام به والمناجاة له. أين للإسلاميين أن يجدوا خير من «خَيْبر» موقعةً تشهد على احتمال استمرارهم؟ بل أين لكافة العرب أن يجدوا أفضل من صلاح الدين الأيوبي عوناً لهم، يخرج من التاريخ ويَلْبس في كل مناسبة حَرِجة ثوب الراهنية؟ هذه الأمثلة، الكاريكاتورية أحياناً، والمسماة مجازاً «اللجوء إلى العصر الذهبي»، هي تلخيص لمحيط أوسع من الاستعانات بالماضي: ليس اللجوء إلى تأويل خاص للإسلام سوى أقصى تعبيراته المنطقية... لأنه أقرب إلى التماسك من استعانة تغرف من زمن الغالب قشرة المستقبلي، فيما هي قابعة في «شرق» ما قبل الجاهلية.

من الحق إنهاء هذا القسم من الفصل بتسجيل الدور الذي تقوم به هذه السمات الثلاث في تكريس اللامعرفة بالآخر. ليس ادعائي هنا تقديم تصور «مطابق» أو «حقيقي» عن الآخر، غالباً أكان أم مغلوباً، بل التبيان بأن خوض المواجهة على قاعدة تصوّر الآخر تصوراً عموده الاختزال والجنسنة والتفويت، هو زعم في الأصل سياسي (بالمعنى العام للسياسي، أي ضبط ميزان القوى لصالح الأنا) طرأ على المعرفي واستقر فيه. سوف أعود إلى السياسي في القسم الأخير. أما حول المعرفي فاعتراضي على ما يلي:

ـ **الاختزال**: إن واسطة الاختزال هي التَشْيِيءُ: عَبْره تُصَنَّف المادة المدروسة إلى أنواع أو أنماط، ثم تُفْرَز بناء على خصائص كبرى ثابتة. إن صحّ هذا السلوك العلمي، وبكثير من الحذر، على الطبيعة، فهو لا يصحّ على البشر، وذلك للحشد المتقلّب والمتسرّع من العوالم المعقّدة التي تقرّر تغيير أحوالهم.

ـ **الجَنْسَنة**: قلت في القسم المتعلق بها إن الجَنْسَنة هي إبعاد النظر إلى الآخر عن عيون النصف الثاني من البشر. ولهذا الإبعاد انعكاسات على المعرفة، ليس فقط لأن المرأة فيه هي «آخر» مركّب من الدرجة الثانية، أي بمثابة الحاجب الثاني عن المعرفة يَفْتِن بما يُظْهِر أكثر مما يُعلِم بما يُبطِن، بل لأن هذا الوسيط بوسعه، وبغفلة من أمره أحياناً، التواطؤ مع الصورة التي يقدمها. إنه يستبطنها ويذهب إلى أبعد من نسيان «أناه»... فيستحيل «الآخر» في هذه الحالة مزيجاً هجيناً من بقايا الأنا المستَذْكرة، ومما هو مستحب من تصور هذا الآخر: وهو ليس آخر أو غريم الأنا... بل هو منزلة بين المنزلتين!

ـ **التَفْويت**: لا الآخر ولا الأنا يعيش، مع التفويت، زمناً مقبولاً، أي الزمن الحاضر: المغلوب، بطبيعة الحال، لأنه يؤول إلى منفاه التاريخي، والغالب لأنه يتطلع إلى اللحظة التي يتبدّد فيها المغلوب في اللازمن ويتماثل معه. هذا البعد اللازماني في العلاقة مع الآخر يُسْهي عن الواقع وعن تحولات دقائقه: لذلك ترى الغالب

«مصطدماً» بعنف انتفاضة المغلوب، والمغلوب مستغرباً من تكرار إخفاقاته؛ المفارقتان اللتان بدأت بهما تدفعان إلى الاعتقاد بأن «الآخر» هو ضرورة، إذ ربما حمل التصور عن الآخر إلى مصاف البلاء الحسن. يقول مستشار غورباتشوف، بعد انهيار الاتحاد السوفياتي، متوجهاً إلى الأمريكيين: «إننا نسْديكم شيئاً رهيباً، إننا نحرمكم من الأعداء»[١٥]. وفي رواية لرشيد ميموني، يقول الراوي حزيناً: «بعدما حُرمنا من الأعداء، أصبحنا على أشد الاستعداد لتوجيه أفواه بنادقنا بعضنا ضد بعض»[١٦]. ليس العدو في كلتا الحالتين سوى التصور الذي يوجب التطلع إلى «الآخر»، وإلا فما هي تلك الحاجة الملحّة لإيجاده، أو حتى لاختراعه، فيما هو موجود بالقوة أو الكمون في جميع الحالات. إنه لا يحتاج إلا لفرصة متواضعة من البزوغ، لكي تتشكل الصورة عنه؟ أظن بأن هذه الحاجة مزدوجة الأبعاد:

أ ـ تبلور الهوية: تبدو الحاجة الإنسانية إلى الكشف عن الهوية عبر الاحتكاك بالآخر قديمة، متشعّبة التعبير. لكن ما يجمعها هو سلبيتها. فالعين يحتاج إلى الضد بغية رسم ملامحه. «الشرق سمح لأوروبا (أو الغرب) أن يحدد نفسه بالتضاد»[١٧]. يقول إدوارد سعيد عن أكثر العلاقات تجسيداً للآخر في العصر الراهن: إن «أزمة الهوية لا تظهر إلا في المجتمعات التي تدخل في ديناميكية الحداثة»[١٨]. «الأزمة»، هنا، مفهومة على أنها مجرّد بدء الجهد المؤلم أو المفرح في تحديد الذات. وهي لم تبدأ إلا بالحداثة أو باكتشاف الغرب. إنّها، إذاً، وظيفة هويّة (Identitaire) لدى طرفي الآخر: الغالب والمغلوب. لكن الفرق يكمن في كون الغالب هو المبادر والقادر على طرحها... جاعلاً من هذه الوظيفة لدى المغلوب «أزمة» تدوم بدوام غَلَبته.

ب ـ تنظيم الخصومة وشرْعَنتها: لو عدنا إلى أكثر التركيبات الاجتماعية «طبيعية» وبساطة، أي القبيلة، لوجدنا أن «الآخر» فيها مكوِّن من مكوناتها البنيوية، على رغم شدّة حركيته. يقول المثل البدوي: «أنا ضد أخي، أنا وأخي ضد ابن عمي، أنا وأخي وابن عمي على الغريب». هذا «الغريب» متحرّك بدوره، تبعاً للهدف الكامن خلف تحديده. يصف ابن خلدون الحلقات الدائمة التوسّع أو الضيق التي تحتاج إليها العصبية لبلوغ «الملك»، بعد «الحماية والموافقة والمطالبة»، ثم بعد «الرياسة» التي يعتبرها أدنى درجة من الملك. وذروة هذه الحلقات هي عصبية تكون أقوى من جميعها، تغلبها وتستتْبعها وتلتحم فيها جميع العصبيات وتصير وكأنها عصبية واحدة

(١٥) Fontaine, *L'Un sans l'autre*, p. 7.

(١٦) Rachid Mimouni, *L'Honneur de la tribu* (Paris: Livre de poche, 1986), p. 99.

(١٧) Said, *L'Orientalisme: L'Orient créé par l'occident*, p. 14.

(١٨) برهان غليون، «أزمة الهوية وإشكالية بناء الذاتية الحضارية،» **مواقف**، العدد ٦٦ (شتاء ١٩٩٢)، ص ٦٧.

كبرى، وإلا أخفقت في نيل الملك[١٩]. تلك هي الدرجات الأجلى والأوضح لإحدى الوظائف التي يمليها الآخر. قصدت من الاستشهاد بها، دون غيرها، إقامة الصلة غير الواضحة، غالباً، بين «الآخر» وأي مشروع للسلطة، سواءً أكان هذا المشروع «ملكاً» كما لدى ابن خلدون، أم ما هو أكثر تواضعاً منه، ككسب حصّة ما من الحياة... في كل الحالات لا بد من «آخر» يحمل السمات الدافعة إلى الصراع: اعتِداد كوني، أي النظر إليه كحلقة مركزية من دون غيرها من الحلقات، ثم رسم الملامح على أساس من اللامعرفة. من دون ذلك تَبْهتُ الهِممُ في القتال وتبتعد الغاية عن المنال.

هل من حالة لا وجود فيها لتصور «الآخر»؟ نعم؛ تجدها لدى المجانين الذين تتعدّد وسائلهم لاستئصال «الآخر»، لكن غايتهم واحدة هي نفي وجوده. أبرز هؤلاء المجانين هو دون كيشوت (Don Quichotte)، الفاقد هويته وسط عالم ينكره، المتسلح بقيم الفروسية البالية، ثم الممتنع عن بلوغ أية سلطة، على رغم حلمه اليقظ بمنجزاتها، بسبب قراءته للعالم بعيون كتب الفروسية البالية هي أيضاً. هذا ما يحدو بأحد الفلاسفة إلى وصفه بـ «بطل العين» (Le héros du même) الذي يعبر «هضبة الشبيه الأليفة» من دون «أن يجتاز مرة واحدة حدود الاختلاف الواضحة، للولوج في قلب الهوية». وهو من ناحية أخرى لا يودّ من مآثره إلا إعطاء البرهان: فهذه المنجزات «لا يُقصد بها الانتصار الفعلي - فالانتصار لا يهمّ في الحقيقة - بل تحويل الواقع إلى آيات»[٢٠].

خاتمة

إذا صحَّ ما سَبَق قوله عن حتمية الآخر عند العقلاء وغيابه عند المجانين، يبقى ملحّاً إعادة طرح التساؤل السابق: هل من حالة يغيب فيها هذا الآخر؟ أو، إذا شئنا الاكتفاء بما تيسّر، هل من سبيل إلى إضفاء بعض التلوينات الدقيقة عليه، تقرّبنا من إنسانيته، وفي اللحظة نفسها تدخلنا إلى الدوافع العميقة لصراعيته؟

العالم الجديد الذي نحن بإزائه لم يستقر بعد على المنظومة الفكرية التي تسمح له بتعيين «آخره»، تَعْييناً مقنعاً. أما المرشّح للاعتراض على ملامح هذا العالم، فهي النواة العربية الإسلامية، بشرية أكانت أم جغرافية. وقد اشتدّ تفاعل بعض تياراتها مع الصورة الآخذة في التشكّل: أي «الآخر الإسلامي» كضالّة منشودة!

وإذا كان التفاعل مع هذه الصورة قد تفاقم، فقد صمد الصراع شرق/غرب؛ بل

---

(١٩) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة (القاهرة: مطبعة محمد عاطف، [د.ت.])، ص ١٠٥.

(٢٠) Foucault, *Les Mots et les choses; une archéologie des sciences humaines*, pp. 94-95.

تصاعد على قاعدة ثنائية أشد حدّة؛ أين منها أدوات الاختزال والجنسنة والتفويت الباهتة؟ بل أين القطيعة السياسية من تلك القطيعة الشاملة التي لن تعفي ما هو ثقافي من شمولها؟ ومن هذا الثقافي، تحديداً، تطلع الديمقراطية ـ حقوق الإنسان: أيديولوجية العالم الجديد الذي اختلق في حرب الخليج آخر من ورق ووظّفه للعبور إلى الهيمنة على الشرق الجديد.

لذلك، فإن الموقف من هذه الأيديولوجيا الديمقراطية، بسبب ما يغرفه الأنا منها من فضائل معرفيّة وبسبب ما تعتريها، في آن واحد، من توظيفات مناهضة له، يحتاج إلى حركة دائمة: الاقتراب والابتعاد، تتوسطهما الهوية ـ الأنا، فيفعلان فعل المرايا المتقابلة التي لا تحدّها سوى تخوم اليقين التقريبي... وإلا بقي الشرق يحلّق بأجنحة «استبداديته» المتكسّرة.

الفصل السابع

صورة الآخر المختلفة فكرياً: سوسيولوجية الاختلاف والتعصب

حيدر إبراهيم علي(*)

درجت الدراسات الخاصة بصورة الآخر على التركيز على المختلف إثنياً أو عرقياً أو حضارياً بمعنى واسع. لم يهتم الباحثون كثيراً، على المستوى السوسيولوجي، بالآخر المختلف فكرياً أو عقدياً، وفي الوقت نفسه، بالذي ينتمي إلى عرق أو ثقافة أو مجتمع واحد مع الآخرين. وهنا يأتي الاختلاف، من داخل ما نسميه تعميماً: جماعة «النحن» نفسها. وتصبح الفكرة أو العقيدة أو الأيديولوجيا، وطناً جديداً أو مجتمعاً يجمع المنتمين إلى الفكرة. وقد دل الواقع الراهن على أن اختلاف «الإخوة ـ الأعداء» في القضايا الفكرية والأيديولوجية قد يكون أكثر شراسة ودموية. فنحن نرى كيف دخل أفراد الوطن الواحد في صراع تناحري يكاد يفوق عداءهم للاستعمار الأجنبي ويصل درجة الحرب الأهلية غير المعلنة. فالآخر ليس بالضرورة هو البعيد جغرافياً أو صاحب العداء التاريخي أو التنافس الدائم؛ إذ يمكن للذات أن تنقسم على نفسها ويُحارب بعضها البعض الآخر. فقد توصلت الماركسية قبل ذلك إلى الصراع الطبقي في المجتمع الواحد. وقد سمعنا عن المدينتين أو المجتمعين داخل المدينة أو المجتمع الواحد بسبب اختلاف نمط الحياة ومستوى المعيشة والسلوك. وبالفعل لا يوجد المجتمع الواحد المنسجم على الأقل في عصرنا الحالي.

وعلى رغم أن العالم يتحدث عن نهاية الأيديولوجيا ونهاية التاريخ وموت

(*) مدير مركز الدراسات السودانية في القاهرة وأمين عام الجمعية العربية لعلم الاجتماع.

الإنسان، إلا أن الأيديولوجيا الدينية في المجتمعات العربية تنبعث في حيوية كاسحة بين الأفراد والجماعات المختلفة. وتحاول الأيديولوجيا الدينية تشكيل المجتمعات العربية - الإسلامية من جديد أو العودة إلى الأصول، فهي تزعم أنها تمتلك نموذجاً مثالياً للمجتمع الإسلامي المنشود، والذي وجد من قبل في التاريخ، مجتمع المدينة في عهد الرسول. وتعود هذه المقاربة إلى استبطان الماضي، ويكرر التاريخ نفسه حيث يعود - في تصورهم - إلى صراع الإسلام والجاهلية. وهنا يحاول الإسلاميون الجدد تكوين صورة للآخر المختلف عنهم فكرياً وشحنها بالدلالات والرموز والمعاني، وقبل ذلك تكوين صورة عن ذاتهم باعتبارها مرجعية يقاس بها الآخر. قد تكون المركزية العرقية أو الإثنية (Ethnocentrism) الأداة العنصرية لتحديد الآخر منظوراً إليه من خلال معيار المركز. وينطبق المفهوم نفسه - مع تحوير طفيف - على الأيديولوجيا الدينية، أو كما شاعت تسميتها الأصولية أو الإسلاموية (Islamistic) خلافاً للإسلامية (Islamism)، إذ تعني الأولى التسييس الفائض للدين وتوظيفه كأداة للتجييش والتعبئة الجماهيرية.

يحاول هذا الفصل من خلال دراسة نماذج للجماعات والحركات الدينية أو الإسلامية معالجة بعض المفاهيم من جوانب سوسيولوجية. فمثل هذه الدراسة تقود إلى ظاهرة التطهيرية أو البحث عن النقاء (The Quest for Purity)، أو قيام المجتمع الكامل والمنسجم أو مجتمع الإجماع والوحدة، كذلك بحث التعددية الدينية وغير الدينية، ثم حق الاختلاف، وبالتالي كيفية إدارة الاختلاف الفكري في التاريخ، وليس في النص وانعكاساته على الواقع.

ونتوقف عند التكفير والردة كآليات لتحقيق نقاء المجتمع المنشود. وهذا يقود إلى بحث فكرة الجهاد ومفاصلة المجتمع القائم واتهامه بالجاهلية. وأخيراً نطرح السؤال: في قلب عملية التحديث والعولمة، هل تصمد الاتجاهات الأصولية والتطهيرية والتوحيدية أم تنتشر التعددية والنسبية، وبالتالي إنسانية الحقيقة والمجتمع؟

ينطلق المثاليون والأصوليون والتطهريون وبعض أصحاب النظريات الاجتماعية والسياسية المتطرفة في فرضية ذات مضمون مانوي أو ثنائية العالم وانقسامه إلى خير وشر أو ظلام ونور، وبالتالي تفسير الوجود من خلال صراع شامل بين هذين العنصرين لا ينتهي إلا بانتصار الخير أو النور. هذا التصور يلتقي مع فكرة مجتمع الانسجام والوحدة، إذ توحي الفكرة بصراع أو تناقض بين الفوضى والنظام. وتمثل اليوتوبيا هذا المجتمع المنسجم أو ما يسمى أحياناً مجتمع الإجماع (Consensus) وهو بالضرورة مجتمع معتقدات وقيم مشتركة. ولكن المجتمعات التاريخية - كانت بانتظام - مجتمعات تناحرية. ولكن وعلى رغم ذلك، فقد اتخذ عدد من الفلاسفة: «من الإجماع الطوعي مقياساً أساسياً لإثبات الحقيقة، والبرهنة على وجود الله، وتأسيس

الحق الطبيعي، وصياغة الحاجة لمجتمع مُوحد بشكل كامل، وجدير وحده بالحصول على الوفاق، ثم على صهر المشاعر مع العقل»[1]. ثم بعد أن كاد يندثر هذا المفهوم وتم دحضه على يد ديكارت، جاء علماء الاجتماع من الوضعيين والسان سيمونيين وأحيوه من جديد مع بعض التعديل. ويقول بوسينو إنهم حلموا بنظام اجتماعي وأخلاقي جديد قائم على إجماع جديد، وأكثر صلابة من القديم. وهو: «نظام جديد يربط هذا المجتمع الحديث، الواسع، المعقد، المُقَسَّم إلى مجموعات عدة، متنافرة؛ ويتحول إلى نظام قادر على تحمل اضطرابات التصنيع، وأزمات الشرعية، وباختصار التناقضات والصراعات التي ولَّدها بدقة غياب القيم المشتركة السامية»[2].

تعتبر الأديان عموماً والأديان الكتابية على وجه أخص، دعوات للإجماع، أو ما نسميه «التوحيد». وهي التي أسست أو أنشأت صورة للآخر المختلفة عقدياً بإعطائها صفات سلبية كاملة، مثل الكفر والخروج والإثم والإبليسية... إلخ، بعد أن كانت هناك صفات ذات مضمون ثقافي أو حضاري، حيث كان اليونانيون والرومان يطلقون على الآخر صفات مثل الهمج والبربر. وأصبح الإيمان بالله أو العقيدة معيار تمييز وامتيازاً للمؤمنين مقابل الآخر. لذلك كان اليهود: «شعب الله المختار» وخوطب المسيحيون بأنهم ملح الأرض ونور العالم[3]، أما المسلمون فهم **﴿خير أمة أخرجت للناس﴾**[4]. وهذا أيضاً ما يفسر عودة الأصوليات في كل الأديان مع ظهور تحولات وتغييرات ثقافية واجتماعية ـ اقتصادية عميقة الأثر، إذ ترى الحركات الأصولية أن الفوضى تسود العالم، وأن المجتمع يتفتت، ولا بد من العودة إلى الله. ويلاحظ كيبل أن هذه الحركات: «تجاهد أولاً لتسمية تشوش العالم وفوضاه اللذين يدركهما مريدوها، باعثة مصطلحات ومقولات فكر ديني لتطبقها على العالم المعاصر؛ ثم تضع بعد ذلك مشروعات لتحويل وتغيير النظام الاجتماعي، ولجعله متفقاً متوافقاً مع أوامر أو قيم التوراة أو القرآن أو الأناجيل، بصفتها الضمان الوحيد، في تفسيرها هي، لمجيء عالم من العدالة والحق»[5].

ويرى بعض الباحثين أن الدين هو أساس بدئي لظهور الجماعة الاجتماعية، وبالذات في الأشكال القديمة مثل الأسرة، والعشيرة، والقبيلة، واتحاد القبائل، والشعب الحضري، فالجماعة العضوية الأولى، أي الأسرة هي جماعة دينية، ويؤكد

---

(١) جيوفاني بوسينو، **نقد المعرفة في علم الاجتماع**، ترجمة محمد عرب صاصيلا (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٥)، ص ١٥٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٥٢.

(٣) **الكتاب المقدس**، «إنجيل متى،» الإصحاح ٥، الآيات ١٣ ـ ١٧.

(٤) **القرآن الكريم**، «سورة آل عمران،» الآية ١١٠.

(٥) جيل كيبل، **يوم الله: الحركات الأصولية المعاصرة في الديانات الثلاث**، ترجمة نصير مروة (قبرص: دار قرطبة، ١٩٩٢)، ص ٢٠٧.

منشينغ (Mensching) ذلك باعتبار أن الفرد: «لا وجود له إلا في داخل جماعة يرتكز تضامنها إلى الحرمة الدينية والسحر. وجميع الأفعال التي تؤدى بصورة مشتركة، كالمأكل على وجه الخصوص، تتسم بطابع حرمي وطقسي. وعلى هذا الأساس، لا يحق للإنسان الذي لا ينتمي إلى الجماعة الأسرية أن يشارك في أي عمل من الأعمال الموقوفة على أعضاء»[٦]. ثم كانت الآلهة الإقليمية أداة توحيد، وأخيراً بانتصار الأديان النبوية صارت حدود التقسيم بين الأنا المؤمنة والآخر الكافر واضحة مع ثبات اللاهوت. وظهرت آليات للضبط الاجتماعي وحماية الجماعة، مثل اتهامات الهرطقة والردة والعقوبات القاسية، مثل الرجم والحرق وتقطيع الأطراف. وفي الوقت نفسه حاولت الأديان تعيين وضعية معينة للأقليات أو المجموعات المختلفة التي تعيش ضمن الدولة الدينية أو الامبراطورية. وتعايشت محاولات قبول الآخر مع ما يسمى «نظرية الإذلال» التي اختلقها اللاهوتيون أو «لاهوت الازدراء»، ويرى قرم أن سبب هذه الوضعية: «تمخض تصلب التوحيد النبوي، وتجمده العقائدي، الذي قضى على كل إمكانية للتطور باتجاه التوفيقية، عن إنشاء تشريع هدفه احتواء الجماعات التي لا تتبع الديانة الرسمية وتأمين انتصار مذهب الجماعة السائدة ولو على المدى الطويل»[٧]. وتستخدم الأديان آليات عديدة للدفاع عن العقيدة، وغالباً ما يحدث داخلها تطور أساسي هو أن يوجه الإنسان لحماية الأشياء الإلهية. لذلك كان لا بد من وحدة المؤمنين في الأديان التوحيدية بطابعها المطلق والمتعالي، وهذا يختلف مع الوثنية التي كانت توفيقية لأن الحقيقة لديها غير مكتملة، وهي تقدم مصلحة الدولة العليا على مصلحة العقيدة[٨].

يضعنا تأكيد الهوية الدينية المطلقة أمام مجتمعين متناقضين: مجتمع الوحدة والإجماع أو النقاء والانسجام، مقابل مجتمع التعدد والاختلاف والتسامح. وفي هذه الحالة تحتل مسألة الهوية (Identity) أهمية محورية، إذ تعادل الأنا أو الذات، ولكنها قضية إشكالية، إذ تثير عدة أسئلة صعبة، منها على سبيل المثال: هل الهوية الدينية بالتحديد صراعية أم تواصلية، أي قادرة على قبول الآخر، أو هل هي اقصائية (Exclusive) تماماً أم قد تتضمن الآخر (Includedness)؟ قد تتحول الهوية في السياق الديني من مفهوم اجتماعي ـ ثقافي، أو حتى مصطلح سياسي، إلى جوهر ثابت، وبالتالي قد يهدده التفاعل والتواصل مع المختلف الذي قد يخلط نقاءه أو يزحزح حدوده. وهنا تأتي أهمية التقسيم الذي سبقت الإشارة إليه. ويظل السؤال قائماً: إلى أي مدى تقبل هذه الهوية ما نسميه التعددية الدينية (Religious Pluralism). غالباً ما

---

(٦) أورده: جورج قرم، **تعدد الأديان وأنظمة الحكم: دراسة سوسيولوجية وقانونية مقارنة**، ط ٢ (بيروت: دار النهار، ١٩٩٢)، ص ٤٣.

(٧) المصدر نفسه، ص ٣١٨ ـ ٣١٩ وكذلك ص ١٠ للمصطلح الأول.

(٨) المصدر نفسه، ص ١٧ ـ ١٨.

يرفض الدينيون من البداية هذه التعددية بدعوى أن المصطلح أصلاً سياسي وغير مرتبط بالعقيدة، إذ يتصل بموضوعات توزيع السلطة والأشكال السياسية مع المحاسبة أو المساءلة في المجتمع الديمقراطي، بالإضافة إلى تنوع المجموعات الإثنية وصور تمثيلها في المؤسسات الاجتماعية المؤثرة، أي بعثرة السلطة السياسية على أكبر عدد من الناس في المجتمع. وهذا ما يرفضه الدينيون في التعددية ذات الأثر التآكلي (Corrosive) على العقيدة واحتمال تخريب اليقين. والتعددية تولد النسبية، وبالتالي قد تقسم العقيدة إلى مجموعة محيّرة من الاختيارات. هذا وقد استعمل الفاتيكان كلمة تعددية بطريقة واسعة، وغالباً لا تخلو من تناقض ومحدودية في الاستعمال، إذ تعني التنوع ضمن نظام موحد للسلطة[٩].

وإن كان بعضهم يفسر التعددية بأنها ذات صلة بفكرة المساواة أمام الله، ويحذر بعضهم الآخر من الهوية القائمة على نفي هوية الغير وإلغائها، أو كما يقول شايغان: «وإن أخطر الهويات على الإطلاق هي تلك التي لا تحقق إلا على أنقاض هويات الآخرين. ينبغي أن تكون هويتي متصالحة، مثقفة أو متوافقة مع هويات الآخرين لا أن ترفضها وتهددها بالإلغاء»[١٠]، لذلك يرفض هؤلاء انطواء وانغلاق الأصولية الإسلامية التي تدعو إلى العودة إلى الميثولوجيا الأولى للسلف والعصر الذهبي، مما يجبرها على موقف عداء ما وإعلان الحرب، فهي بالتالي عدوانية وانفعالية وقائمة على الوهم[١١].

وأخيراً، تقف الهوية الدينية موحدة تجاه أي انقسام، فكيف تحاول عملياً أن تحقق هذه الوحدة في واقع انقسامي تمايزي؟ هنا تتحول العقيدة إلى أيديولوجيا تقوم بدور الاسمنت الاجتماعي للجماعة الدينية في خلال آليات عديدة على رأسها الأفكار الوثوقية (Dogmas) التي تدّعي امتلاك الحقيقة المطلقة. وقد أخذت هذه الأيديولوجيا في الماضي شكل العهود، وهناك ملاحظة عميقة عن تكوين الشعب العبري: «من الأمور المسلم بها أن أسباط إسرائيل لم تكن جماعة إثنية متجانسة متحدرة من سلف مشترك، وأن إسرائيل لم تتطور بفعل التناسل البيولوجي الصرف.. فعهد سيناء كان الوسيلة الشكلية التي اعتمدتها العشائر شبه البدوية، التي نزحت لتوها من مصر، حيث كان الاسترقاق مصيرها، لترتبط في ما بينها في إطار متحد ديني وسياسي. وهذا العهد نفسه هو الوصايا العشر»[١٢]. ومن أهم الآليات تأكيد الوعي بالاختلاف، وقد يكون

---

(٩) Kieran Flanagan, «Theological Pluralism: A Sociological Critique,» in: Ian Hamnett, ed., *Religious Pluralism and Unbelief: Studies Critical and Comparative* (London; New York: Routledge, 1990), pp. 86-94.

(١٠) داريوش شايغان، «الهوية: الجماعة والجماعات،» **مواقف**، العدد ٦٥ (خريف ١٩٩١)، ص ٦٠.

(١١) المصدر نفسه، ص ٦٠.

(١٢) George E. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East* (Pittsburg: Biblical Colloquium, 1955).

التفوق ـ لدى أفراد ومجموعات الهوية الدينية ـ رمزاً للاختلاف المشحون بالقدرة أيضاً.

أولاً: صناعة مجتمع العودة والنقاء

يحتاج تحقيق المجتمع المنسجم الموحد إلى فاعلين اجتماعيين يمتلكون الصفات التي ألمحنا إليها قبل قليل، ولكنهم في الوقت نفسه ـ وهذا هو الأهم ـ مختلفون عن واقعهم إلى درجة الاغتراب. ونجد هذه الصفة واضحة في حديث نبوي «بدأ الإسلام غريباً وسيعود غريباً، فطوبى للغرباء!». وعندما سئل عن الغرباء قال: «هم الذين يحيون سنتي بعد موتها». وقد وصف هؤلاء الغرباء بأسماء مثل الأصوليين أو التطهريين أو التماميين والمتشددين؛ وهؤلاء هم الذين يقودون معركة الخير ضد الشر بحسب التصور الديني. وقد عرفت كل العقائد ما يمكن تسميتهم بالتطهريين (Puritans)، وحدد بعض الباحثين خصائص التطهريين في عدد من السمات منها: التبرير الذاتي لحكم الآخرين، والإحساس بأنهم أصحاب رسالة ودعوة للابتعاد عن متع الدنيا وتحويل العالم، إذ لديهم رغبة عنيدة في تطهير العالم وأنفسهم من الشر. لذلك يضعون حدوداً تفصل جماعتهم عن غيرها. وتشمل دعوتهم على بعد قيامي ـ واضح أو كامن ـ يبشر بقيام الساعة، ويُستغل هذا في جذب المؤمنين أو المتدينين، ويتشكل التطهريون في تنظيمات حديدية ذات أنماط قوية للضبط الاجتماعي بمعايير واضحة للتنشئة وإعادة التنشئة، والالتفاف حول قائد أو زعيم قوي وكارزمي الشخصية، مع ميل إلى الاستقلال اقتصادياً والتكافل الاجتماعي والمساندة المتبادلة(١٣).

يطلق بعضهم على التطهرية اسم الأيديولوجيا النهمة (Greedy Ideology)، أي التي لا تكتفي ولا تشبع أبداً، إذ لا بد من أن يكون هناك شر يجب إزالته، وبالتالي لا تتوقف معاركها، وبخاصة أن الخير دائماً في حالة ضعف أمام الشر والخطيئة والفساد. وتتدخل التطهرية في كل مجالات الحياة والاصطدام بها، لأن التطهري يجب ألا ينسحب من المواجهة، بل يقتحم كل الحدود مستعملاً سيفه. وهذا جانب غير إنساني، بمعنى نفي أي إمكانية للتكيف أو قبول للآخر لكي يستمر البحث عن شيطان(١٤). ويتميز التطهريون ـ تقرأ أيضاً الأصوليون ـ ببعدهم عن الحياة وبوقوفهم

---

(١٣) Walter E. A. van Beek, *The Quest for Purity: Dynamics of Puritan Movement*, Religion and Society; 26 (Berlin; New York: Mouton de Gruyter, 1988), p. 30.

وهذا مقتبس من واردنبرغ (Waardenburg).

(١٤) المصدر نفسه، ص ٤ ـ ٦.

ضد التقدم في التاريخ، وبالافتتان بالموت. وتنكر التطهرية على أفرادها قيام علاقة عادية أو طبيعية مع وجودهم الفيزيقي أو أجسامهم التي تكون ملكاً لله أو الحزب أو الحركة.

من أهم آليات التطهريين أو الأصوليين لتحقيق النقاء والوصول إلى النموذج المثالي في المجتمع تحديد العدو ووضع الحدود تجاه الآخر، أي تشكيل صورة العدو. ولا تخلو هذه الصورة من أسطرة (Mythologize) وخيال وعاطفة، فهو الكافر أو الجاهلي أو المرتد أو الزنديق. ونجد في الفكر الإسلامي المعاصر نموذجاً ممثلاً تمثيلاً جيداً لتكوين صورة الآخر المختلف على مستوى الفرد والمجتمع. ويمكن أن تقارن المانوية من حيث تقسيم العالم إلى الظلام والنور بفكرة الجاهلية الحديثة التي تقسم العالم مجدداً إلى جاهلية وإسلام، ولن تنتهي هذه الثنائية إلا بعودة الإسلام وانتصاره على جاهلية القرن العشرين. هذا وينشىء سيد قطب صورة للآخر المختلف من خلال افتراضه القائل بأن الإسلام لا يعرف إلا نوعين اثنين من المجتمعات: مجتمع إسلامي، ومجتمع جاهلي، ويقدم التعريف التالي:

«المجتمع الإسلامي هو المجتمع الذي يطبق فيه الإسلام.. عقيدة وعبادة، وشريعةً ونظاماً، خلقاً وسلوكاً... و«المجتمع الجاهلي» هو الذي لا يطبق فيه الإسلام، ولا تحكمه عقيدته وتصوراته، وقيمه وموازينه، ونظامه وشرائعه، وخلقه وسلوكه... ليس المجتمع الإسلامي هو الذي يضم ناساً ممن يسمون أنفسهم «مسلمين»، بينما شريعة الإسلام ليست هي قانون هذا المجتمع، وإن صلى وصام وحج بيت الله الحرام!»[١٥].

يقدم قطب تقسيماً جديداً، فنحن أمام مجتمع قد يكون موحداً عرقياً وإثنياً ودينياً، ومع ذلك يضع معياراً جديداً داخل الدين الواحد والمجتمع المنسجم ليقسم الناس. كذلك هذا التقسيم ليس طبقياً، إذ لا يقوم على التفاوت الاجتماعي - الاقتصادي. فالكاتب يبحث عن نقاء عقيدة مجتمع، وهذا النقاء المعياري الذي لا مكان له في الواقع والحياة، أصبحت له قوة وسلطة لدى مجموعة تزعم أنها نقية وقادرة على تحقيق النقاء في المستقبل. وهذا التقسيم ليس مجرد خلاف مذهبي حول الإسلام، كما عهدنا ذلك خلال التاريخ الإسلامي مع نشأة الفرق والمذاهب، أي ليس اختلافاً حول الفروع والتفسيرات، ولكن هناك رؤية كاملة جديدة تحدد من هو المسلم الحقيقي والأصيل. وهذه من آليات نفي الآخر، تعداد صفات معينة تفرّق بين الدخيل والغريب والكافر، وبين الأصيل والمؤمن، وقد حاول قطب توسيع وتوضيح المعايير للمجتمع المسلم والمجتمع الجاهلي. ويحاول أن يكون دقيقاً لوجود شروط يرى أنه متعارف عليها، تحدد المسلم وغير المسلم ببساطة ومن دون جدال. فهو يعي كل

(١٥) سيد قطب، معالم في الطريق، ط ١٧ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٣)، ص ١١٦.

ذلك فيقول بأن المجتمع الجاهلي يتمثل في صور شتى، كلها جاهلية، منها: «قد يتمثل في صورة مجتمع ينكر وجود الله تعالى، ويفسر التاريخ تفسيراً مادياً جدلياً ويطبق ما يسميه «الاشتراكية العلمية» نظاماً. وقد يتمثل في مجتمع لا ينكر وجود الله تعالى، ولكن يجعل له ملكوت السماوات، ويعزله عن ملكوت الأرض، فلا يطبق شريعته في نظام الحياة، ولا يحكّم قيمه التي جعلها هو قيماً ثابتة في حياة البشر (...)، وبذلك يكون مجتمعاً جاهلياً، ولو أقر بوجود الله سبحانه، ولو ترك الناس يقدمون الشعائر لله، في البيع والكنائس والمساجد»[١٦].

وقد عرف الإسلام تقسيم العالم إلى دار إسلام ودار حرب، ولكن قطب ومن بعده الجماعات الإسلامية لم يكتفوا بهذا التقسيم وتبنوا ما سمي جاهلية القرن العشرين، وبالتالي ازدهرت فكرة التكفير، وأصبحت تهمة قد تصل عواقبها إلى درجة القتل، ولكن إطلاقها على المخالفين صار أيضاً أكثر سهولة. كما ظهرت في الأدبيات الإيرانية بالذات، كلمة الطاغوت لتحمل دلالات الجاهلية نفسها، والتي توصف بها في الغالب النظم والدول والأفراد. ولكن التقسيم يذهب بعيداً حين يقول قطب: «المجتمع الإسلامي ـ بصفته تلك ـ هو وحده المجتمع المتحضر، والمجتمعات الجاهلية ـ بكل صورها المتعددة ـ مجتمعات متخلفة!»[١٧]. وهنا يستخدم مصطلحاً ـ ليس جديداً ـ ولكن يتم تداوله بكثرة وتأثير بعد كتاب قطب **معالم في الطريق**، إذ يرجع تحضر الإسلام إلى تحرره، حيث تكون الحاكمية لله في الإسلام: «حين تكون الحاكمية العليا في مجتمع لله وحده ـ متمثلة في سيادة الشريعة الإلهية ـ تكون هذه هي الصورة الوحيدة التي يتحرر فيها البشر تحرراً كاملاً وحقيقياً من العبودية للبشر. وتكون هذه هي الحضارة الانسانية لأن حضارة الإنسان تقتضي قاعدة أساسية من التحرر الحقيقي الكامل للإنسان ومن الكرامة المطلقة لكل فرد في المجتمع»[١٨].

يحاول قطب بعد هذا التقسيم الوصول إلى هوية جديدة وانتماء مختلف يجاوز كل الروابط السابقة المتعارف عليها، ويؤكد قوة ورقي عناصر الترابط غير المادية: «وحين تكون آصرة التجمع الأساسية في مجتمع هي العقيدة والتصور والفكرة ومنهج الحياة، ويكون هذا كله صادراً من إله واحد، تتمثل فيه السيادة العليا للبشر، وليس صادراً من أرباب أرضية تتمثل فيها عبودية البشر للبشر، يكون ذلك التجمع ممثلاً لأعلى ما في الإنسان من خصائص الروح والفكر. فأما حين تكون آصرة التجمع في مجتمع هي الجنس واللون والقوم والأرض، وما إلى ذلك من الروابط، فظاهرة الجنس واللون والقوم والأرض لا تمثل الخصائص العليا للإنسان، فالإنسان يبقى

(١٦) المصدر نفسه، ص ١١٦ ـ ١١٧.

(١٧) المصدر نفسه، ص ١١٧.

(١٨) المصدر نفسه، ص ١١٨ ـ ١١٩.

إنساناً بعد الجنس والفكر!»[١٩]. وهو يرى أن الإنسان يمكن أن يغير عقيدته وفكره ومنهج حياته، ولكن لا يستطيع أن يغير لونه أو عرقه أو أصله. ويخلص من ذلك إلى أن «المجتمع الذي يتجمع فيه الناس على أمر يتعلق بإرادتهم الحرة واختيارهم الذاتي هو المجتمع المتحضر، أما المجتمع الذي يتجمع فيه الناس على أمر خارج عن إرادتهم الإنسانية فهو المجتمع المتخلف، أو بالمصطلح الإسلامي، هو المجتمع الجاهلي»[٢٠].

يصل بنا إلى أن المجتمع القائم ليس هو المجتمع المنشود، وهو مجتمع فاسد ولا مستقبل له ولا يمثل أشواق الإنسان الروحية، والنتيجة المنطقية ـ بحسب رؤية قطب ـ هي إزالة هذا المجتمع، بل هذا واجب ديني وتكليف إلهي. وكالعادة أي عملية تأسيس تبدأ بالهدم، لذلك المهمة الحالية للمسلمين الحقيقيين هي القضاء كلية على شرور وفساد هذا المجتمع، فالشر ليس فردياً بل مجتمعياً. وعند الإسلامويين تمثل المؤسسات الحديثة أساس كل الشرور والفساد.

ينقسم الإسلاميون أو دعاة النقاء والعودة إلى المجتمع «المثالي» الذي عرفه المسلمون في فجر الإسلام إلى تيارين: **أحدهما** يدعو إلى تربية الأفراد إسلامياً بقصد خلق المجتمع المسلم، ثم الدولة التي تحكم بشرع الله. **أما الآخر** فيرى ضرورة البدء بالاستيلاء على السلطة السياسية، ثم يستطيع بعد ذلك فرض التغيير على الفرد والمجتمع، وبالتالي لا بد من محاربة الدولة «الجاهلة» القائمة. وهذا الاتجاه الأخير هو الذي وجد قبولاً وانتشاراً بين الجماعات الإسلاموية النشطة. وقد شاع رأي يقول بفريضة القتال ضد كل أنظمة الكفر أو الجاهلية أو الطاغوت في البلاد التي تعتبر إسلامية. وانتشر مصطلح «الفريضة الغائبة» ويقصد بها الجهاد[٢١].

يمكن القول بأن الفترة الممتدة من مطلع الثمانينيات شهدت تطور مفاهيم ثقافة الموت أو ثقافة الجهاد، وذلك على مستوى «الفكر» والتنظير وعلى مستوى الممارسة والفعل. وبالتالي ضاقت مساحة الاختلاف وقبول الآخر، بل ظهرت إمكانية إلغاء الآخر المختلف فكرياً من خلال التصفية الجسدية. والمثال الجزائري يوضح كيف تعرض المبدعون والمثقفون من كتّاب وممثلين وصحفيين ومسرحيين وإعلاميين إلى القتل ذبحاً وكأنهم جنود في جيش أجنبي يحارب «المجاهدين». وتجد «ثقافة الموت» جذورها في كتابات وخطب الإمام حسن البنا مؤسس الحركة الإسلامية الأولى والملهمة في المنطقة العربية؛ إذ يقول في رسالة الجهاد: «أيها الإخوان: إن الأمة التي

---

(١٩) المصدر نفسه، ص ١١٩ ـ ١٢٠.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٢٠.

(٢١) محمد عبد السلام فرج، «الفريضة الغائبة،» ملحق في كتاب: نعمة الله جنينة، **تنظيم الجهاد: هل هو البديل الإسلامي في مصر** (القاهرة: دار الحرية، ١٩٨٨)، ص ٢٢٣ وما بعدها.

تحسن صناعة الموت، وتعرف كيف تموت الموتة الشريفة، يهب لها الله الحياة العزيزة في الدنيا والنعيم الخالد في الآخرة. وما الوهم الذي أذلنا إلا حب الدنيا وكراهية الموت، فأعدوا أنفسكم لعمل عظيم وأحرصوا على الموت توهب لكم الحياة (. . .)، فاعملوا للموتة الكريمة تظفروا بالسعادة الكاملة. رزقنا الله وإياكم كرامة الاستشهاد في سبيله»[٢٢].

ويرى بعضهم أن الجهاد ليس هو القتال فقط ـ على الأقل في البداية ـ ولكنه جهاد النفس أو الجهاد الأكبر، كما يسميه المؤمنون. ويتمثل هذا الجهاد في القدرة على الابتعاد من الاندماج في المجتمع الجاهلي. وهنا ظهرت الدعوة إلى المفاصلة، أي الانفصال عن المجتمع والبعد عن حياته، وهي قريبة من مرحلة الهجرة في السيرة النبوية. ويشبّه بعضهم هذا الموقف بالخوارج، كما يعتبر بعض الإسلامويين أنهم الفرقة الناجية وفقاً للحديث النبوي: «افترقت اليهود على إحدى وسبعين، وافترقت النصارى على اثنين وسبعين، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة». ويضاف في رواية أخرى: «كلهم في النار إلا ملة واحدة ـ قالوا: ما الملة التي تتغلب؟ قال: ما أنا عليه وأصحابي». في رواية أخرى: «. . الناجية منها واحدة والباقون هلكى. قيل: ومن الناجية؟ قال: ما أنا عليه اليوم وأصحابي». هذا وقد تم توظيف وأدلجة هذا الحديث بصورة واسعة بقصد منع الاختلاف في الرأي وتبرير قمع المختلفين بإعطاء هذا القمع غطاءً دينياً واضحاً. كذلك ادعت المعارضة في التاريخ الإسلامي القديم أنها الفرقة الناجية، وكانت تخرج جماعة من سلطة الدولة وتكفر من يواليها أو يخضع لها (أي للدولة).

يمكن الرجوع إلى ظاهرة «الخوارج» على اعتبار أنها تعيد إنتاج نفسها في سياق تاريخي ـ اجتماعي مختلف. فقد أبقى الإسلامويون المعاصرون بعض عناصر تلك الأيديولوجيا في حربهم ضد النظم الحاكمة، وبالذات مفاهيم مثل الهجرة والتولي والبراء والجماعة. فقد كان أوائل الخوارج يجتمعون في أحد المساجد المغمورة بعيدين عن أعين الحكام والسلطة، فإذا توقعوا قسوة غير محتملة خرجوا من «عهد الكتمان» إلى «عهد الظهور»، ثم غادروا إلى مكان آخر. وهنا ظهر مفهوم البراءة، أي يبرأ المعارض من المنكر السائد وفاعليه ويعتزله أو يخرج عنه، فيتولى، أي يعلن الولاء والانتماء لجماعة تماثله في أفكارها وعقيدتها[٢٣].

يبدأ التطهريون أو الأصوليون في تكوين مجتمعهم الخاص المنفصل عقدياً

---

(٢٢) حسن البنا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**، الطبعة الشرعية (الإسكندرية: دار الدعوة، ١٩٩٠)، ص ٢٩١.

(٢٣) رضوان السيد، **مفاهيم الجماعات في الإسلام: دراسة في السوسيولوجيا التاريخية للاجتماع العربي الإسلامي** (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٤)، ص ٥٤ ـ ٥٧.

وشعورياً عن بقية المجتمع. وهذه محاولة لتنقية العقيدة وحمايتها من «تلوث» أفكار الكفار أو المنافقين. وهي آلية ناجعة بحسب تصورهم في إلغاء تأثير الآخر، وبالتالي إبعاد التأثير المتبادل. ويمثل مجتمعهم حاضنة لأفكار وأفراد يعدون العدة للقتال والمنازلة.

يقول أحد منظري الانفصال عن المجتمع الجاهلي ـ سيد قطب: «وحين يبلغ المؤمنون بهذه العقيدة ثلاثة نفر، فإن هذه العقيدة ذاتها تقول لهم: أنتم الآن مجتمع، مجتمع إسلامي مستقل، منفصل عن المجتمع الجاهلي الذي لا يدين لهذه العقيدة، ولا تسود فيه قيمها الأساسية»[٢٤].

بهذه الطريقة يحاول الإسلامويون خلق مجتمع داخل المجتمع، ويتميز مجتمعهم ـ بحسب رؤيتهم ـ بنقاء عقيدته، وهذا أهم مقوم لبناء المجتمع الجديد. وتتكرر تجربة «مجتمع المدينة» في عهد الرسول بشكلها ومضمونها. ففي التجربة الأولى بدأ العدد قليلاً، ولكن من خلال الدعوة، ثم الحركة، استطاع الإسلام أن يزدهر حتى اكتسح العالم. يقول قطب عن هذا التطور والتحول: «وفي الطريق تكون المعركة قد قامت بين المجتمع الوليد الذي انفصل بعقيدته وتصوره، وانفصل بقيمه واعتباراته، وانفصل بوجوده وكينونته، عن المجتمع الجاهلي الذي أخذ منه أفراده، وتكون الحركة من نقطة الانطلاق إلى نقطة الوجود البارز المستقل قد ميزت كل فرد من أفراد هذا المجتمع»[٢٥].

هذه المعركة التي مرّ ذكرها هي التي تطورت إلى الفكر الجهادي خلال العقدين الماضيين ـ كما أسلفنا ـ كوسيلة لحل الخلافات التي يفترض أن تكون فكرية أو حتى عقدية. ولكن الفكر الجهادي يسدّ أي منفذ للخلاف أو الشقاق، والفتنة. لذلك أخطر ما في هذا الفكر هو اعتقاد أفراده بأن الجهاد هو الوسيلة المثلى لهداية الناس إلى الإسلام، ويستشهدون بالآية: **﴿وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله﴾**[٢٦]. كما تعتبر من أهداف الجهاد إقامة الحجة على الناس، فالجهاد حتمي في مواجهة ما يسمى بـ «النظم الطاغوتية» و«القوى الشيطانية» لأنها تقيم نظماً وعلاقات والقوانين التي تحول دون العودة إلى صحيح الدين. لذلك: «. . .ومهمة وهدف الجهاد وغايته هنا هو القضاء على كل هذه الأنظمة والعلاقات والقوانين الطاغوتية ووضع الإنسان على طريق الاختيار الحر بلا قهر أو إكراه»[٢٧]. فالجهاد يعادل الكفاح

(٢٤) قطب، **معالم في الطريق**، ص ١٣٠.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٣٠.

(٢٦) **القرآن الكريم**، «سورة الأنفال،» الآية ٣٩.

(٢٧) محمد مورو، **الجهاد في سبيل الله: حزب الله نموذجاً** (القاهرة: مركز يافا للدراسات والأبحاث، ١٩٩٦)، ص ٤٨.

المسلح عند فرانز فانون مثلاً باعتباره أداة تحرير للنفس، وفي الوقت ذاته يحرر الآخرين من «فتنة القهر السياسي والظلم الاقتصادي والولاء الاجتماعي الضيق».

ثانياً: الطريق إلى التعصب والتكفير

يحاول الفكر الإسلاموي الذي تعتنقه جماعات الإسلام السياسي ـ على وجه الخصوص ـ أن يركز على وجود أفراد ممتازين ومتميزين داخل الحركة. ولا يكتفون بالفرد المختلف، ولكن يؤكدون على امتيازه وتفوقه وقوته: «المؤمن القوي خير من المؤمن الضعيف». وتتكرر في كتابات الإسلامويين فكرة «الاستعلاء» انطلاقاً من الآية: **﴿ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلون إن كنتم مؤمنين﴾**(٢٨) ويعتبر الإسلامويون أن فكرة الاستعلاء يجب أن تقنع المسلمين بالذات في فترات الضعف والانحطاط. ففي مقدمة كتاب الندوى، **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟** نقرأ: «الإسلام عقيدة استعلاء، ومن أخص خصائصها أنها تبعث في روح المؤمن بها إحساس العزة من غير كبر، وروح الثقة في غير اغترار، وشعور الاطمئنان في غير تواكل. وأنها تشعر المسلمين بالتبعة الإنسانية الملقاة على كواهلهم، تبعة الوصاية على هذه البشرية في مشارف الأرض ومغاربها، وتبعة القيادة في هذه الأرض للقطعان الضالة، وهدايتها إلى الدين القيم والطريق السوي، وإخراجها من الظلمات إلى النور بما أتاهم الله من نور الهدى والفرقان: **﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله﴾**»(٢٩).

يجيء الشعور بالاستعلاء لأن الله فضل المؤمن الذي يمتاز من الآخرين بعقيدة مسلمة وسط أمواج الجاهلية، فهذا استعلاء بالإيمان، على القوى التي حادت عن منهج الإيمان. ومثل هذه الفكرة عن الذات تنبع من الإحساس بامتلاك الحقيقة المطلقة والمنزّلة الكاملة الموحدة والمتسقة من دون أي تشويش بشري. والشخص الذي يظن أنه يمتلك الحقيقة المطلقة أو النهائية من الصعب أن يناقش أو يحاور ويتراجع أو يعدّل أفكاره لأنها غير قابلة لذلك بسبب مصدرها الإلهي. ولكن انعكاس مثل هذه العقيدة أو الفكرة على الذات تقود إلى التعصب مباشرة. يقول قطب عن هذا الفرد: «وتسود المجتمع عقائد وتصورات وقيم وأوضاع كلها مغايرة لعقيدته وتصوره وقيمه وموازينه، فلا يفارقه شعوره بأنه الأعلى، وبأن هؤلاء كلهم في الموقف الدون. وينظر إليهم من علٍ في كرامة واعتزاز، وفي رحمة كذلك وعطف، ورغبة في هدايتهم إلى الخير الذي

---

(٢٨) القرآن الكريم، «سورة آل عمران،» الآية ١٣٩.

(٢٩) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ١١٠. انظر: أبو الحسن علي الندوي، **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟** (القاهرة: مكتبة السنة، ١٩٩٠)، ص ٥.

معه، ورفعهم إلى الأفق الذي يعيش فيه»[٣٠]. وهذا المؤمن لا يهم رأي الآخرين فيه، لأنه يستمد تقديره من رب الناس، فهو يستمد قيمه وتصوراته وموازينه من «ميزان الحق الثابت».

لا يبعد مثل هذا الشعور عن الحالة الهستيرية التي سادت لدى الفرد النازي بسبب شعوره بالتفوق والاستعلاء. والتطهري أو الأصولي ينفصل عن واقعه ويظن أنه يعيش في عالمه «النقي»، ويحلّ هذا المُتخيل محل الواقع. وهكذا يتصارع مع شخصيته «الإنسانية» ليفرض وهم الشخصية «الربانية» في داخله، ويضطر لمحاربة العالم حوله دون أن يرفّ له جفن: «المهستر لا يعرف غير دوافعه الطيبة، وعندما يتعذّر عليه نكران دوافعه الخبيثة يصبح ذلك السوبرمان الذي لا يتقيّد بقاعدة أخلاقية ويعتقد أن عظمة الغاية التي يسعى إلى تحقيقها ترفعه إلى مرتبة النبالة»[٣١].

ويقدم التطهري أو الإسلاموي نموذجاً للتعصب، وليس المتحمس فقط، ومن أهم تعريفات المتعصب: «هو من يريد تدمير المجتمع المدني ليقيم مكانه هنا والآن، ملكوت الله»، والفرق بين المتحمس والمتعصب هو أن الأول يعتقد أنه ملهم من الله بينما المتعصب هو الذي ينتقل باسم هذا الإلهام إلى الفعل[٣٢]، أي أنه يتحول في هذه المرحلة إلى العنف والإرهاب، هذا في حالة الفرد. أما في حالة الدولة التي تقوم على التعصب، فهي تتمتع بوسائل تقدمها لها أجهزة العنف، كما أن مثل هذه الدولة هي شمولية (per se). لذلك من الملاحظ أن الميول العنيفة تزداد على مستوى الدولة والمجتمع والفرد، وتمتد من العنف الفيزيقي (القتل) حتى العنف اللفظي (التكفير، الردة، الخيانة)، إذ يغيب الحوار وقبول الآخر، وحتى الانفتاح السياسي المحدود والنسبي لم يرافقه أي انفتاح فكري، بل زادت قائمة الممنوعات على رغم الانحسار النسبي والظاهري للنظم الشمولية ذات الحزب الواحد أو العائلة الواحدة. فقد أنشئت مجالس «شورى» حتى في أكثر النظم محافظة، ولكن ذلك لم ينعكس على الفكر والثقافة.

من المفارقات أن المجتمع المدني العربي يقف بفعالية ضد توسيع دائرة حرية الرأي المختلف، فقد خلق سلطة جديدة يستعمل فيها أسلحة التكفير والرِّدة. وأعادت بعض الجماعات الدينية أجواء الاتهام بالزندقة والشعوبية التي سادت في بعض فترات التاريخ الإسلامي، رغم أن ظاهرة الاتهام بالتجديف (Blasphemy) عرفتها كل الأديان الأخرى، وبخاصة حين تواجه بالأزمات والتحولات الاجتماعية وظهور تيارات فكرية متحررة. ولكن في الفترة الأخيرة اتسعت التهمة لتشمل مجالات عديدة في الفكر

(٣٠) قطب، **معالم في الطريق**، ص ١٨٦.

(٣١) كارل غوستاف يونغ، **النازية في ضوء علم النفس**، ترجمة نهاد خياطة (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٩٢)، ص ٥٤.

(٣٢) دومينيك كولا، «التعصب، سيرة كلمة،» **مواقف**، العدد ٦٥ (خريف ١٩٩١)، ص ١٣٢ و١٣٥.

والفن وطريقة اللبس والمعيشة. فالمتعصب لا يحتاج إلى معيار دقيق وعلمي لتحديد شروط الردّة أو تبديل الدين. وقد اتفق الفقهاء إجمالاً على فحوى الحديث: «لا يحل قتل مسلم إلا في إحدى ثلاث خصال: زانٍ محصن فَيُرجم، ورجل قتل مسلماً متعمداً (أو النفس بالنفس) ورجل يخرج من الإسلام فيحارب الله عز وجل ورسله: فيقتل أو يصلب أو ينفى من الأرض (التارك لدينه المفارق للجماعة)».

ولكن مع غلبة الهوس الديني الذي يجتاح المجتمعات العربية لا يحتاج المتعصبون إلى مرجعية دينية مجمع عليها في إصدار فتاوى إهدار الدم، بل يعمد الشباب المهووس دينياً إلى تهديم وتخريب المجتمع القائم بحجة البحث عن عالم مثالي. يقدم الكاتب الجزائري بوجدرة وصفاً فنياً لهذا السلوك: «وكان الأفاقون الملتحون الصغار يمتثلون للخطب المهيجة التي يلقيها أئمتهم، يعدونهم فيها بالتعشي مع النبي محمد إن هم ماتوا شهداء بعد أن يكونوا قد نفذوا الحكم على شابة لا ترتدي الحجاب، أو في شيوعي متشبع عليه أو في ملحد ملعون». وهناك من يقومون بعملية تلقين يحجب عنهم أي قدرة على التفكير ويدمج الشباب في أجواء الخطب الدينية المتشنجة والمثيرة لغرائز العنف: «ذلك ما يرسخ في أذهان الشباب داخل مساجد الجمع الخضراء: التحريض على الجريمة مع ضمان الجنة للشهداء الذين يدخلون بيت الله مباشرة؛ وحيث سيرتاحون من كل أحزان الحياة في العالم الأرضي من كل أشكال الحرمان والكبت المتراكمة». ويتساءل الكاتب: «فكيف لا تسول للمستمع إلى هذه الخطابات نفسه أن يُقدم على تشويه وجه فتاةٍ شابة خفيفة ورشيقة وممتلئة حيوية؟ والبعض منهم، وهم ليسوا كثيرين، يبالغون بالتحول إلى منحصرين جنسياً، أي إلى أضداد للأنوثة فيحولون غرائزهم الجنسية إلى رغبات شديدة في القتل (...)، وعلى المستوى الرمزي، تكون الندبة شطباً يجعل على وجه الضحية التكفيرية. إنها طريقة لإلغاء العدو، دون قتله. فهذا، إذن، طقس من أصل باطني، مغرق في دينيته، وخرافيته»[٣٣].

تشهد المجتمعات العربية مع مجيء القرن الحادي والعشرين محاكم تفتيش جديدة تستخدم تهم الكفر والردة ضد كل أشكال الاختلاف الفكري والإبداع. ويتحدث أحد الإسلامويين ـ ويحسب ضمن المستنيرين دينياً ـ عن «الردة المغلفة». وهذا مصطلح مخاتل ومطاط يمكن أن يشمل أي شخص مختلف فكرياً، ويسمح بتأويل باطن الكاتب أو الباحث، وليس فقط ظاهره كما نراه في كتاباته أو قوله. يكتب القرضاوي: «ولا يفوتنا هنا أن ننبه على نوع من الردة لا يتبجح تبجح المرتدين المعلنين، فهي أذكى من أن يعلن الكفر بواحاً صراحاً، بل يغلفه بأغلفة شتى، ويتسلل به إلى العقول تسلل الأسقام في الأجسام لا تراه حين يغزو الجسم (...)، وهذا

---

(٣٣) رشيد بوجدرة، **الفيس: تاريخ الدم** (مراكش: دار تواصلات، ١٩٩٤)، ص ٤١ ـ ٤٢.

يدركه الراسخون في العلم، والبصراء في الدين، ولكنهم لا يملكون أن يصنعوا شيئاً أمام محترفين لا يمكنون من أنفسهم (. . .). إنها الردة الفكرية التي تطالعنا كل يوم آثارها، في صحف تنشر، وكتب توزع، ومجلات تباع، وأحاديث تذاع، وبرامج تشاهد، وتقاليد تروج، وقوانين تحكم»[٣٤]. واضح الحصار الذي يمكن أن يفرض على الكتابة أو إبداء الرأي. فهذا المصطلح الجديد الفضفاض يلاحق أي مبدع ويحاسبه على النية التي حددها الآخر وليس ما يقصده المبدع نفسه.

لم تعد ثقافة التكفير والردّة محصورة في دوائر معينة ذات طابع سري، بل أصبحت معلنة وتروج لها وسائل الإعلام المختلفة والكتب التي تملأ الأسواق. فعلى سبيل المثال، عقب اغتيال فرج فودة ظهرت شهادات وتصريحات محمد الغزالي ومحمود مزروعة رئيس قسم العقائد في الأزهر، تقف مع تأكيد ارتداد فودة واستحقاقه لما حدث. يقول الأخير ان فودة نذر حياته للحرب على الإسلام، لذلك يجوز لآحاد الأمة تطبيق حد الردة منعاً للفتنة والفساد[٣٥]. ويقصد بذلك بأن الفرد يمكن أن ينفذ حكم الردة دون الرجوع إلى محكمة أو سلطة لأن الحاكم أو ولي الأمر لم يقم بتطبيق حكم المرتد. يبرر مزروعة: «فإذا كان هذا المرتد داعية ضلال وإذاعة فساد ونذر حياته للإساءة إلى الإسلام والدعوة إلى الضلال، فإنه بذلك يمهد السبيل لغيره للارتداد عن دين الله. وفي هذه الحالة يكون الإبقاء عليه ـ كما ذهب جمهور العلماء ـ إبقاءً على نار مشتعلة في المجتمع، ويجوز هنا لآحاد الأمة ـ إن تمكنوا دون أن يحدثوا ضرراً كبيراً ـ أن ينفذوا شرع الله»[٣٦]. وتكررت أجواء هوس التكفير في محاولة اغتيال نجيب محفوظ، فقد اعترف المتهم الأول محمد ناجي محمد مصطفى بأنه لم يقرأ أي كتاب لمحفوظ، ولكنه اعتمد على فتوى وزعت في بيان خاص من أمير الجماعة الإسلامية الشيخ عمر عبد الرحمن، عام ١٩٩٠. وقال المتهم بأنه اختار نجيب محفوظ لأنه بعد حصوله على جائزة نوبل أصبح رمزاً لفئة مفسدة «وتنفيذ أية عملية ضده سيكون لها أثر على باقي الكتّاب ويكون عبرة لهم حتى لا يسلكوا طريقه». أما المتهم الثاني فقال بأنه استند إلى فتاوى من السعودية صدرت عقب فتوى الخميني إهدار دم سلمان رشدي بأنه من الأولى إهدار دم نجيب محفوظ لأنه استهزأ بالله والأنبياء[٣٧].

من الملاحظ أن الاختلاف والتسامح يتراجعان أمام العنف المادي واللفظي، فقد تم تديين أي اختلاف في الرأي وأصبحت تهمة العلمانية والارتداد تعني اغتيال الآخر

---

(٣٤) يوسف القرضاوي، «عودة الردة ومواجهة المرتدين،» منبر الشرق، السنة ٢، العدد ١٠ (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٣).

(٣٥) الشعب (مصر)، ٦/ ٧/ ١٩٩٣.

(٣٦) المصدر نفسه.

(٣٧) العربي (مصر)، ١٩/ ١٢/ ١٩٩٤.

سواءً فعلياً أم أدبياً أم رمزياً. أصبحت لغة الحوار متأثرة بصوت وأثر الرصاص، ففي لقاء صحفي مع أحد أساتذة الجامعة الذين قادوا الحملة ضد نصر حامد أبو زيد سئل عبد الصبور شاهين: كيف ترى حكم التفريق بسبب الردة؟ أجاب: «لقد كان أمامه (أي أبو زيد) أن يتوب ألف مرة، وهو ليس كبيراً على التوبة. لقد تاب قبله سيده وسيد أبيه، طه حسين الذي يعادل حذاؤه مائة من هذه الأصناف، فقد ذهب إلى المحكمة وأعلن توبته»[٣٨]. ووصلت العدوى إلى أطراف بعيدة. فقد تلقى الأستاذ الكويتي أحمد البغدادي رسالة تهديد بالقتل لأنه اختلف مع مجلة **المجتمع** الإسلاموية وتقدم بشكوى ضدها. ورغم نفي أعضاء جمعية الإصلاح الاجتماعي التي تصدر عنها المجلة، إلا أن أحد القياديين الإسلامويين يعقّب على نقد البغدادي بأنه: «قول كل أفراد الملة البائدة من العلمانيين وأفراخ المستشرقين، الذين برزوا في حين غفلة من الناس»[٣٩]. كذلك يعدّد الكاتب الإسلامي اليمني الأصل إبراهيم بن علي الوزير المدارس الفكرية كما يلي: مدرسة الفكر المارق، مدرسة الفكر الكهفي، المدرسة الإبائية أو السلفية، مدرسة الحمارية، المدرسة العجلية[٤٠]. ويأتي هذا الأسلوب في تقييم فكر الآخر وكأنه تجديد لتاريخ عرفه المسلمون في بعض الفترات، نجده في كتب تحمل عناوين مثل: **الصواعق المحرقة على أهل البدع والضلال والزندقة** (ابن حجر الهيثمي)، أو **سلاسل الحديد في تقييد ابن أبي الحديد** (ابن عصفور) يرد عليه: **الصارم الحديد في عنق صاحب سلاسل الحديد**. وحتى الآن تصدر كتب بعناوين مثل: **الصارم المسلول في الرد على. . . شاتم الرسول**، أو: **الصواعق الإلهية في الرد على الوهابية**.

خاتمة

تواجه المجتمعات العربية تحديات الحداثة وعملية العولمة التي تسقط حواجز الأفكار، ليس على مستوى الأقطار أو الأمم فقط، بل على مستوى الكون. ويدخل الوطن العربي جدل النسبية والخصوصية. فالنسبية في الثقافة تعني غياب الحدود الفاصلة والأحكام القاطعة. في الوقت نفسه تحاول دعوة الخصوصية وضع خطوط واضحة للتمايز وتأكيد الذاتية. هذا وقد ظهرت توجهات قوية نحو نشر قيم حقوق الإنسان والتعددية السياسية والثقافية. وأصبحت هذه القيم تحتل المقدمة في النقاشات والمنتديات والمؤسسات الدولية. وتقف البلدان العربية بدعوى الخصوصية واختلاف المرجعيات الثقافية، وبالذات الدينية، ضد بعض البنود في مواثيق حقوق الإنسان

---

(٣٨) المصور (مصر) (٢٣ حزيران/ يونيو ١٩٩٥).

(٣٩) الشرق الأوسط، ٢٩/ ١٠/ ١٩٩٦.

(٤٠) الأهرام، ٢٨/ ١٠/ ١٩٩٦.

العالمية. وتعيش هذه الدول تناقضات أساسية بين رفض التعددية وحرية الرأي، وبين قبول شروط السوق العالمية والمجتمع الاستهلاكي، وهذه هي المعضلة التقليدية التي تحاول الفصل بين الجوانب المادية والتقانية (التكنولوجية) في الحضارة والجوانب الفكرية والثقافية. فقد تستورد هذه المجتمعات منتجات العلم من آلات، ولكن تستبعد النظريات وطرائق التفكير والتحليل المستندة إلى العلم.

يمكن اعتبار الاتجاه العكسي أو التراجعي في التطور نحو مزيد من قبول الآخر والتسامح الفكري، تعبيراً عن أزمة في مواجهة الحداثة وتأثيراتها الكاسحة. فمحاولات الحفاظ على نقاء المجتمعات العربية ـ الإسلامية، أخلاقياً ودينياً تشكل دفاعاً عن الذات وسعياً للتحصن في الماضي المعلوم والمعين في وجه الجديد المجهول والمتغير باستمرار. ويزداد التعصب والعنف طردياً مع انتشار عملية التحديث والعولمة. إن ظاهرة الهستيريا في رفض الآخر المختلف فكرياً، والتي تصل حد الإرهاب، تزداد مع الخوف وتوهم الخطر. فهناك من يحلمون بعالم مثالي وبحقيقة مطلقة، ولكن في الوقت نفسه يعيشون في عالم واقعي يخلو من الثبات، وتصبح الحقيقة نسبية بصورة مطلقة إن صح التعبير.

الفصل الثامن

صورة الآخر في العلاقة: مواطن/أجنبي
ملاحظات أولية

بيار باولو دوناتي(*)

من يعرف علاقة «الأنت» وحضوره هو وحده قادر على أخذ قرار، وحرٌّ هو الذي يتخذ قراراً لأنه يواجه «الوجه».

مارتان بوبر، «أنا وأنت».

أولاً: المواطنة بما هي توسط بين هويات اجتماعية ـ ثقافية مختلفة

١ ـ إن صورة الآخر هي دوماً صورة متوسطة اجتماعياً. وضمن «العوامل» التي تتوسط العلاقة «أنا/آخر» هناك الشعور بالاشتراك في مواطنة عامة أو بعدم الاشتراك. فإذا ما تفطن المرء إلى وجود ما يتحدى هويته (دلالتها أو معناها أو عنوانها) أدى ذلك إلى تغيير رؤيته للآخر، وكان ذلك شرطاً لاهتمامه بصورته.

وفي الواقع، فالمواطنة هي مقياس إدماج الأشخاص في مجموعة سياسية (أو طردهم منها)، لكنها كذلك، لهذا السبب بالذات، مصدر للهوية الشخصية بالنسبة إلى

(*) أستاذ في جامعة بولونيا ـ إيطاليا.

الأشخاص الذين ينتمون إلى مجموعة سياسية مخصوصة. أن تكون مواطناً، فذلك يعني عادة أن تشترك اشتراكاً تاماً في عضوية مجموعة سياسية مدينة كانت، أو بلداً، أو أمة ـ دولة[1]. ولا نملك في التاريخ الحديث أمثلة واضحة عن مجتمعات سياسية «فوق قومية» شيدت مواطنة فوق قومية. وتحاول المجموعة الأوروبية تحقيق ذلك في الوقت الحاضر، ولكنه ـ كما نعلم ـ مشروع يلاقي عدة صعوبات. وقد يتحدث بعضهم عن مواطنة عالمية، لكن ذلك يبدو أشبه باليوتوبيا.

فالمواطنة، من وجهة نظر اجتماعية، هي ما هو مشترك بين أفراد شعب يشرّع لهم التصرف كـ «رعايا بالكامل» ضمن المجال العمومي. وثمة سؤال أساسي يطرح نفسه: ما هو الشيء المشترك بين الأنا والآخر عندما يكتشفان أنهما ليسا «مواطنين متساويين» (أنهما مثلاً ليسا مواطني البلد نفسه)؟

ويمكن تعميم هذا السؤال: ما مدى وجاهة الإحساس بأن تكون مواطن بلد معين في التفاعل مع الآخر؟

نعلم أنه عندما ينظر الأنا إلى الآخر على أنه ينتمي إلى بلد آخر، فإن هذا الأخير يصبح أجنبياً. فهو (أو هي) ليس أجنبياً منذ ابتداء التفاعل بينهما، بل هو (أو هي) لا يصبح كذلك إلا لاحقاً. إن الأنا (ككائن إنساني) يسبق الأنا (كمواطن) وذلك عند الأنا والآخر معاً.

٢ ـ علينا أن نفكر في الطريقة التي يصبح بها الآخر أجنبياً عندما ينظر إليه (أو إليها) بما هو ليس مواطن المجموعة السياسية نفسها.

ففي العقود السابقة، مثلاً، شاعت لدى السكان الأصليين في شمال إيطاليا مواقف تجعلهم يستقبلون القادمين من جنوب إيطاليا كمواطنين من «الدرجة الثانية»، إلا أنه قد تعاظم من بعد ذلك اتجاه متعلق بالمحلية والخصوصية غيّر النظرة إلى إيطاليي الجنوب، فبات يعتبرهم «أجانب» يتساوون في ذلك تقريباً مع المهاجرين من بلد آخر. وترتبط هذه الظاهرة ارتباطاً كبيراً بأزمة الهوية القومية. إن بروز حركة سياسية (تدعى رابطات الشمال) قد جعل المشاعر العنصرية تظهر بوضوح. ولكن الأمور لا تسير دائماً في هذا الاتجاه فقط. فأحياناً يصبح السكان الأصليون أميل إلى قبول الأجانب (كأجانب) منهم إلى قبول إيطاليي الجنوب، وأحياناً يقبل السكان الأصليون كلاً من المهاجرين وإيطاليي الجنوب على أنهم مواطنون ممكنون. ويدل هذا على أن توسط المواطنة في التفاعل بين الذات والآخر في تغير عميق.

---

(١) Bryan S. Turner: *Citizenship and Capitalism: The Debate over Reformism*, Controversies in Sociology; 21 (London; Boston: Allen and Unwin, 1986), pp. 134-136, and «Outline of a Theory of Citizenship,» *Sociology*, vol. 24, no. 2 (May 1990), pp. 189-217.

ثمة أسباب تاريخية لكل ذلك. ولا أستطيع التطرق إلى الجزئيات هنا. ما أريد أن ألاحظه هو أن المواطنة، إلى هذا الحد، قد كانت أساساً حاجزاً أمام العلاقة مع الأجنبي. هل يمكن التفكير في نوع من المواطنة يمكن أن يصبح منهلاً ووسيلة يجعلان الناس يتعاملون مع صورة الآخر بطريقة مختلفة وأكثر إنسانية؟

هل هناك طريق للخروج من الحركات العنصرية؟ فذلك قد يساعد على التفكير في مواطنة مختلفة[٢] يمكن أن تغير مجتمعاتنا وأنظمتها السياسية، بتأسيس عرف رمزي جديد، تنتج منه ممارسات اجتماعية، تستقبل علاقة مختلفة بين الذات والآخر وصورة أخرى متبادلة بينهما.

ثانياً: الأزمة الحالية للمواطنة بما هي توسط

١ ـ إن المواطنة بما هي توسط اجتماعي في العلاقة بين الذات والآخر هي في أزمة في كل مكان تقريباً، ولكن خاصة في بلدان أوروبا تجاه المهاجرين من خارج بلدان السوق الأوروبية المشتركة. فلماذا؟

على الأوروبيين أن يتبينوا أي المسائل سيتعين عليهم مواجهتها في المستقبل القريب، ولماذا تتعين عليهم تلك المواجهة، حتى يعيدوا تنظيم مجتمعاتهم السياسية.

إن أحدث عمليات الهجرة من البلدان غير الأوروبية، كما ذكّرنا دي برنارت[٣]، أربك مواطنة الدولة بصفة جدية. ففي أوروبا تمر المواطنة اليوم بأزمة على قدر من العمق في محتواها وشرعيتها واشتغالها. لقد ساهمت الهجرة، بصفة خاصة، في زعزعة العلاقة بين المواطنة والقومية. فهل من الممكن، كما يقترح دي برنارت، التفكير في مواطنة عابرة للقوميات؟

يشار عادة إلى المواطنة العصرية بما هي تلك التي رسمها وتصورها ت. هـ. مرشال[٤]. وكما نعلم جميعاً، فإن الأبعاد الثقافية التي كان يفكر فيها مرشال تحيل في الحقيقة على الحضارة لا على الثقافة («Zivilisation» لا «Kultur»)، كما يقول الألمان. لقد تصور مرشال المواطنة حداً أدنى من الضمانات لـ «حياة متحضرة» تذكّر

---

(٢) لعلي أسميها مواطنة تفاعلية، بحسب: P. Colomy and J. D. Brown, «Interactional Citizenship: Rudiments of a Research Program,» paper presented at: The ASA Annual Meeting, Washington, DC, 11-15 August 1990.

(٣) M. de Bernart, «Migrazioni, culture, diritti umani: Questioni preliminari ad una cittadinanza societaria,» *Studi Emigrazione*, vol. 24, no. 107 (1992), pp. 488-506.

(٤) T. H. Marshall, *Citizenship and Social Class, and Other Essays* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1950).

بالجنتلمان (Gentleman) البريطاني. ولكنه بهذه الطريقة فشل في اعتبار طبيعة المبادىء الثقافية للمواطنة ضمن المجتمعات المختلفة. وقد أصبح فشل المفهوم الحديث للمواطنة واضحاً أمام بروز مجتمع ما بعد الحداثة.

٢ ـ يمكننا تعريف المواطنة بأنها «مجموعة ممارسات يتقوم بها الأفراد كعناصر فاعلة في مجموعة ما»[٥]، فنتجنب بهذه الطريقة كل مغالاة في التأكيد على التعريفات القانونية والسياسية (كوضع سياسي يحدد طبيعة الحقوق والواجبات). ومن هذه الناحية، يمكن أن ينظر إلى المواطنة على أنها:

(أ) جملة أو مجموعة من الممارسات التي هي اجتماعية وقانونية وسياسية وثقافية.

(ب) هذه الأبعاد تقوم المواطنة ولا تكتفي بمجرد تعريفها.

(ج) يمكن بشكل أو بآخر مأسستها بمرور الزمن كترتيبات اجتماعية معيارية.

(د) وتتحدد عضوية مجموعة ما بحسب النتائج أو الاستتباعات.

إن مثل هذه النظرة الديناميكية هي بلا شك أنسب لمواجهة المسائل المطروحة، بالقدر الذي يساعد على تجاوز النظرة المحدودة التي وضعها سابقاً مرشال.

٣ ـ لقد تأتّى ب. تورنر[٦] مثلاً، إلى الحديث عن المواطنة الثقافية بما هي «مكونة من تلك الممارسات الاجتماعية التي تخول للمواطن المشاركة التامة والفعالة في الثقافة القومية». وهو يذكرنا بأن المواطنة الثقافية لحد الآن، قد ظلت تماهى بـ «المؤسسات التربوية»، وخاصة بالجامعات، لأنها تمثل مظهراً أساسياً من مظاهر إعداد الطفل اجتماعياً لدخول نظام القيم القومي هذا. وبهذه الطريقة يعيد تورنر ما كان قاله بارسونز من قبل لا غير.

ولدى فهم أعمق للأبعاد الثقافية للمواطنة، فإننا نجد ما سماه ك. مانهايم طريقة «دمقرطة الثقافة».

ويعترف تورنر أن الفهم الحديث للمواطنة الثقافية قد حملنا إلى[٧]:

(أ) تغذية نوع من الاستعمار الثقافي (فالطرق التي كانت تفهم بها المواطنة الثقافية وتمارس في المجتمعات الحديثة قد جرت إلى تدمير ثقافات السكان الأصليين، وتهميش العادات الثقافية).

---

(٥) Bryan S. Turner, «Preface to the New Edition,» in: Karl Mannheim, *Essays on the Sociology of Culture,* Routledge Sociology Classics (London; New York: Routledge, 1992), p. xxii.

(٦) المصدر نفسه، ص xxii.

(٧) المصدر نفسه، ص xxiii.

(ب) إخضاع كل الثقافات الطبقية أو استبعادها من قبل النخب الثقافية التي تحيط بالدولة.

(ج) هيكلة المشاركة الثقافية في الثقافة الوطنية على نحو يخفي تعمد أعتى أشكال الإقصاء الفعلي.

لقد ظن بارسونز أن «الثورة التربوية» الغربية كانت تستطيع التغلب على كل هذه النقائص. وقد كان هو نفسه متأثراً بتصور مرشال للمواطنة، وهو التصور الذي ترجمه إلى جريد (Paradigm) يعتبر المواطنة مأسسة للجانب الاجتماعي من متغيرات النموذج. وعنده أن المواطنة مبدأ دنيوي لعضوية المجتمع يبرز مع التمايز الاجتماعي ومأسسة النجاح كأهم قيمة للرأسمالية الحديثة.

لكننا اليوم نعترف أن الدولة/الوطن لم تعد الإطار السياسي الأنسب أو الأوفق للحياة الذي يمكن أن يجد فيه المركّب المعقد لحقوق المواطن، وخاصة الثقافية، منزلاً ومستقراً.

٤ ـ إن اللغة التقليدية لمواطنة الوطن/الدولة هي لغة يعارضها الخطاب المقابل لحقوق الإنسان والإنسانية كأرقى نموذج معياري للولاء السياسي. ويظن تورنر أن «هذه الفكرة هي بالتأكيد قديمة»، فهو يذكرنا أن دوركهايم في *Professional Ethics and Civic Morals* أثبت أن النظام الخلقي للدولة قد يفتح الطريق أمام أخلاق إنسانية كونية. وكما نعلم، فإن هذا كان كذلك المثل الأعلى الذي تصوره كانط. ونعلم كذلك أن هذا المثل، قد ولّى وانقضى، إلى جانب كونه ليس جديداً حقاً.

وأما بالنسبة إلي، فإن الكلام على الحقوق الثقافية بما هي حقوق إنسانية يعني شيئاً مغايراً حقاً وجديداً.

ولكي نفهم المنظور الذي سأقترحه هنا، يجب علينا أن نعود إلى صورة الطبيعة الإنسانية ونضع مقدماً تمييزاً جديداً بين الإنساني واللاإنساني نطبقه على التفاعل بين الذات والآخر لإنتاج رؤى جديدة لما تشترك فيه الكائنات البشرية من موقف تجاه أخطار النظام والمحيط وباثولوجياتهما. وكما قال لنا ف. بلوهرادسكي[٨]، فإننا ندخل مجتمعاً ينبني على التمييز بين التناظر وعدم التناظر أكثر مما ينبني على التمييز بين المساواة وعدم المساواة.

(٨) V. Belohradsky, «Della dissimiglianza,» *Studi di Sociologia*, vol. 28, no. 4 (1990), pp. 415-434.

ثالثاً: أسلوبان في الإجابة: نموذج الولايات المتحدة ونموذج أوروبا

١ ـ علينا أن نعالج السؤال التالي: كيف يمكن تدبير الحقوق الثقافية في مركب المواطنة الحديث؟ هناك نمطان مثاليان من الإجابات: نموذج الولايات المتحدة ونموذج أوروبا.

(أ) يشير نموذج الولايات المتحدة إلى «نظرية البوتقة». فهو يقول إن كل الثقافات الفرعية تستطيع العيش معاً بشرط التكيف مع عقيدة وطنية، تشتغل كمقام مشترك أدنى. فينظر إليه كميثاق أو عقد اجتماعي/ثقافي ينخرط فيه كل من يريد الالتحاق بالنظام، فتبدو قوته فوق كل شك(٩). لكن الأمريكيين أنفسهم يبدون أكثر فأكثر تبرماً من شكل مواطنتهم، وذلك على الأقل من جهة كونه يقصي الناس أكثر مما يؤويهم تحت مظلة الرفاهية (الواهية).

(ب) وأما النموذج الثاني فهو الأوروبي: هو يستنبط مواطنة قومية مبنية على «أسس إثنية متشابهة». هنا تكون صلة الدم (Jus Sanguinis) أهم بكثير. فيعترف بالآخر كمواطن إذا كانت هناك علاقات دموية (كتسلسل النسب) أو ما شابهها. وبالطبع فإن الثقافات الفرعية قد كانت دوماً هناك، وما تزال، جنباً إلى جنب مع الأقليات الثقافية، إلا أنه وقع إهمالها أو تجاهلها، وفي الواقع فقد اعتُبر أصحابها «مواطنين من الدرجة الثانية»، وهو ما يقع عادة تفسيره بتأثير الكنيسة الكاثوليكية رغم أن هذه الأخيرة فقدت قدراً كبيراً من سلطتها في المجتمع العصري، وأنها كافحت لإعلاء كرامة البشر على هويتهم كمواطنين.

٢ ـ سؤالنا الآن هو: هل النموذج الأول أحسن من الثاني؟ فإن كان ذلك، فلماذا؟ هل هما كافيان؟ وبالإضافة إلى ذلك: هل الأمريكي هو أحسن نموذج يمكن أن نتصوره؟

يبدو للوهلة الأولى أن نموذج الولايات المتحدة أحسن من نموذج أوروبا. فلا شك أنه يمتاز بعدة خاصيات في ما يتعلق بالقدرة على مزج عدة ثقافات مختلفة وتوفير التسامح. لا أريد أن أجادل في هذه النقطة.

وفي نظر عدة باحثين فإن مواطنة الولايات المتحدة تبدو نظاماً أقدر على التعامل

---

(٩) Jeffrey C. Alexander, «Core Solidarity, Ethnic Out-Groups and Social Differentiation,» in: Jeffrey C. Alexander and Paul Colomy, eds., *Differentiation Theory and Social Change: Comparative and Historical Perspectives* (New York: Columbia University Press, 1990), chap. 8.

مع الاختلافات الثقافية والاجتماعية، بينما يبدو النموذج الأوروبي على كثير من التوعر في ذلك. لكنه يجب علينا أن نعتبر أن عموم العلاقة بين الذات والآخر في الولايات المتحدة تتسم بـ:

- درجة عالية من التنميط.
- درجة عالية من التفرقة الاجتماعية والثقافية.
- حماية ضعيفة للحقوق الاجتماعية (القدر الأدنى من الرفاه).

وفي الواقع، فإن كلا النموذجين يلاقيان اليوم صعوبات كبيرة. ومهما يكن من أمر، فإن ما أريد التأكيد عليه هنا هو أن كلا النموذجين بالنسبة إلي، غير ملائم. فعلاوة على أن الاثنين في أزمة فهما لا يمثلان ما يحدث فعلاً في مجتمعات ما بعد الحداثة وما نبحث عنه.

إن «ميثاق المواطن» في الولايات المتحدة، المبني على العقيدة الأمريكية قد كان دوماً وما يزال غير مأمون. أما في أوروبا، فإن تأسيس المواطنة على صلة الدم لم يعد ممكناً. فإلى أين نحن ذاهبون؟ اقتراحي أنه يجب علينا أن نفحص ما تسميه النظرية الاجتماعية «المواطنة المجتمعية»(١٠).

رابعاً: نحو نموذج جديد في المواطنة بين الإثنيات

١ ـ لا يمكن للمواطنة أن تكون عامل «حوار تواصلي» (يستطيع أن يصرف مجتمعاً ديمقراطياً) إذا اعتبرنا الحقوق الثقافية كحقوق تربوية فقط أو كحقوق في الإعلام فقط أو في القدرة المعرفية (وبخاصة عندما يقع اعتبارها من منظور النجاح)، بل لا يمكنها أن تصبح كذلك إلا إذا أسسنا الحقوق الثقافية ضمن نظرة إلى حقوق الإنسان تشترك في الخاصيات التالية:

(أ) أن يعتبر الناس الحق الثقافي لا كقبلي وإنما بالإحالة على طبيعة الكائنات البشرية متناولة عبر التمييز بين البشري واللابشري (هذا يعني «العودة المستمرة للحق الطبيعي» كما تقول نظرية ليفي شتراوس).

(ب) أن تكون مثل هذه الرؤية قادرة على التمييز بين الآخر كـ Aliud (شيئاً من الأشياء ولو كان معداً للتواصل) والآخر كـ Alius (شخصاً آخر).

(ج) أن يكون تصور الحقوق الثقافية قادراً على أن يرى أن الطبيعة العلائقية للكائن البشري هي طبيعته الاجتماعية المخصوصة (ومن هذه الناحية يمكن لمنظوري زيمال وبوبر أن يكونا مفيدين جداً).

---

(١٠) P. Donati, *La Cittadinanza Societaria* (Roma-Bari: Laterza, 1993).

يمكن أن نقول، في حدود صيغةٍ مراجَعَةٍ لرسم آجيل (Agil) (الرسم التالي) إن الحقوق الثقافية لا يمكن إرجاعها إلى الحقوق الموجهة للنجاح التربوي. فهي تتمثل في عملية تحصل بها التمايزات العميقة، ثم تحصل من جديد، لجعل البشر أكثر إنسانية.

الأبعاد المختلفة للمواطنة بحسب رسم آجيل

أ	ج	ي
الحقوق الاقتصادية	الحقوق السياسية	الحقوق الاجتماعية
قانون المحاكم	البرلمان	رفاهة الدولة
	ل	
	الحقوق الثقافية	
	(الحقوق التربوية)	
	حقوق الإنسان	

إذا كان علينا فهم العلاقة بين الأنا والآخر كعلاقة تتوسطها حقوق الإنسان أساساً راسخاً لمواطنة بين ـ إثنية جديدة، فإننا نحتاج إلى نظرة أخرى لكيفية تعريف حقوق الإنسان وإنتاجها، تكون على الحدود بين الحقوق الثقافية والنظام (المعقد) للمواطنة. يجب علينا البحث عن أشكال جديدة من التفاعل بين الأنا والآخر ينتهي الناس ضمنها إلى تعريف أنفسهم كمواطني مجتمع سياسي مشترك يتجاوز هوياتهم القومية الخاصة.

لا يمكن أن نلاحظ هذه العمليات إذا لم نوجه أنفسنا نحو ملاحظة مخصوصة، هي الملاحظة التي يمكن أن تكشف وتقرأ (تؤول) ما يُنتج من أجل تجاوز التصورات المهيمنة لحقوق الإنسان كشيء عملي بالنسبة إلى النظام الاجتماعي الحالي (أعني الطريقة التي يقدم بها عدة باحثين حقوق الإنسان)(١١). إن الحق الإنساني يعني، في الواقع، مضادة الواقع(١٢). هنالك مواضع ينتهي فيها الناس إلى اعتبار أنفسهم معرضين لاتجاهات متبادلة تتجاوز أي تعريف مسلم به لهوية المرء، وإنهم بهذه الطريقة ليتوصلون إلى وضع نواة خلقية جديدة للمواطنة، منفصلة عن مركب الحقوق التي تمت مأسستها في نظامنا القانوني والاجتماعي.

٢ ـ إلى أي مدى ستوجه مجتمعات ما بعد الحداثة (الولايات المتحدة وأوروبا)

(١١) انظر مثلاً: C. Pollmann, «The Recourse to Human Rights in Order to Overcome Them,» paper presented at: The EGSDSC Annual Meeting, Padua, 3-6 September 1992.

(١٢) R. van Swaaningen, «Human Rights as Contra-factiveness,» paper presented at: Ibid.

نفسها نحو مثل هذا النموذج؟ هل هناك علامات يمكن أن تبرر مثل هذا المطلب؟ وهل ثمة، إن كان ذلك، تيارات متقاربة أو متباعدة؟

يمكننا أن نذكر إلماحتين جديدتين قد يصح اعتبارهما علامتين إيجابيتين:

(أ) المواطنة التعاملية[١٣]، إذ تبين لنا أن الناس بصدد إعادة تعريف المواطنة ضمن تعاملاتهم المتبادلة. وفي هذا المستوى فإن ما هو إنساني (ومشترك) يبدو أكثر بكثير مما هو لا إنساني (وخاص).

(ب) مفهوم المواطنة كمصلحة علائقية مشتركة[١٤]، وهي مصلحة لا يمكن إنتاجها أو التمتع بها إلا لمن يشتركون فيها. وهؤلاء يمكنهم أن يكونوا «آخرين» بعضهم عند بعض في بداية تعاملهم، ولكنهم يصبحون «نحن» بقدر ما يوجهون أنفسهم لإنتاج مصلحة واحدة.

ويمكننا عبر هذه الإلماحات، أن نؤمل رسم أفق قد يجعل نوعاً جديداً من المواطنة القائمة على أسس بين - إثنية أكثر قرباً من التحقق. ونستطيع تسميتها «الكونيات المحلية».

لو نظرنا في ما يحدث في كثير من سياقات التعامل المتبادل حيث يتوصل الناس إلى تعريف المواطنة من جديد، عبر تفاهمهم المتبادل (أي تفاعل ذواتهم وترتيباتهم الإجرائية)، لأمكننا أن نؤمل أن يعترف أكثر فأكثر بمواطنة فوق قومية جديدة وأن تمأسس. وفي قلب مواطنة فوق قومية ممكنة لا يمكننا أن نجد أكثر من تمييز جديد بين الإنساني واللاإنساني قد يعين البشر على بلورة رؤية لما هو مشترك بين كل الكائنات البشرية، أي حقوق الإنسان فوق الاختلافات العنصرية والإثنية.

إن أي نظرية للتعبئة الإثنية في مجتمع متعدد الثقافات[١٥] إذا أرادت أن تتجاوز النداء الماركسي القديم، تحتاج إلى هذا التمييز. فإذا ما وجدت مثل هذه التمييزات في جذور بعض الأنظمة الاجتماعية العنصرية[١٦] لم يعن ذلك شيئاً سوى أننا نحتاج هذه التمييزات، وأنه لا مفر لنا منها، بدءاً من العلاقة بين الذات والآخر.

٣ ـ لنختم. لو اعتبرنا المواطنة شكلاً في معاملة صورة الآخر، أي المواطنة

---

(١٣) Colomy and Brown, «Interactional Citizenship: Rudiments of a Research Program».

(١٤) J. Waldron, «Can Communal Goods Be Human Rights?,» *Archives européennes de sociologie*, vol. 27 (1987), pp. 296-322, and Donati, *La Cittadinanza Societaria*.

(١٥) J. Rex, «Ethnic Mobilization in a Multicultural Society,» *Innovation*, vol. 5, no. 3 (1992).

(١٦) C. Guillaumin, «Une société en ordre, de quelques-unes des formes de l'idéologie raciste,» *Sociologie et société*, vol. 24, no. 2 (1992), pp. 13-24.

فاعلاً لصورة الآخر، لأصبح بإمكاننا أن نكون قادرين على ملاحظة ما لا يراه اليوم إلا عدد قليل من الناس، أي **عملية تبني عبرها المواطنة التعاملية مجموعات سياسية جديدة.**

وفوق ذلك، فالمواطنة الفعالة لا تعني التعهد بالأعباء الاجتماعية الموكولة إلى عامة الناس كنتيجة لتفكيك الضمانات التي توفرها عناية الدولة. فمثل هذا التصرف، يجب أن يسمى باسم مختلف، بل إن المواطنة الفعالة تشير في الحقيقة إلى أنه على المجتمع المدني أن يبتكر نوعاً جديداً من «المجال العمومي»، حيث تصبح المجتمعات المتفاعلة الثقافة والإثنيات ممكنة. فإذا لم نعتبر المواطنة مجرد حصن أو ضمان، بل اعتبرناها خلقاً ثقافياً قاصداً عارفاً، أمكننا أن نرى من جديد في العلاقة بين الأنا والآخر تجربة إنسانية يبني البشر من خلالها مدينة معاً.

لقد كانت المواطنة في الماضي، أساساً، مجموعة قبائل تتفق على معاهدة لعدم التدخل في شؤون بعضها البعض. أما المواطنة الحديثة، فقد جلبت معها شيئاً أكثر: عالم كوني مشترك. ولكنها لم تنجح في وضع عامة الناس معاً. لقد كانت مشغلاً من مشاغل الدولة لا إنجازاً من إنجازات المجتمع المدني، تقودها أفعال الحياة القصدية. وأما الآن، فإنه يمكن أن تصبح المدينة «مدينة الكائنات البشرية»، وهذا يتوقف على كيفية تعريف العلاقات العمومية (أي محتويات المواطنة). فمن المهم ألا يقع إنكار القبائل، وإنما تحويلها من الداخل، بفعل ذاتي، حتى تنتهي إلى التعبير عن إحساس مشترك بما يكون الكائن البشري، أي بما يعني «أن نكون كائناً بشرياً».

الفصل التاسع

ما بعد الأحكام المسبقة

روبارتو سيبرياني(*) وماريا مانسي(**)

صار الاهتمام بتأثير الأيديولوجيات شائعاً اليوم أكثر من أي وقت مضى. فالعلاقة بين الأيديولوجيا وبين السياسة، بين الأيديولوجيا وبين الدين، بين الأيديولوجيا وبين العرق، بين الأيديولوجيا وبين العلاقات الثقافية، موضوع مناقشات جارية كثيراً بين الناس.

وفي هذا المضمار، يستقطب أعلام الفكر في العلوم الاجتماعية العديد من الأتباع إليهم. وثمة في جل البلدان الأوروبية وفي العالم العربي عدد من العلماء يتلون «قرار الإدانة» ممعنين في قدح وتشويه آراء الآخرين وسلوكاتهم من دون أن يذكّروا بما يمارسه التشريط الأيديولوجي عليهم هم بالذات.

يجب الاعتراف بأن لفظ «الأيديولوجيا» لم يعد يفي بالحاجة، لأنه يشمل دلالات كثيرة ومتباينة.

ثمة الأيديولوجيا التي قال بها ديستيت دي تراسي (وهو مخترع الكلمة)[1]، والتي تعني «علم الأفكار»، أي العلم الذي انكب عليه العديد من «الأيديولوجيين» في القرن الماضي. وكان نابليون قد هاجم هؤلاء الأيديولوجيين ملصقاً بهم تهمة «الميتافيزيقيين».

(*) أستاذ في جامعة روما.

(**) أستاذ في جامعة روما.

(١) انظر: Antoine Louis Claude Destutt de Tracy, *Eléments d'idéologie* (Paris, 1804).

وأخيراً استخدم ماركس وأنغلز هذا التعريف الأخير للكلمة في كتاب **الأيديولوجيا الألمانية** الذي تناولا فيه فلسفة فيورباخ وباور وسترنر واستعملاها استعمالاً ملتبساً. وثمة أيضاً مدلولات متباينة أخرى للفظ؛ بيد أننا سنأخذ في هذا المقام بهذا التعريف الأوّلي.

من العسير أن نتناول العلاقة بين الأيديولوجيا وبين التسامح من غير توقف عند مسألة الأيديولوجيا العنصرية. وقد أُلّفت كتب عديدة في هذا الموضوع، من ذلك كتاب ميشيل بانتون، **العلاقات بين الأجناس**، الذي يذكر قولة بعضهم: «إن قضية القرن العشرين هي قضية العلاقات بين الأجناس»[٢].

ويقرر بانتون خصوصاً أن «النظرية العنصرية حازت في النهاية على منزلة هائلة من نظرة الإنسان إلى نفسه»[٣].

ومع ذلك، فإن تفاؤل الكاتب هو الذي يثير بعض الصعوبات، من ذلك قوله: «لم تتطور الفلسفة العنصرية منذ الحرب العالمية الأولى إلا بقدر ضئيل، فالظاهر أنها تتقهقر في كل مكان من العالم، اللهم الا في جنوب أفريقيا»[٤]. ولكن حريّ بنا أن نتحقق من صدق هذا الزعم.

ويقال أيضاً إن «عدم التسامح الاجتماعي صار يعبّر عن نفسه بطريقة أقل انتظاماً وحسماً مما كان عليه سابقاً. صحيح أن آثار النظرية العنصرية ستدوم بعض الوقت، وربما تتفاقم في بعض الفترات، ولكن سيجوز للمؤرخين في المستقبل القول بأن الفترة الممتدة بين عامي ١٨٥٠ و١٩٥٠ كانت عصر العنصرية»[٥].

ليس من السهل التسليم بهذا التوقع، إذ من الممكن أن يتستّر عدم التسامح بوقائع الحياة اليومية وبالعلاقات مع المؤسسات وبتطبيق القوانين؛ ومعنى ذلك أن الأيديولوجيات لم تعد مجالاً وحيداً تمارس فيه معرفة ممكنة، حتى ولئن دفعت هذه الأيديولوجيات بالأفراد إلى الالتزام بها بطريقة مستحدثة، أي الالتزام بها في جميع المستويات التي يجوز أن تمثل مجالاً معرفياً في مجتمع من المجتمعات.

علم الاجتماع وأنثروبولوجيا المعرفة الأيديولوجية

أنجز البحث السوسيولوجي والأنثروبولوجي خطوة أولى في هذا الباب: قامت

(٢) Michael Banton, *Sociologie des relations raciales* (Paris: Payot, 1971), p. 7.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٨٠.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) المصدر نفسه.

سوسيولوجيا المعرفة بهذه الخطوة لما تخطّت حدود المساهمات الكلاسيكية لكل من شيلار ومانهايم؛ وقامت بها الأنثروبولوجيا المعرفية، أي «علم الأجناس» و«الدلالية العرقية» اللذان قال بهما تيلر (Tyler)، على سبيل المثال.

ما نحن بصدده إذن هو تحليل الأفكار في سياق اجتماعي(٦)، وكذلك تحليل التناسبات البعيدة والثوابت وتفشي التشويهات الأيديولوجية داخل الحياة اليومية «بما هي واقع يعمل الناس على تأويله ويحمل دلالات في أذهانهم»، على حد عبارة برغر (Berger) ولوكمان(٧). لم ينجز برغر ولوكمان إحصاء لجميع المعارف الممكنة ولا أيضاً للتنوع والديناميكية الاجتماعية التي لهذه المعارف، وإنما عالجا المسار الذي يجعل من المعارف «واقعاً اجتماعياً».

ومع ذلك يبقى علم الأجناس علماً وصفياً، فالمشكل الذي يتصدى له هو «كيف تدرك شتى الشعوب عالمها»؛ وكيف «تنشىء الشعوب عالم تجربتها اليومية؛ وهو يتصدى لهذا المشكل بدراسة أسلوب هذه الشعوب في الكلام». ويجوز أيضاً أن ندرس عبر هذا التحليل مشروعية المضامين الأيديولوجية وتحويلها إلى مؤسسات، وخاصة من زاوية التعارض بين التسامح الثقافي وعدم التسامح الثقافي.

الثقافة والأيديولوجيا

يمكن لنا على النحو نفسه أن نعالج مسار لفظ «ثقافة»، ففيها تلعب الأيديولوجيا دوراً بالغ الأهمية.

فأما أقدم تعريف كان لكلمة «ثقافة» من منظور أنثروبولوجي فهو التعريف الشهير لتايلور: «الثقافة أو الحضارة في معناها الاثنوغرافي الواسع هي هذا المجموع المعقد الشامل للمعارف وللمعتقدات وللفن وللقانون وللأخلاق وللعادات ولغير ذلك من جميع الاستعدادات والعادات التي يكتسبها الإنسان بما هو عضو داخل مجتمع ما»(٨).

تمكننا الثقافة من دراسة قوانين الفكر وأفعال البشر. وأهم ما في الثقافة امتدادها إلى ما وراء حدود الأفراد، وليست لها ديمومة محددة. وإنه لمن العسير جداً أن نقصي الثقافة فهي تعاشر البشر حتى ولئن لحقها منهم عنف أو سوء استعمال.

(٦) انظر: Stephen A. Tyler, ed., *Cognitive Anthropology; Readings* (New York: Holt, Rinehart and Winston, [1969]).

(٧) انظر: Peter L. Berger and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (Garden City, NY: Doubleday, 1966); French ed. (Paris: Klincksieck, 1986).

(٨) انظر: Edward Burnett Tylor, ed., *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom,* 2 vols. (London: Murray, 1871).

تكوّن الثقافة، بما هي تنظيم معرفي للظواهر، «نسقاً من الدلالات يعرفها أعضاء المجموعة ويستخدمونها في أفعالهم المتبادلة»[٩].

ربما يكون من المفيد في هذا المضمار أن نستعيد التعريف الذي يقدمه غودنوغ (Goodenough)، من ذلك قوله: «ثقافة مجتمع ما هي كل ما يجب على الفرد أن يعرفه وأن يعتقد فيه بغاية أن يسلك سلوكاً يلائم الآخرين من أعضاء المجتمع . . . الثقافة متميزة من الإرث البيولوجي بمعنى أنها ما يجب أن تتعلمه الشعوب؛ إنها تشكل النتاج النهائي لهذا التعلم: إنها المعرفة بالمعنى الأعم للكلمة»[١٠].

الاختلاف الثقافي

عندما نحلل الثقافات والعلاقات الاجتماعية نعثر على عناصر معينة تبين أنه من الواجب أن نصلح طريقة فهمنا لأسباب الاختلافات الثقافية ولدواعي الخلافات وعدم التسامح والجدل الأيديولوجي والخاصيات المميزة. ذلك أن تفسير وظيفة الأيديولوجيات وأشكال عدم التسامح بين المجموعات داخل المجتمعات المنقسمة بحكم انشقاق مستفحل فيها، قد يخبرنا عن التوترات الاجتماعية والدينية والسياسية المتأتية من المشاعر الشخصية، ومن بعض العلاقات الاجتماعية المعينة والمناورات الطبقية.

تكاد وظائف الأيديولوجيا، وبالتبعية وظائف عدم التسامح، تظهر دائماً في مظهر سياسي. لا تكمن الفائدة الرئيسية في مناقشة ما عساه يكون «الحكم المسبق» في جوهره، ذلك أنه حتى ولو كانت أشكال الحكم المسبق هي التي غالباً ما تؤدي الوظائف نفسها، فإن الشرط السوسيولوجي الذي يحدد المشاكل السياسية الخاصة هو الذي يطبع الأحداث بطابع مميز، وعليه يلزم توجيه جهود البحث إلى هذا الشرط. ومن طبيعة الاختلافات الثقافية ذات البعد السياسي أن تُحدث داخل ذهنيّة ثقافية معينة تحويراً على العناصر الثقافية الوافدة التي يسعى أفراد ثقافة أخرى إلى تبليغها إلى تلك الذهنية. في هذه الحالة، صار من المتواضع عليه أن المصادر الرئيسية للنزاع وعدم التسامح إنما هي الأفكار الراسخة والقيم المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بأيديولوجيا الأسرة والدين والعرق والانتماء السياسي أو الطبقي. يُخيّل لبعضهم في أوروبا أن الاقتصاد والخيرات المادية تشكل قيماً كونية مشتركة، لذلك فهم لا يدركون طريقة تصرف العرب في أوقات فراغهم وفي توزيع وقتهم وفي حياتهم وتقيدهم بذلك كله.

---

(٩) M. B. Black, «Eliciting Folk Taxonomy in Ojibwa,» in: Tyler, ed., *Cognitive Anthropology; Readings*, p. 165.

(١٠) انظر: W. H. Goodenough, *Cultural Anthropology and Linguistics* (Washington, 1957).

حالتان نموذجيتان

لقد درس هال (Hall) ووايت (Whyte)، على سبيل المثال، دلالات نبرة الصوت والمسافة والزمن. ففي مرات كثيرة يفسر أشخاص منتمون إلى ثقافة مختلفة ما يفعله غيرهم تفسيراً خاطئاً: «إن ساكن العربية السعودية يخفض صوته حتى لكأنه يكلم شفتيه تعبيراً منه عن احترام من هو أعلى منه مرتبة، كشيخ الجماعة مثلاً».

فإن حصل لنا أن نخاطب أحد الأثرياء الأمريكيين بهذه الطريقة، فإن هذه الطريقة تجعل التخاطب مستعصياً تماماً بعد أن كان صعباً من قبل. فمن منظور الحضارة الأمريكية، لما يرفع المتكلم صوته يترقب بطريقة لاشعورية من مخاطبه أن يرفع صوته بدوره، لذلك فإن الأمريكي يتكلم بصوت مرتفع دائماً.

أما العربي فيخفض صوته أكثر فأكثر حتى لتصبح همهمته كالخرساء. من شأن هذا الأسلوب في الكلام أن يثير لدى الأمريكي جواباً مجلجلاً يثير بدوره الذعر في العربي، فيرد عليه بكلام لا تسمعه الأذن: «أليس في كلامي ما يكفي من الاحترام؟»[(١١)].

نرى في هذا المثال أن الأمريكي يمثل عالماً مغايراً لعالم العربي، ويرمز إلى الخاصية الملازمة لفشل التخاطب بين الناس، ذلك الفشل الذي ينتج منه عدم تسامح شديد من جهة أولى، ومغالاة في التسامح من جهة ثانية. يكمن مصدر اللبس في المعرفة الشحيحة بالسياق الثقافي الذي منه يتكلم المخاطب.

ثمة أيضاً طريقة أخرى تبدو واسعة الانتشار في الشرق الأوسط، وهي الإلحاح في المطالبة من أجل الحصول سريعاً على شيء ما.

الإلحاح طريقة غير لائقة خارج العالم العربي، ولكنها معاملة يومية بين العرب. لما يبغي العربي إصلاح سيارة مثلاً، فإنه يبدو وكأنه يفكر ويفعل على النحو التالي: «ابدأ بالذهاب إلى ورشة الإصلاح لكي أفسر للميكانيكي العطب الحاصل في سيارتي. فأنا لا أترك له السبيل حتى يظن أني غير ملمّ بأمر السيارات. ثم أترك سيارتي لأقوم بجولة حول المكان. ولما أعود إلى الورشة أسأله عما إذا شرع في إصلاح سيارتي. وعند وقت الغداء لما أعود إلى بيتي أتوقف عنده لأسأله إلى أي مرحلة وصل في عمله. ولما أعود إلى مكتبي أمر مرة أخرى بالورشة. وفي المساء أعود إلى الميكانيكي حتى أراقبه بطرف العين لبرهة وجيزة. إن لم أتدبر أمري بهذه الطريقة البسيطة سينشغل الميكانيكي بإصلاح سيارة أحد غيري».

---

(١١) Edward Hall and William Foote Whyte, «Intercultural Communication: A Guide to Men of Action,» *Human Organization*, vol. 19, no. 1 (Spring 1960), pp. 5-12.

الأحكام المسبقة

قد يؤثر عدم التسامح المتأتي من الاختلافات الثقافية في العلاقات بين الأشخاص لأن القيم المنسوبة لمختلف الأعمال متناقضة أحياناً. لذلك يتوجب على الباحث أن يفحص العلاقات التي تجمع بين أفراد مختلفين بالثقافة. سنرى كيف أن النزاعات لا تتأتى فقط من الاختلافات الثقافية وإنما أيضاً من بنية العلاقات الاجتماعية المميزة على وجه الخصوص.

وفعلاً فإنه «توكل إلى الناس أدوار خاصة تحدد علاقاتهم مع أفراد مجموعات أخرى، لذلك نراهم لا يتفطنون إلا لجوانب معينة من ثقافة تلك المجموعات الأخرى. وبالتبعية فإن أدوارهم وعلاقاتهم تؤثر في الموقف الذي يتبنونه»(١٢). إن فحصاً متأنياً لهذا الأمر يبيّن كيف أن «موقع كل مجموعة تابعة لنسق اجتماعي ينعكس ويترسخ عبر تصورها لمجموع المجتمع وللمجموعات الأخرى ولنفسها»(١٣).

تكشف البحوث عن أن الأشخاص الذين يحملون أحكاماً مسبقة تجاه مجموعة أخرى تمثل أقلية ثقافية، ينزعون إلى أن تكون لهم أحكام مسبقة أيضاً تجاه كل المجموعات الأخرى وإلى التعبير صراحة عن هذا التناقض العدائي مع كل مجموعة مهما كانت.

يقدم جان بول سارتر في كتابه **بورتريه عن مُعادي السامية**(١٤) *(Portrait de l'antisémite)* حالة رمزية يشخصها «ابن العم جول» الذي لم يكن محباً للإنكليز: «إن صديقي لا يذكر ما إذا قيل شيء آخر قط عن ابن العم جول. غير أن ذلك كان كافياً: كان هناك تباين مضمر بين جول وأسرته، فكان بعضهم يتجنب تجنباً جليّاً الحديث عن الإنكليز أمامه، وكان هذا الحذر يمنحه وجوداً ظاهرياً في عين أقربائه، ويمنحهم في الوقت نفسه شعوراً ممتعاً بأنهم يشاركون في أداء احتفاء مقدس. ثم يحصل في ظروف معينة منتقاة أن يلجأ أحدهم، بعد إمعان التشاور، إلى أن يتلفظ كالناطق سهواً بإيماءة إلى بريطانيا العظمى أو إلى ما يرتبط بها من بلدان الدّومينيُونْ، حينئذ يتظاهر ابن العم جول بدخوله طوراً من الغضب الكبير ويستشعر أنه موجود إلى حين: لقد كان كل الناس من حوله مسرورين».

إن الأنكلوفوبيا (كراهية الإنكليز) التي عند جول هي صميم وجوده بالذات.

تبين هذه المقاربة بجلاء ما يترتب على مشكلة التسامح من تبعات بالنسبة للفرد

(١٢) Banton, *Sociologie des relations raciales*, p. 263.

(١٣) انظر: المصدر نفسه.

(١٤) *Les Temps modernes*, vol. 3 (1948).

وللمجتمع. فحالة جول شبيهة بـ «سلّم ف» الشهير (Echelle F) وضعه آدورنو ليلاحظ به أنه يوجد أشخاص يعيشون ارتياباً عميقاً من غيرهم. وتكشف طبائع هذه الشخصيات، المعروفة بنزعتها التسلطية، عما فيهم من عداء شامل، ومن إيمان بالقدر، ومن رؤية عنيفة للعالم، ومن تماه مع السلطة، ومن ميل إلى العدوان، ومن معارضة للخيال، ومن تجليل للسلطة، ومن فكر متكلس جداً(١٥). أثارت المعطيات التي بنى عليها آدورنو بحوثه كثيراً من الانتقادات، ولكن المحصلة النهائية تؤدي إلى بيان أن الحكم الثقافي المسبق ليس لا بالبسيط ولا بالمتجانس وإنما هو مركب من عناصر يجب تحليل الواحد منها منعزلاً عن الآخر.

التسامح وعدم التسامح: المباعدة الاجتماعية

غالباً ما يستند البحث في العلاقات الثقافية المتبادلة على فصل بين التسامح وعدم التسامح. غير أن هذا الضرب من الفصل لا يصلح لشيء. من الجائز أن نطرح طرائق مختلفة من أجل معرفة تكون علمية أكثر. يعطي هذا الطرح دفعاً جديداً للدراسات من أجل تعليل الأسباب الكامنة في العلاقات بين الثقافات.

وسوف تنير المقاربة جملة النتائج إنارة مختلفة تماماً: لماذا سرعان ما يتحول أشخاص متسامحون إلى أشخاص غير متسامحين عندما يصبحون داخل جماعة مستفحل فيها الفصل الثقافي؟

ما أصل هذه الاتباعية؟

يجيز مفهوم المباعدة الاجتماعية للباحث تقويم مدى التباين ومعاينته ضمن مجموعة اتصالية (Continuum). من الواجب تحليل العلاقات «المابين ثقافية» من جهة كونها علاقات قائمة داخل مجموعة، أو داخل سياق يشمل الحياة الاجتماعية في بلد ما بأسرها.

يرى بوغاردوس (Bogardus) أن المباعدة الاجتماعية ناتجة من قلة التجربة المشتركة، ومن المواقف المناوئة لمجموعة اجتماعية أخرى، ومن الخاصيات المميزة للعلاقة بين الأعلى والأسفل(١٦).

---

(١٥) انظر: T. W. Adorno [et al.], *The Authoritarian Personality*, Studies in Prejudice (New York: Harper, [1950]).

(١٦) انظر: Emory Stephen Bogardus, «Measuring Social Distance,» *Sociology and Social Research*, vol. 9 (1925), pp. 299-308.

انظر أيضاً: Emory Stephen Bogardus, *Social Distance* (Los Angeles: [n. pb.], 1959).

ومع ذلك، فإن من الجائز تجميع أسباب المباعدة الاجتماعية بعضها إلى بعض. يلزم أن نتحدث في كل شكل من أشكال المباعدة الاجتماعية بكل ما لديها من تنوع، ويلزم تحليل شتى العوامل الفاعلة تحليلاً يتناول الواحد منها بحدوده المخصوصة عليه.

العلاقة الثقافية

من المشروع أن نُعمل الفكر في عنصر «العلاقة الثقافية» لأن فيه تكمن مصلحة المجموعات المتنوعة. إن السلوك الثقافي المتبادل (المابين ثقافي) مشروط بالدور الذي تؤديه الأطراف المتقابلة أكثر مما هو مشروط بمشاعر الأفراد. وبالتبعية من الواجب الانتباه للأشخاص الذين يلعبون أدواراً يشتركون فيها مع ثقافات أخرى.

يتّبع الرجال والنساء مسالك ثقافية مختلفة. ففي المجتمعات ذات التقسيم الاجتماعي والثقافي الصارم تكون النساء في وضع من التبعية يجعلهن شديدات التأثر بالزجر الذي يلحق المواقف غير الاتباعية.

نقدم للقارىء الكريم هاتين الحالتين لأهميتهما الفريدة:

بإمكان المرء قبل ١٢ سنة أن يطالع في قسم «عبر العالم» من جريدة **لوموند** - وتحديداً في عددها المؤرخ في ٢٥ أيلول/سبتمبر ١٩٨١ وفي صفحتها الخامسة - ما يلي: «تونس: - تحجير حمل الحجاب الإسلامي - أصدرت الحكومة التونسية منشورين حجرت بمقتضاهما على النساء حمل الحجاب الذي له صبغة طائفية. هذا الخمار الذي يغطي الشعر تماماً يسمى بالعربية حجاباً» (انتهى خبر **لوموند**).

وبعد مضي ثلاثة أسابيع نطالع في الصفحة الثالثة من الجريدة عينها في قسم «الخارج» ما يلي: «المطارات تُمنع على النساء اللاتي لا يرتدين الحجاب الإسلامي» - طهران. أعلنت جريدة **الجمهورية الإسلامية** يوم الاثنين ٢٨ أيلول/سبتمبر عن منشور يحرم منذ يوم الجمعة الفائت على النساء الدخول إلى المطارات بدون حجاب إسلامي. وتوضح الجريدة أن هذا الإجراء الذي تبناه التنظيم المدني «من أجل المحافظة على المثل الإسلامية واحترام أسس الإسلام»، ينطبق على النساء من كل الطوائف ويشمل المسافرات، ومن يأتي في صحبتهن أو لاستقبالهن على حد سواء. وبحسب المدير العام للتربية في شيراز، فإن البرلمان صادق على منشور يمنع على المعلمات أداء الدروس بدون حجاب إسلامي.

لقد قدمنا حالتين مختلفتين عن الاستغلال الأيديولوجي للبعد الثقافي داخل العالم الإسلامي نفسه، وذلك من خلال رمز اجتماعي واحد (وهو الحجاب في هذه الحالة). فتونس وإيران تتعارضان، الواحدة بإلغاء ظرف مناسب لسلوك معين،

والأخرى بترسيخه. إن «الاستدلال» الأيديولوجي يقود إلى رأيين متنافيين تماماً. فالحالة هنا هي تبرير النظام القائم بالدفاع عن الانتماء الثقافي باسم احترام الإسلام.

الوحدة والتنوع في الثقافة

يجوز التسليم بفرضية التنوع داخل الوحدة، كما يذهب إلى ذلك عبد العزيز عبد القادر كامل، فهو ينعت الإسلام والإنسانية بالعائلة الكبرى التي يكون ضمنها تنوع اللغات والتعبيرات المختلفة من أمر القدرة الربانية: «فكل البشر متساوون عندما يركعون أمام الله في صلواتهم، وليس في ذلك فضل لعربي على أعجمي»(١٧).

ويقال أيضاً إنهم متساوون دائماً في الحقوق والواجبات، في حظوظ العمل وأمان العيش، في العدل وفي الوضع المدني. ويقال بالخصوص إن «الإسلام لا يكتفي لا بتعداد مظاهر الإخاء الإنساني ولا بإدانة الميز العنصري بشتى صوره، وإنما يقدم إلينا أمثلة واقعية مستقاة من حياة النبي وصحابته وخيرة التابعين له»(١٨).

لكن ثمة قولاً مختلفاً ألصق بالوقائع المخيبة للآمال، هو قول جاك بارك(١٩) في توطئته(٢٠) للترجمة الفرنسية لكتاب فون غرونباوم (G. E. Von Grunebaum)، **هوية الإسلام الثقافية**، إذ يستعيد بارك المشكل من منظور سوسيولوجي وثقافي مؤكداً بشدة على وظيفة الثقافات بما هي ذوات تاريخية فاعلة.

كتب بارك يقول: «إن الاضطرابات ـ وهي ما يمكن أن نعاينه بكثرة هائلة سواء في الماضي التاريخي للإسلام أو للمسيحية ـ لا تعني باللزوم نهاية نسق ما؛ وإنما على العكس من ذلك هي التي تجيز له الديمومة عبر التغير: التغير نسبةً إلى نفسه ونسبة إلى الآخرين ونسبة إلى العالم»(٢١).

لكن «تجميع الأجزاء في الكل لا يلغي التعددية، بل على العكس تماماً. إنما بالأحرى يشترط مسبقاً تعاوناً بين كل الهويات الثقافية». ويقوم هذا التعاون لما يصير التسامح نفسه «أيديولوجياً»، ونقطة مرجعية تجيز احترام الآخرية والاختلافات الثقافية.

---

(١٧) ‘Abd al-‘Aziz ‘Abd al-Quadir Kamil, *Islam and the Race Question* ([Paris]: UNESCO, [1970]), p. 68.

(١٨) المصدر نفسه.

(١٩) انظر: Jacques Berque, *L'Islam au défi*, les essais; 211 ([Paris]: Gallimard, 1980).

(٢٠) انظر: Gustave Edmund Von Grunebaum, *L'Identité culturelle de l'Islam*, traduit de l'anglais par Roger Stuvéras; préface de Jacques Berque, bibliothèque des histoires (Paris: Gallimard, 1973), pp. vii-xv.

(٢١) المصدر نفسه، ص xiv.

النزاع الثقافي وفهم الذات الجماعي

إن الجانب المتغيّر في التسامح لا يصدق فقط على العلاقات بين الشرق والغرب، وإنما أيضاً على تحول ثقافة ما من ثقافة تقليدية إلى ثقافة معصرنة. وفي هذا المضمار تمنحنا مواضيع التحليل الاجتماعي والأدبي مضامين ذات دلالة بالغة نعثر عليها في الترجمات الذاتية وسير الحياة.

يستحضر فون غرونباوم[٢٢] الآثار الأدبية لأحمد أمين (**حياتي**) ومحمد حسين هيكل (**مذكراتي**) وطه حسين (**الأيام**)، فما جاء في مذكرات حياتهم لا يهتم بالتغريب الثقافي، بل بالنزاع الثقافي داخل الإسلام.

ومع ذلك فإن فهم الذات يبقى أمراً شخصياً، وهو ما يستنتجه فون غرونباوم عندما يقول: «هل هو ارتياب العرب من وجود أدنى شك في هويتهم الثقافية هو الذي يمنعهم من بلوغ فهم جماعي لذاتهم...؟»[٢٣].

إن وراء هذا الارتياب تكمن مشكلات العلاقة بين شرائح ذات تنشئة اجتماعية كونية، وبين شرائح ذات تنشئة اجتماعية خاصة. وفعلاً فإن رسالة الإسلام الدينية وأيديولوجياه الجماعية تتصفان بنزعة كونية وترتبطان في الوقت نفسه بعناصر ثقافية مخصوصة على موطن ما. «إن هذا المبدأ ترسخه أحياناً الوضعية التاريخية نفسها التي قد يسيطر عليها التنازع المعيش والمكشوف بين إرثين ثقافيين اثنين»[٢٤].

يكون تجاوز التناقض بتقدير الطريقة التي بها يستشعر المسلم نفسه، عندئذ نجد شكلاً خاصاً للاندماج وللتسامح.

إن هذا التموقع الذي تتخذه العلاقة بين هذين النموذجين يثير أشكالاً من التنازع والتعايش والتفاعل.

ويشكل التقليد الإسلامي الأكبر والتقليد المحلي الأصغر الرابط الأساسي الذي يكفل الاستمرار البنيوي والتواصل بين الجماعات.

لنأخذ المثال التالي: «إن الثقافة ذات اللسان المزدوج في مصر أو في بعض المناطق البربرية ليست نتيجةً لمواقف دينية متعارضة في ما بينها حول تأويل للعقيدة الإسلامية الكونية، إنها بالأحرى نتيجة لرفض التضحية بمطمح ثقافي يُعتبر أداةً ملائمة

---

(٢٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٢١٥.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٢١٦.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٧٦.

للتعبير الجماعي عن الذات، حتى ولو لم تكن لهذا المطمح أصوله في السنة النبوية»[٢٥].

خاتمة

ما تزال توجد في أفريقيا وفي أوروبا كتب تصف العرب باستمرار بواسطة قوالب جاهزة سلبية. واللفظة الأم المستخدمة غالباً هي لفظة «التعصّب» زعماً بأن التعصب لازمة تلحق بطبيعة الدين الإسلامي. إننا لنكاد نشعر بأن عبارة «عربي ـ متعصب» متكونة من لفظ واحد. كما أن ما يميز العرب أيضاً هي فكرة العدوانية، أو بالأحرى هو الميزة التي تطالعنا في ما يقال عن سلوكهم.

نقرأ في كتاب جاء ذكره على لسان برايسفيرك (Preiswerk) وبارّو (Perrot)[٢٦] ما يلي: «اندلع تمرد في وادي النيل... وكان تمرداً معادياً للغرب في الصميم، ذلك هو تمرد الحركة المهديّة. يعتبر المهديون أن الأوروبيين كفاراً جاؤوا لبث الفتنة في المجتمع الإسلامي... اندلع تمرد الحركة المهدية في وادي النيل سنة ١٨٨٠، وكان داعيتها هو المهدي محمد أحمد؛ وفي الوقت نفسه كان الكولونيل علي باشا في مصر يؤجج التعصب الديني بين سكان الإسكندرية وهم يقتّلون المسيحيين». وحريّ بنا أن نعاين في هذا النص الحكم المسبق ضد المهديّين وضد حركتهم التي يعرفها النص بتمرد ينم عن نزعة التعصب.

قد يجوز لنا أن نختم القول في هذا المضمار باستشهاد مباشر ومتميز: «إن التحيز في سرد الأحداث يساهم مساهمة بالغة في إبراز سلوك المسلمين في مظهر سلبي بأن يقولبهم في قالب جاهز يحاكي السمات التقليدية من عدوانية وتعصب»[٢٧].

ومرة أخرى تؤثر الأيديولوجيا في الفعل، وتسمه بسمتها الخاصة، وترجّح الكفة لصالح عدم التسامح الثقافي والديني. قد يكون في الإمكان أن نتخطى العراقيل الأيديولوجية عندما يتكوّن لنا وعي بأننا حمَلة قوالب جاهزة. ومع ذلك فإن الأيديولوجيا ما تنفك تفعل فعلها.

وإذا حصلت في بعض المرات «نقلة من الوضع المزيف، وهو وضع «الأنا والأنت»، إلى وضع «النحن» الأصيلة والواعية» (بتعبير غولدمان)، فلكأنّ لسان النبوة هو الذي تكلم، على نحو ما فعل محمد أنور السادات عندما أعلن عن مشروع تحويل

---

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٧٩ ـ ٨٠.

(٢٦) Roy Preiswerk et Dominique Perrot, *Ethnocentrisme et histoire: L'Afrique, l'Amérique indienne et l'Asie dans les manuels occidentaux* (Paris: Anthropos, 1975), p. 252.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٢٥٣.

سيناء إلى ملتقى للأديان السماوية الثلاثة. بالطبع كان الأمر بمثابة الدعوة إلى مثال يُحتذى من أجل تجاوز الأيديولوجيا ومن أجل تسامح ديني وثقافي يكون كبيراً. ولكن لماذا الحديث عن أديان ثلاثة؟ ولماذا الحديث عن الأديان حصراً؟

ربما لأنّ الأديان تجوّز لنا أن نعرف الآخرين[٢٨]. ولكن، وعلى نحو ما قال تودوروف: «لن نتوصل أبداً إلى أن نعرف الآخرين... فسيان أن تعرف الآخرين أو أن تعرف ذاتك، فهما شيء واحد»[٢٩]. يجوز إذن للآخرين وللذات أن يكونا في المرآة عينها.

ومع ذلك لا بد من حسبان «النظرة الناظرة إلى نفسها، فهي مقدر لها دوماً بأن تكون عرضة لأحكام تافهة ولصمت عظيم. إنها أحكام تافهة لأن موضع الذات ينكشف، داخل مدونته المعيارية، على أنه هش في بعده الاعتباطي واتفاقي في مغزاه العلائقي. وإنه صمت عظيم لأن الآخر يظهر بمظهر الوهن عينه الذي يظهر به الناظر إليه»[٣٠].

وفي الوقت نفسه لا بد من تهيئة النظرة. فإن كان الأمر خلاف ذلك لن تكون النظرة قادرة على النظر وعلى الفهم. يبدو التعود على الآخرين أمراً ضرورياً. من هذا المنظور يكتسب عمل لوك كراوغارت (Luc Croegaert) تلك القيمة التي تكون للنقطة المرجعية أو للمعيار: فلقد ولد بمدينة انفرس البلجيكية، ودرّس طوال ٢٨ عاماً في أفريقيا، ثم أصدر أخيراً كتاباً - الأول من نوعه - هو بمثابة عمل تأليفي أصيل في المعارف التي تتناول أفريقيا، بعد أن كانت إلى حد الآن معارف مشتتة وجزئية، فجمعها في متن متناسق ومنظم يسمح للمرء بأن يتخطى حدود الأحكام المسبقة حتى يعاين أنه هناك «عوالم متجاورة يتّبع كل منها حياة موازية لحيوات العوالم الأخرى، ويتطور داخل بوتقته المغلقة، وهي أكوان تصنع ثقافات وحضارات مخصوصة ربما سيأتي يوم يكشف عما بينها من تكامل...»[٣١].

---

(٢٨) هذه الخلاصة فيها مراجعة لما توصلنا إليه في دراسة سابقة، انظر:

R. Cipriani, «Idéologie et tolérance culturelle,» *Affari Sociali Internazionali,* vol. 3 (1982), pp. 273-282.

(٢٩) Tzvetan Todorov, *Nous et les autres: La Réflexion française sur la diversité humaine* (Paris: Seuil, 1989), p. 27.

(٣٠) G. Larochelle, «Image et représentation de l'autre: L'Amérique du Nord imagine l'Amérique du Sud,» dans: Jacques Zylberberg et François Demers, ed., *L'Amérique et les amériques* (Sainte-Foy, Québec, Canada: Presses de l'Université Laval, 1992), p. 199.

(٣١) Luc Croegaert, *Premières afriques: Histoire et découvertes d'un continent* (Bruxelles: Didier Hatier, 1985), p. 9.

يرتبط هذا التكامل بالتعقيد الذي عليه أفريقيا من دون أن نغفل الروابط القائمة بينها وبين أوروبا خصوصاً، وبينها وبين الغرب عموماً. فالأمر يتصل دائماً بعلاقة نقيمها مع الآخرين بواسطة ميل مدني يكون حيناً عدائياً وحيناً تضامنياً[٣٢].

(٣٢) انظر: Henri Brunschwig, *Noirs et blancs dans l'Afrique noire française, ou, comment le colonise devient colonisateur, 1870-1914,* nouvelle bibliothèque scientifique (Paris: Flammarion, 1983), et François Renault, *Lavigerie, l'esclavage africain, et l'Europe, 1868-1892,* 2 vols. (Paris: Boccard, 1971).

الفصل العاشر

صورة الآخرين كخلفية لتصور الذات في المجتمع الروسي

آنّا أندرينكوفا(*)

مقدمة

من حسن حظ علماء الاجتماع الروس أنهم يعيشون في فترة زمنية صارت واعدة بالبحث. فالتحولات السريعة التي عرفتها جميع مجالات الحياة في المجتمع الروسي، من بينها سقوط الامبراطورية السوفياتية العظمى والتغيير الحاصل في النظام السياسي وتطور آليات الاقتصاد الروسي، هي تغيرات مصحوبة بتغيير عميق في ذهنية الناس العامة من شأنها أن تحث شرائح اجتماعية عديدة على الوعي الاجتماعي، وهو وعي ليس من الممكن ظهوره في مجتمع قابع في جموده.

هذا المقال هو محاولة أولية لتحليل السيرورات الطارئة على الوعي الاجتماعي بين صفوف الشعب الروسي. من أجل ذلك سيستند تحليلنا إلى نظرية الثقافة السياسية، وإلى المتغيرات العفوية فيها. وسنسعى في نطاق هذا التحليل لأن نجمع بين طريقة تجريبية تمكننا من تسجيل التغيرات الحاصلة في الآراء والانطباعات وطريقة قائمة على المقارنة التاريخية، بغية ترتيب الطريقتين بالنظر إلى توجهات السياسة الخارجية لروسيا وتحديد أنماطها الراهنة واستقراء مستقبل تطورها.

(*) أستاذة في معهد البحوث الاجتماعية المقارنة ـ موسكو.

أولاً: إطلالة تاريخية على الدراسات في السياسة الخارجية

إن الطريقة التي نصوغ بها إشكالية التوجهات السياسية الخارجية تبدو طريقة غير مألوفة، ذلك أن الدراسات التي تأخذ بعين الاعتبار نظرية الثقافة السياسية لم تكن منتشرة لا في العلوم السوفياتية، ولا أيضاً في العلوم الغربية. زد على ذلك أن الاهتمامات كانت منصبة أساساً على العلاقة المشتركة بين الثقافة السياسية والسياسة الداخلية.

لقد اهتم علماء الاجتماع منذ أمد بعيد بدراسة توجهات السياسات الخارجية من منطلق القوالب المجترة والجاهزة. أما في الستينيات، فإن الاهتمامات تغيرت لتنكب على دراسة العلاقات الدولية. من ذلك أن بعض الباحثين تناولوا أثر العوامل النفسية في العلاقات الدولية، ومن بينهم بولدينغ، وجارفيس، وكالمان، وهولستي وآخرون. إن دراسة العامل الذاتي في العلاقات الدولية تمثل أقرب مجال لموضوع بحثنا هنا لتقصي طبيعة العلوم الروسية. وجدير بنا أن نلاحظ أن فريقاً من المتخصصين في علم النفس السياسي، وفي العلاقات الإثنية انكب على معالجة هذه النظرية. غير أن هذه الأبحاث لم تكن لتشير ولو مجرد إشارة عابرة إلى مفاهيم مثل مفهوم القيمة ومفهوم التوجهات الأكسيولوجية (نظرية القيم) ومفهوم الثقافة السياسية. ولكن هذه المفاهيم صارت في نهاية الستينيات موضوعاً لعلم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي. ويمكن تصنيف نظرية القيم في صنفين: يعنى الصنف **الأول** بالإشكالية العامة لمفهوم القيم، في حين يعنى الصنف **الثاني** بتحليل نتائج الاستفتاءات والاستمارات الشعبية بهدف تبيان التوجهات القيمية في ميادين محددة، مثل قيم العمل والقيم السياسية والقيم الأسرية وغيرها. غير أن هذه النظرية لم تجد طريقها للتطبيق على ميدان العلاقات الدولية والتوجهات السياسية الخارجية.

أما في روسيا، فإن الفلاسفة وعلماء النفس الاجتماعيين صاروا يتناولون بالدرس مسألة القيم. وكان تيغارنوف أول باحث ماركسي يدرج سنة ١٩٦٠ هذه المسألة في أبحاثه ذات الطابع الاجتماعي والفلسفي. تلت ذلك دراسات عدة تناولت طبيعة القيم أو علاقاتها بالبحث العلمي أو بالمثل الأعلى، وتضمنت أيضاً تحليلاً لأنماط القيم ولمراحل تطور الدراسات البرجوازي لفلسفة القيم سواء في روسيا أو خارجها.

ليس من اليسير أن نرسم في تلك الدراسات خطاً فاصلاً بين المقاربة الاجتماعية الخالصة والمقاربة الاجتماعية النفسية. إنهما يتداخلان تداخلاً مستمراً ويتكاملان. أما التوجه الأكسيولوجي، فيعرّف على النحو التالي: «إنه نزوع ذهني إلى تمثل القيم الاجتماعية المختلفة»، و«تمثل فكري يترجم عن اختيارات اجتماعية بهدف كسب وسائل وغايات معينة». هذه التعريفات وغيرها متشابهة، فلا خلاف بينها إلا في ما يتصل بمضمون هذه التوجهات.

ثانياً: ما هي توجهات السياسة الخارجية؟

يقتصر اهتمامنا هنا على معالجة سياسة روسيا الخارجية ومعالجة تفاعلها مع الثقافة السياسية السائدة. يقودنا هذا المبحث بالتبعية إلى أن ننتقي من بين العوامل المكونة للبيئة الاقتصادية الاجتماعية والسياسية تلك التي تتصل بموقع البلاد الجغرافي وبمكانته في الساحة الدولية وبخصائص العلاقات الدولية القائمة.

وتتشكل الثقافة السياسية من جملة من العناصر الفعالة نخص بالذكر منها: مساحة بلد من البلدان، وإمكاناته الاقتصادية والسياسية، وموقعه الجغرافي، وقوة البلدان المجاورة له ومساحتها وتجاربها التاريخية في التعامل مع غيرها من الشعوب، ووضعها الديمغرافي وتقاليدها وقيمها، وأثر كل ذلك في السلوك السائد فيها.

إن الثقافة السياسية شديدة التأثر بطبيعة العلاقات الخارجية التي يقيمها بلد ما مع غيره من البلدان وبدرجة شعوره بالأمن وتحصنه من التهديدات ومن الغزو. وهي تتأثر أيضاً بمستوى التعامل مع تلك البلدان الأجنبية، وبمستوى التبادل التجاري القائم معها. إن الخوف من الغزو الخارجي يحث على ظهور مواقف متميزة من السلطات القائمة، ومن المنظمات والأجهزة التابعة لها. أما إذا ما غاب ذلك الخوف، فتظهر مواقف مختلفة تمام الاختلاف. زد على ذلك أن النهج التوسعي الذي قد يتوخاه ذلك البلد يدخل كعنصر أساسي مكون للثقافة السياسية. وبالمقابل فإن غياب النهج التوسعي وحضور النهج السلمي ينتجان نمطاً مغايراً من الثقافة السياسية. فالحروب بين الدول أو الأمم تلعب وظيفة كبرى في صياغة الثقافة السياسية السائدة في بلد ما حتى ولو كانت ثقافة مغلوطة. وكلما تعمق التفاوت الطبقي وازداد تأثر المصالح الطبقية بالحرب، ازداد أثر الحرب سلبياً وإيجابياً في الثقافة السياسية المهيمنة. ومثل ذلك ما حصل في الحرب الوطنية عام ١٨١٢. فهي تركت أثراً بالغ الخطورة في الثقافة السياسية لروسيا. فلقد صاغت هذه الحرب الوعي الشعبي، وحددت مكانة روسيا في الساحة الدولية، وفتحت المجال أمام فئات اجتماعية مختلفة للتعامل مع ثقافات أجنبية، مما ساعد روسيا على الاندماج في المجموعة الدولية. إن مدى استقرار التوازن الاجتماعي والسياسي عامل مهم في تكوين الثقافة السياسية. ومعنى ذلك أن الطريقة المتّبعة في حل النزاعات الاجتماعية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمستوى التوازن الاجتماعي السياسي وبمداه، بعمقه وبسطحيته، بعسره ويسره. بيد أن قولنا هذا لا يعني أن الثقافة السياسية تحدد وحدها شكل وأسلوب النزاع الاجتماعي، وإنما دورها في إجراء بعض التعديلات على هذه النزاعات بأن تزيد في حدتها أو تقلل منها. وأحسن مثال نضربه على دور الثقافة السياسية في التأثير في وتيرة النزاع إنما هو ذلك الفرق الجلي بين أسلوب الثورة الإنكليزية والثورة الفرنسية.

ويمكن للثقافة السياسية أن تؤثر في مجرى سياسة البلاد الخارجية، وفي اختيار

الأساليب العدوانية أو السلمية. كما أنه يتوجب إيلاء أهمية لهذا العامل في تفسير ردود الفعل الشعبية على السياسة الخارجية. ألا نرى اليوم أن دور الثقافة السياسية آخذ في التعاظم نتيجة انتشار الديمقراطية وتنامي مساهمة الشعب في العمل السياسي؟

صحيح أن للثقافة السياسية، أي منظومة القيم والمبادىء السياسية، أثرها في طبيعة السياسة الخارجية للبلاد وفي أهدافها، ولكن ما هي طبيعة هذا التأثير وما هي آلياته؟ هل يشترط فهم السياسة الخارجية فهماً للسياسة الداخلية، أم هل للسياسة الخارجية خصائصها المميزة، بل ولها استقلاليتها أيضاً؟ ها هنا سؤال علينا أن نجيب عنه.

علينا أن نكشف عن طبيعة الترابط بين الثقافة السياسية وسياسة البلاد الخارجية، سندنا في ذلك هو التوجهات الخارجية بما هي متغير طارىء. ونعني بالتوجهات السياسية الخارجية ذلك الإدراك الموجّه للقيم الفاعلة في تركيبة العلاقات الدولية، ومميزات القضايا الدولية والوسائل المتاحة لحلها، وإدراك منزلة البلاد بين بلدان العالم.

ثالثاً: مكانة التوجهات السياسية الخارجية في نسق القيم الشخصية

تمتاز مكانة التوجهات السياسية الخارجية في نسق القيم الفردية بطابعها المجرد وغير المتعين. وتتحدد قدرة الوعي الجماعي على التحقق من المسلمات الأيديولوجية بواسطة الاختبار والتجربة في حقل الحياة الاجتماعية، وهي تجريبية تولد لدى هذا الوعي معرفة تجريبية مرتبطة بهذه المسلمات فتؤكدها أو تفندها. غير أن الوعي الاجتماعي ليس بحوزته «مصفاة» يمكن استعمالها للتحقق من بعض المسلمات المجردة، مثل توجهات السياسة الخارجية النائية عن خبرة الحياة الفردية والجماعية.

وتختلف التوجهات الأكسيولوجية من جهات عدة، فقد تجد جذورها في مفاهيم تجريبية يمكن للفرد أن يتحقق منها بفضل تجاربه الفردية، أو بفضل القيم الأيديولوجية التي يتوخاها، أو بواسطة القوالب الجاهزة التي تمكنه من صياغة بعض الافتراضات العامة لفهم تلك التوجهات. وتتميز توجهات السياسة الخارجية من ناحية **أولى** بأنها تنشأ في أثناء المراحل الأولى التي تمر بها التنشئة الاجتماعية، ثم تنقل من جيل إلى آخر على أنها «تراث سلافي». كما تتميز من ناحية **ثانية** بأثرها العميق في الدعاية وفي وسائل الإعلام. تلعب الآراء المسبقة والقوالب الجاهزة دوراً مركزياً في صياغة الرأي العام في مجال السياسة الخارجية، فليس بوسع المنظمات الشعبية أن تنظر في القضايا الدولية وتقوّمها استناداً فقط إلى ما لديها من مفاهيم تبلورت خلال التجارب العملية لهذه المنظمات.

رابعاً: صورة الغرب القومية

يعود مفهوم الصورة القومية التي يحملها الفرد عن انتمائه القومي إلى مصدرين اثنين: **الأول** قديم، **والثاني** حديث نسبياً. أما الأول، فيتمثل في الدراسات التي تناولت قديماً الشخصية القومية والصور القومية على أيدي مفكرين كبار مثل مونتسكيو وهردر. وتطورت هذه الدراسات مع المدرسة الجغرافية التي أثرت في النظريات السوسيولوجية والسياسية في القرن العشرين. ركز هذا المنهج على السمات الموضوعية التي تميز بعض الشعوب بغية تحديد طبائع خاصة يحملها «الإنسان النموذجي». ولقد أدرجت هذه المميزات في تفسير ظواهر السياسة الداخلية والخارجية لبلد من البلدان.

وجاءت السنوات الخمسون من القرن العشرين تحمل معها رؤية جديدة لتلك القضية، فحوّلت مركز ثقلها إلى موقع مختلف. وكانت روسيا والروس معها موضوع دراسة تتناول البحث في الأسباب والمنابع القيمية والنفسية التي تكمن وراء التوجهات الاشتراكية، وربما تفسر انتشار الأيديولوجيا وقيام الثورة البلشفية في روسيا. وكان من بين روّاد هذا المنهج: ديكس، وغورير، وميد، وتوماسيك، وأريكسون.

منح مفهوم الثقافة السياسية، الذي اقترحه آلموند وفيربا منذ الستينيات، نفساً جديداً لنظرية صورة الذات القومية، فصارت مسألة وعي اجتماعي (أو مسألة قيمة اجتماعية) عوضاً من مسألة خصائص موضوعية كما كانت في السابق. لكن الاهتمام لم يكن موجهاً إلى صورة الذات، بل إلى «مفهوم العدو». إن الأصل في الحرب الباردة مرتبط بمحاولة تحميل «العدو» مسؤولية «التشدد» و«القوة» و«الرؤية اللامعقولة» في النزاعات الدولية، وفي قرارات السياسة الخارجية. بهذه الطريقة يجَنِّب الوطن تحمل تلك المسؤولية. وهي طريقة تسمى في مجال السلوك الفردي بـ «الإسقاط على الآخر».

وعلى أية حال ما حصل هو تجاهل صورة الأنا. غير أن السنوات الأخيرة منحت هذا المفهوم قدراً من الاحترام. ويمكن الإشارة هنا إلى تلك الأعمال العلمية التي عالجت العلاقة القائمة بين استراتيجية الصراع والأبعاد النفسية والثقافية للعلاقات الدولية، والتي تنعكس داخل مفهوم الأنا وصورته القومية، ومفهوم التاريخ والمصلحة القومية، ومفهوم الأعداء. وحري بنا أن نشير هنا إلى أعمال ويلتردينك، وهولج، وكلوز، وهاوستون.

خامساً: صور الآخر ودورها في بناء الوحدة النفسية الاجتماعية

كيف يتكون الشعور بالاندماج؟ ما هي أسس اندماج الأنا في الجماعة؟ من الشروط الأولية لبناء وحدة بسيكولوجية اجتماعية هو إنشاء «صورة الآخر»: فبفضلها تتحقق نزعة الفرد إلى خلق انشطار بين «النحن» و«الهم» وإلى تثمين الفروق القائمة بين هؤلاء وأولئك. تلك هي النزعة التواقة إلى إنشاء «نحن» ذاتية تقرن بكل ما هو آخر

لكي يصلح فصلها عنه لاحقاً. وقد تكون للآخر أولوية أكبر على الأنا في هذه الحالة، كما بيّن ذلك العالم النفساني بورشناف[1]. فمفهوم العدو في الولايات المتحدة الأمريكية، وفي الاتحاد السوفياتي سابقاً، يساعد على تأمين التناقضات الداخلية بقدر ما يحافظ على مستوى التماسك القوي في كلا البلدين، من ذلك ما كتبه سمنير: «كلما قويت الجماعة التي ينتمي إليها الآخر وصارت على مقربة كبيرة من الجماعة التي ينتمي إليها الأنا إلا وقوي معها الشعور بالعدوانية الخارجية وقوي التماسك داخل مجموعة الأنا».

* * *

مصادر التحليل

يستند تحليلنا إلى معطيات وفرتها لنا استمارة أنجزها معهد الدراسات الاجتماعية المقارنة بالتعاون مع الجمعية الأوروبية لدراسات الأنظمة الأكسيولوجية بين سنة ١٩٨٤ وسنة ١٩٩١. أقيمت الاستمارة الأولى سنة ١٩٨٤ وشملت ١٢٧٠ شخصاً تفوق أعمارهم ١٨ سنة. وقورنت هذه المعطيات بغيرها في بلدان أوروبية أخرى شاركت في الاستمارة نفسها.

١ ـ صور الأنا القومية في روسيا وصور البلدان الأخرى

تتضمن الاستمارة التالية مقياساً ذا ٥ درجات. الرقم ١ يعني التقارب مع التصريح الواقع على يمين الأرقام والرقم ٥ يعني التقارب مع التصريح الواقع على يسارها.

أ ـ كيف تحدد رأيك بحسب السلم التالي لوصف الروس؟

أهل ألفة اجتماعية	١	٢	٣	٤	٥	ليسوا أهل ألفة اجتماعية
جادون في العمل	١	٢	٣	٤	٥	كسالى
صادقون	١	٢	٣	٤	٥	غير صادقين
ملطفون	١	٢	٣	٤	٥	غير ملطفين
أخلاقهم حسنة	١	٢	٣	٤	٥	أخلاقهم سيئة
محبون للسلم	١	٢	٣	٤	٥	عدوانيون
أهل ثقة	١	٢	٣	٤	٥	ليسوا أهل ثقة
أثرياء	١	٢	٣	٤	٥	فقراء
مثقفون	١	٢	٣	٤	٥	غير مثقفين

(١) Porshnev, *Sochialnya psicholohia i istoriya* (Moscow: Nauka, 1966), p. 81.

نلاحظ كيف أن الخطوط السفلية الثلاثة متقاربة جداً بعضها من بعض. أما صورة الروس عن أنفسهم، فتتموضع بعيداً في الأعلى. كما تختلف أشكال الخطوط المرسومة بحسب الشعوب. فلئن تشابهت كثيراً الأمم الأخرى، فإن الروس يتفردون بذاتهم. من ذلك إن جل المستجوبين يتفقون على امتياز الروس بمحبة السلم وبإلفتهم الاجتماعية، وعلى أنهم ليسوا على خلق حسن، وعلى أنهم ليسوا بالأثرياء.

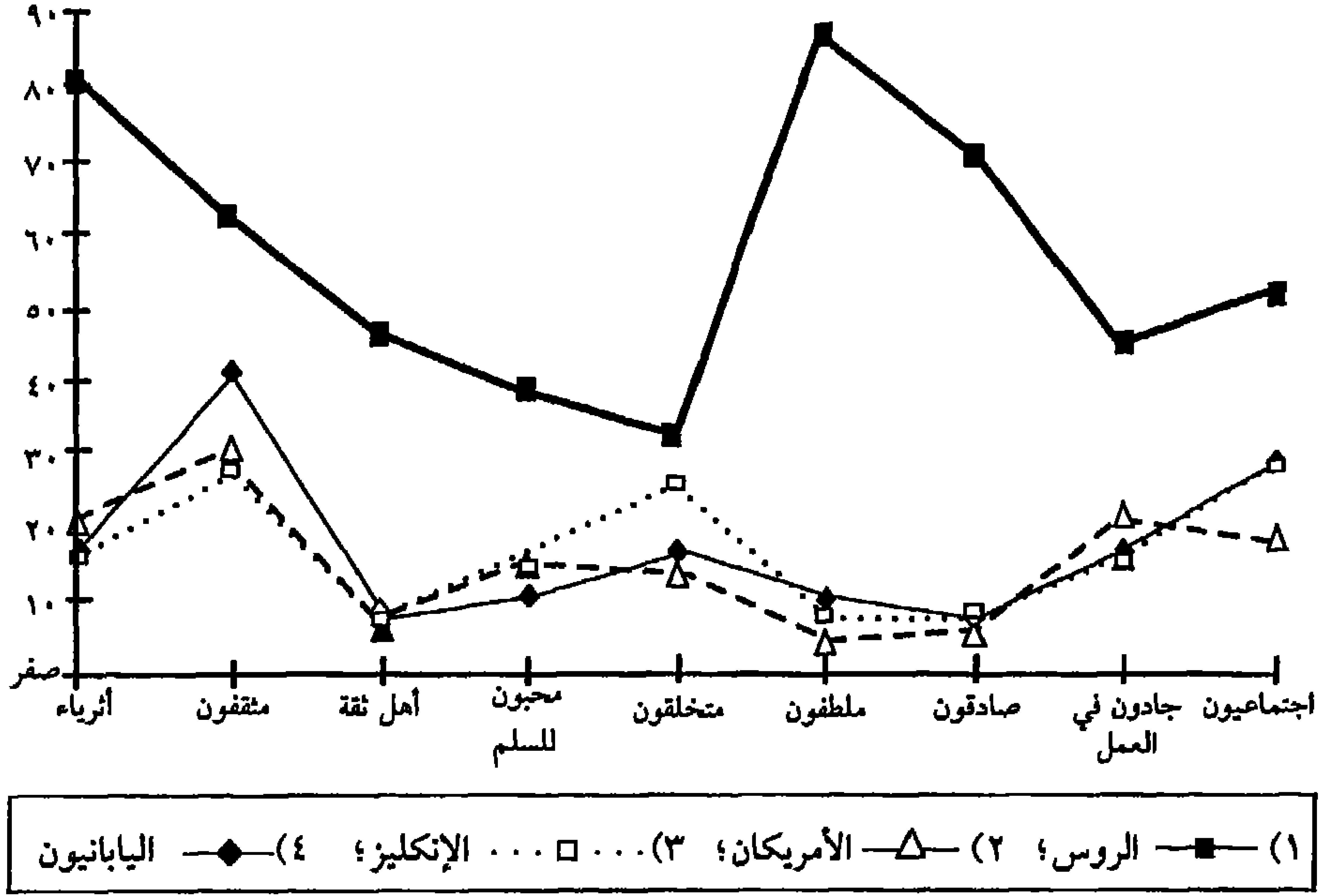
ولعل أهم النقاط التي أثارتها الاستمارة تكمن في كون ٥٠ بالمئة من المستجوبين غير قادرين على تحديد صفات للشعوب الأخرى، إذ يفضلون الإجابة بأنهم «لا يعرفون تلك الشعوب وليس لديهم رأي في الموضوع». بالمقابل هناك نسبة ٢٥ بالمئة من المستجوبين الروس غير قادرين على تحديد صفة شعبهم الروسي بالذات. على هذا النحو يكون القول من باب الاستنتاج بأن الروس يعتبرون أنفسهم أفضل الشعوب قولاً غير صائب ما دامت نسبة ٥٠ بالمئة تجيب بصيغة «لا أعرف»، ولعل هذه النسبة هي التي تفسر الفارق بين الخط الأسود والخطوط الثلاثة الأخرى. فإذا ما رفعنا إلى أعلى الخطوط الرامزة إلى صور الشعوب غير الروسية، أي إذا رفعناها بنسبة ٥٠ بالمئة حصلنا على رسم مختلف تماماً لسلم الأوصاف، إذ ستتساوى صفات الشعب الروسي مع صفات الشعوب الأخرى. ولكن غياب الرأي لدى نصف المستجوبين أدى إلى هذا التقسيم بين «النحن» و«الهم»، حيث يحصل «النحن» على الاعتراف به في حين لا يطاله «الهم»، فيظل «الهم» مختلفاً عن «النحن» حتى في حالة عدم الإدلاء بالرأي. وهاهنا فكرة مهمة تسمح لنا بتطوير فهمنا لهذه المسألة.

إننا لا نتبين صورة كبيرة عن «العدو» يمكن استخراجها من «نظرية صورة العدو»، كما أننا لا نتبين المسلك الذي يمكنه أن يشيد الوحدة انطلاقاً من التميز من «الآخرين». ولكننا نتبين أن صورة الذات القومية واضحة ومحددة، في حين تظل صورة الآخر ملتبسة ومتداخلة.

ولقد طرح السؤال نفسه بالطريقة نفسها مطبقاً الأوصاف نفسها على الأمريكيين والإنكليز واليابانيين. واعتبرنا أن الرقمين ١ و٢ يعبران عن موقف إيجابي، وأن الرقمين ٤ و٥ يعبّران عن موقف سلبي، في حين يعبر الرقم ٣ عن موقف وسط وأصيل.

ونتيجة تلك الاستمارة يبيّنها التخطيط التالي، وفيه خط أسود يعكس صورة الروس عن أنفسهم. أما الخطوط الأخرى، فتعكس الصورة التي يحملونها عن غيرهم من الشعوب: الأمريكان والإنكليز واليابانيين.

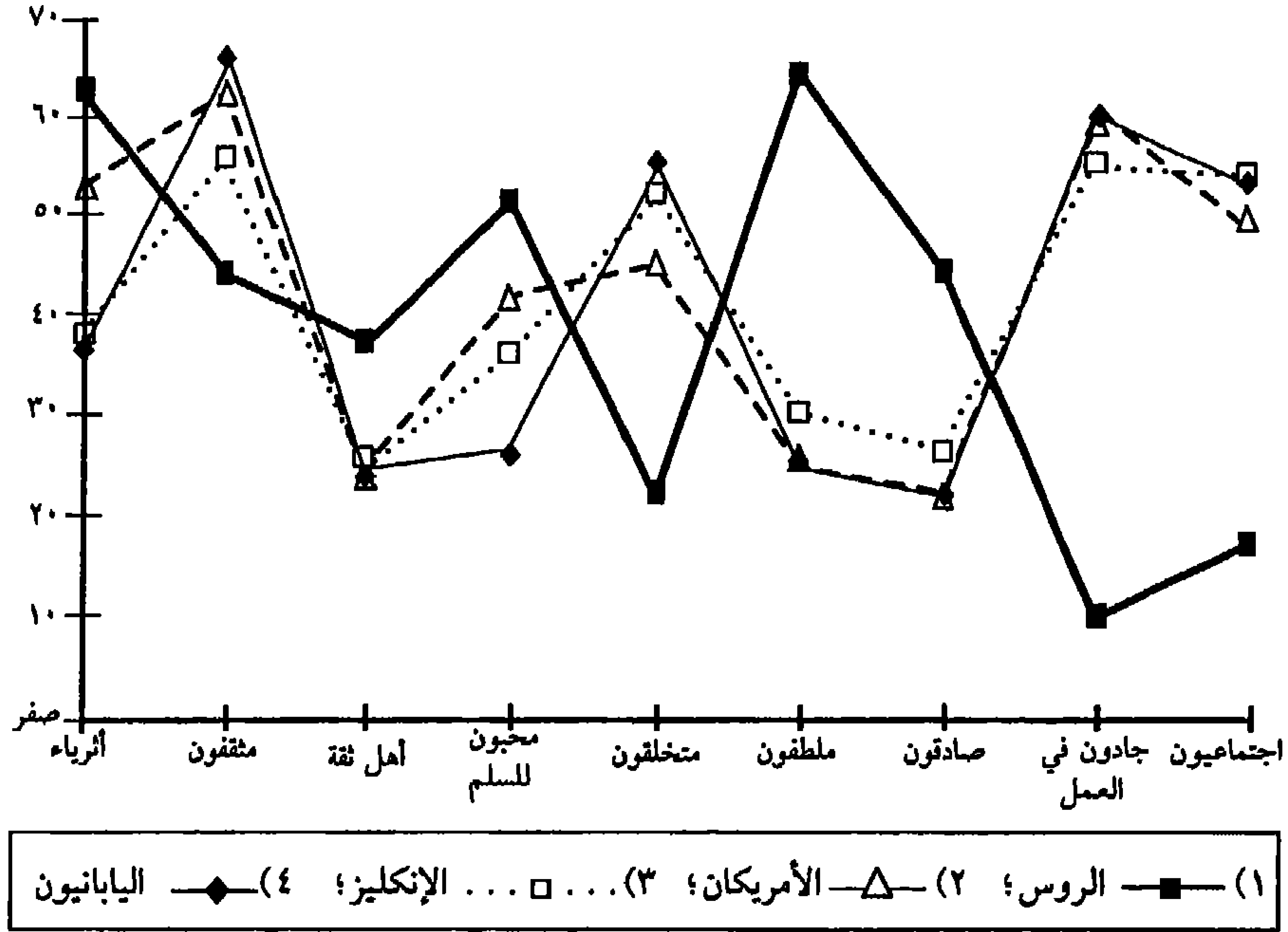
الشكل رقم (١٠ ـ ١)
صورة الذات عند الروس وصورتهم عن الأمريكان والإنكليز واليابانيين
عام ١٩٨٤ في منطقة تامبوف



يمكن أن نلجأ هنا إلى العوامل الأيديولوجية الاحتكارية كنقص المعلومات حول الشعوب الأخرى واكتفاء البلد اكتفاء ذاتياً لتحديد الصورة التي شاهدناها عام ١٩٨٤.

وبين الصورة الأولى والصورة الثانية هناك ٥ سنوات عرفت فيها روسيا تحولات خطيرة على المستوى السياسي والاقتصادي صارت معها كل الفرضيات الأيديولوجية السابقة حطاماً، وتحولت وسائل الإعلام إلى «سلطة رابعة» داخل المجتمع الروسي. خلال هذه الفترة عاش الشعب الروسي تجربته الأولى في الحوار السياسي المباشر والمفتوح حول السياسة الداخلية، من ذلك قيام المؤتمر الأول لنواب الاتحاد السوفياتي، والنقاشات السياسية التي واجهت بين زاخاروف وخصومه السياسيين، والصراع الذي دارت رحاه في جمهورية البلطيق للحصول على استقلالها، والمساجلات الساخنة حول الإرث الاشتراكي. فكيف كانت النتائج؟ وما الذي تغير في البلاد، وما الذي ظل على حاله؟ وما هو الجوهري، وما هو الثانوي في كل ذلك؟ لننظر إلى الشكل رقم (١٠ ـ ٢) حتى نتبين بعض جوانب الإجابة:

الشكل رقم (١٠ ـ ٢)
صورة الذات عند الروس وصورتهم عن الأمريكان والإنكليز واليابانيين
عام ١٩٩١ في منطقة تامبوف



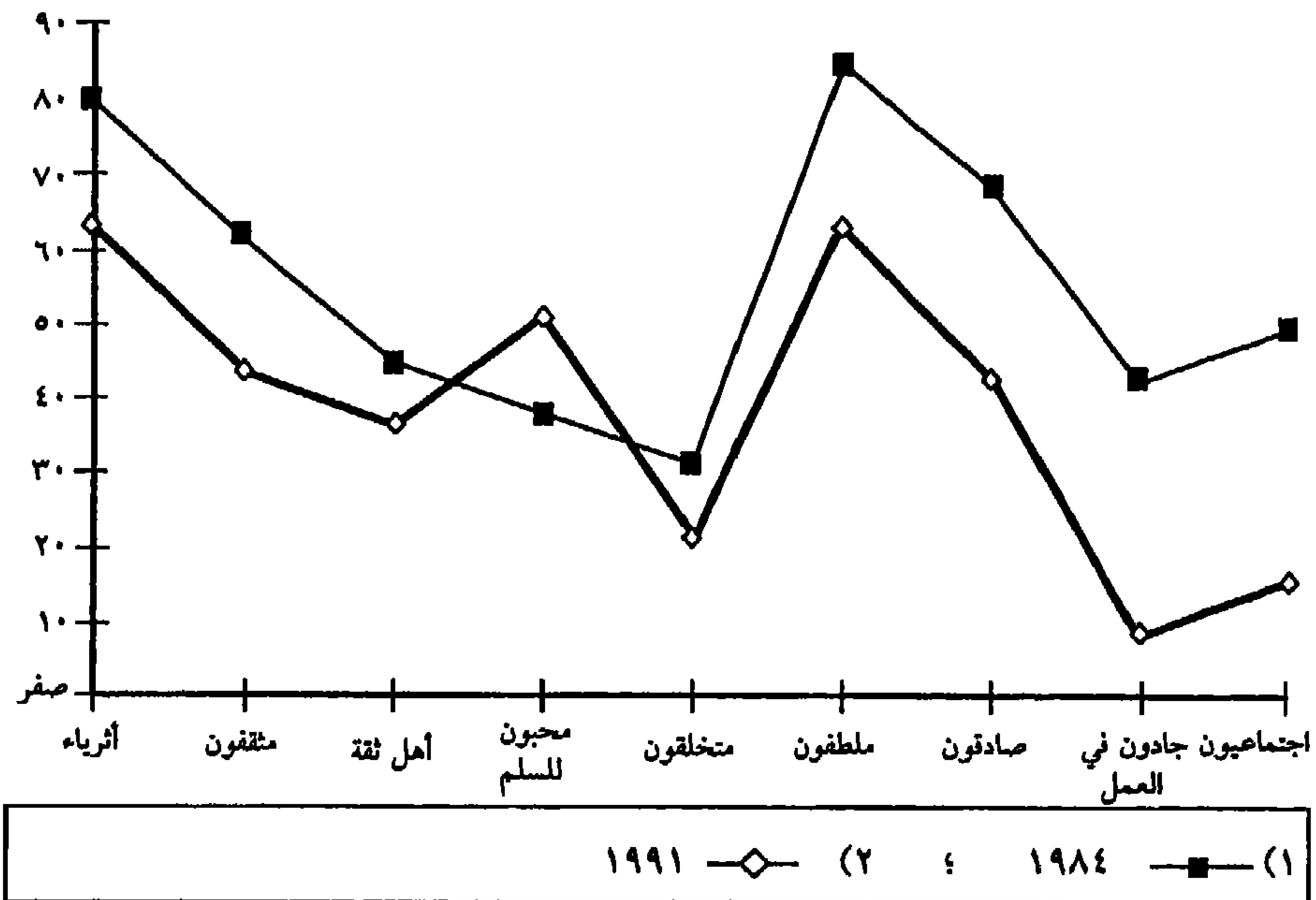
إن الانطباع الأول الذي يأتي عند قراءة الشكل رقم (١٠ ـ ٢) هو أن الصورة صارت مختلفة عن الصورة السابقة؛ فصورة الآخر أصبحت مندمجة داخل الرسم العام، واختفت المسافة الفاصلة بين «النحن» و«الآخرين»، ولم تعد نسبة المستجوبين الذين لا رأي لهم تتجاوز نسبة ٢٥ بالمئة. كما أن الفارق بين أوصاف الأمريكان والإنكليز واليابانيين لم يعد مهماً كما كان في السابق.

ففي الاستمارة الأخيرة صار اليابانيون أهل جد في العمل وأخلاقهم حسنة وأثرياء، أما الأمريكان، فهم أهل ألفة اجتماعية وملطفون، ولكنهم مهذبون بدرجة أقل من الشعوب الأخرى، في حين يختلف الإنكليز قليلاً عن الأمريكان، فهم من ناحية أقل ألفة اجتماعية، ولكنهم يفوقونهم من جهة الآداب العامة. ومع ذلك فإن كل «الآخرين» يختلفون عن «النحن». وليست هذه الفوارق فوارق عفوية، وإنما تنطبق عليها القاعدة المسماة بـ «صورة المرآة»: فإذا ما كان لـ «النحن» شيء ما، فإن «الهم» ليس لهم عين الشيء. فالنحن و«الهم» على طرفي نقيض. تمثل صورة الروس الخط المعاكس لصورة «الآخرين»، فهم يمتازون دائماً (كما في الشكل الأول) بإلفتهم الاجتماعية وبمحبتهم للسلم على عكس الشعوب «الأخرى»، وهم أيضاً فقراء ومثقفون

وغير مهذبين، في حين أن «الآخرين» أثرياء ومهذبون ومثقفون. وهذه الصور تبدو متضافرة بعضها بين بعض كأشد ما يكون التضافر.

أما الشكل رقم (١٠ ـ ٣)، فيمكننا من إدراك الدينامية التي تكمن في آلتي الحركة التي نقلت الذات الروسية من صورتها سنة ١٩٨٤ إلى صورتها سنة ١٩٩١.

الشكل رقم (١٠ ـ ٣)
صورة الذات الوطنية عند الروس عامي ١٩٨٤ و١٩٩١ في منطقة تامبوف



يعد الشكل رقم (١٠ ـ ٣) نقطة الارتكاز في اهتمامنا الحالي. إنه يجيز لنا أن نلاحظ الانحدار الذي اتسم به تقييم الروس سنة ١٩٩١ مقارنة بسنة ١٩٨٤، على الرغم من أن الرسم العام لصورة الذات عندهم بقي ثابتاً. لقد تغيرت النسب وعرفت انحداراً على وجه التحديد. ولكن نظام التقييم ومراتبه ظلت على حالها. وجدير بنا ألا ننسى أن هذا الاستقرار الذي يطبع الرسم العام قد ترجم على وجوده حتى بعد فترة زمنية دامت ٥ سنوات طرأت خلالها تغيرات عميقة في وسط روسيا الاقتصادي والاجتماعي.

نستنتج من ذلك أن صورة الذات هي خاصية ثابتة من خاصيات الثقافة السياسية، وأنه ليس من الجائز تغييرها حتى تحت ثقل الضغوط الحادة. إن صياغة صورة الذات القومية متوازية مع تكون صورة الآخر، وهي صياغة تتخذ شكل المرآة. أما مسألة أي

الصور لها الأولوية، وأيّ الصور لها موقع ثانوي، وأي الصور تنحت لنا صورة الآخر، هل هي صورة الذات القومية أم صورة الآخر، فتظل مسألة مفتوحة للنقاش وتقتضي الإجابة عنها مزيداً من التمحيص.

٢ ـ التسامح

فكرة التسامح في الغرب المسيحي هي المفتاح لتفسير حركة التصنيع السريعة وانتشار القيم البرجوازية في منطقة تامبوف. وترجم التسامح عن نفسه في مرحلة أولى بمفهوم الحرية الدينية. وكان فيبر هو مؤسس المقاربة الثقافية للحقل السياسي، في كتاب **أخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**.

للتسامح علاقة بمفهوم التعددية السياسية والشخصية. أما التعددية الشخصية، فتعبّر عن مبدأ التسليم بعدم المساواة بين الأفراد. ويعتبر التسامح في مجال علم السياسة الحديث أساساً للتعايش القائم على العدل. والعدل هو واحد من أهم شروط اقتصاد السوق الحر وشروط الديمقراطية.

ونحن نعرف التسامح على أنه الإقرار بحق تقرير المصير وحق الحياة والتقدم والحرية لجميع الناس مهما اختلفت بينهم وجهات النظر. والتفتح هو أيضاً، على مستوى العلاقات بين الدول والأمم، احترام متبادل بين الثقافات والتقاليد المتنوعة، وهو أيضاً حق الآخر في الحياة والتمتع بالحقوق عينها التي لنا، وذلك حتى تتوفر له حظوظ التنافس وبلوغ المراتب الأولى في بعض الأوساط والميادين.

ويكون التسامح أيضاً في حقل العلاقات الخارجية مؤشراً على مدى الثقة المتبادلة بين الشعوب. فاستعداد شعب ما لإيلاء الثقة لغيره من الشعوب، أو استعداده لسحبها، هما خاصتان من خواص الثقافة السياسية تؤديان وظيفة مهمة في تعزيز التعاون الدولي أو في إعاقته. والشعور بالثقة أو انعدامه يكمنان وراء تلك التخمينات التي تتكاثر في أوقات الغموض التي قد تحف بالأجواء الدولية، والتي تشح فيها المعلومات الواضحة، فتجعل من روح الثقة عاملاً جوهرياً في تحديد التوجهات العامة للعلاقات الدولية، وفي اتخاذ القرارات الدقيقة. وللسياسة الخارجية القائمة على الثقة أثر في الطريقة التي بها يفسر الشعب وقادته ما يصدر عن الطرف المقابل من أعمال. فالثقة ذات وشائج حميمة بما نتوقعه من سلوك منتظر عند الآخر سيكون سلوكاً مسالماً. أما انعدام الثقة، فهو ما نتوقعه من سلوك منتظر عند الآخر سيكون عدائياً. على هذا النحو يمكن لحضور الثقة أو غيابها أن يفسرا الأفعال الودية أو المعادية في الظروف التي تكون مشحونة بالغموض. إن لهذا الاستعداد بوجهيه المختلفين أثر في العلاقات بين الشعوب، وفي مدى استقرار النظام السياسي العالمي.

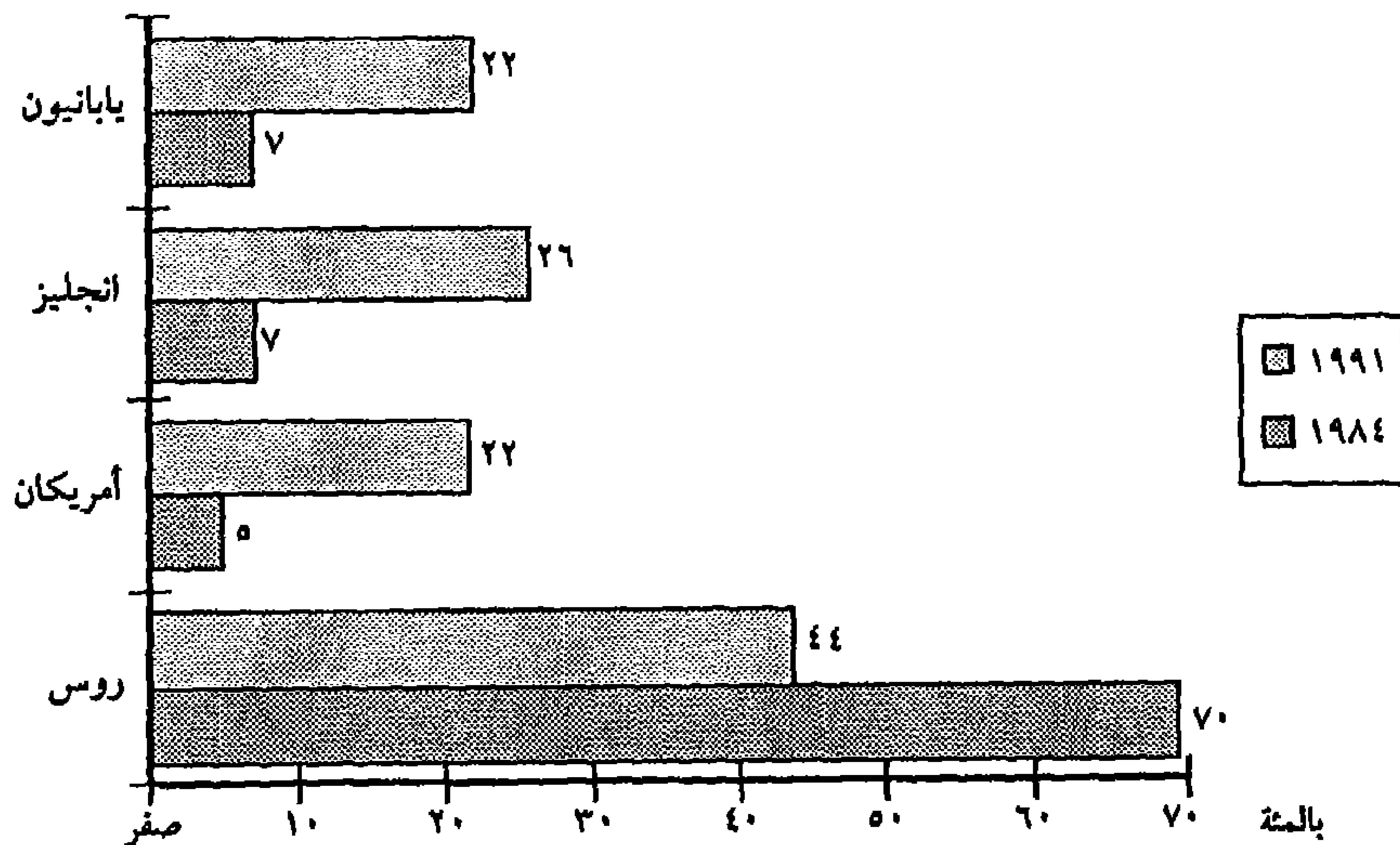
ويزعم أنغلهارت بـ «أنه لو تأكد الاختفاء للفروق الأيديولوجية لأصبحت المسألة

التي تبعث على التفرقة بيننا اليوم مسألة جد بسيطة كبساطة الثقة، ولكن هذه الثقة ستكون مسألة حياة أو موت»[٢].

إذا ما كان الشعور بالثقة أو بالارتياب بين الشعوب على ذلك النحو من الأهمية، فهل من الممكن تغييره؟ لنا دليل على أن هذا الشعور جزء مكون من الخريطة المعرفية الثابتة في وعي الشعوب. استناداً إلى القياس الأوروبي، فإن نسبة ٧١ بالمئة من الأوروبيين يثقون بالسويسريين - وهي أعلى نسبة في الثقة - في حين أن النسبة ذاتها منهم (٧١ بالمئة) لا يثقون بالروس. وظلت هذه المعطيات ثابتة على مدى عشر سنوات بين عامي ١٩٧٦ و١٩٨٦[٣].

يبين الشكل رقم (١٠ - ٤) البيانات المستقاة من الاستمارة حول «القيم» في منطقة تامبوف بين عامي ١٩٨٤ و١٩٩١.

الشكل رقم (١٠ - ٤)
ثقة الروس وارتيابهم إزاء الأمريكان والإنكليز واليابانيين وإزاء أنفسهم عامي ١٩٨٤ و١٩٩١ في منطقة تامبوف



(٢) Ronald Inglehart, *Culture Shift in Advanced Industrial Society* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990), p. 397.

(٣) *Euro-Barometer:* no. 6 (November 1976) and no. 25 (April 1986).

ما نلاحظه هنا هو أن التغييرات الشاملة التي طرأت على الصور القومية قد حصلت في السنوات الخمس الأخيرة. ففي عام ١٩٨٤ لم تكن هناك إلا نسبة تتراوح بين ٤٥ بالمئة و٤٩ بالمئة كانت قادرة على تقديم حكم في صفات الشعوب الأخرى، أما البقية فعبّرت عن ريبتها ولم تدل برأيها. أما أكثر الأحكام سلبية، فانصبت على الأمريكان، إذ اعتبرت نسبة ٣٦ بالمئة أن هذا الشعب ليس أهلاً للثقة. هذا ما يدل على أن «صورة العدو» كانت منتشرة بين الروس سنة ١٩٨٤. ومن جهة أخرى، فإن غالبية الروس تعتبر نفسها أهلاً للثقة. ونلمس في هذه الأحكام ثقل القوالب المجترة والجاهزة، كما نتبين أنها قائمة على الفصل بين «النحن» و«الآخرين».

أما في سنة ١٩٩١، فإن نسبة المستجوبين الذين «لا رأي لهم» نزلت إلى حدود ٢٥ بالمئة فقط، وهي أقل من نصف ما كانت عليه سنة ١٩٨٤. ويرى الروس أن الإنكليز هم أكثر الشعوب جدارة بالثقة، أما الأمريكان واليابانيون فيتوجب التعامل معهم تعاملاً حذراً. يترجم هذا الموقف عن التجارب الفعلية التي عاشها الشعب الروسي في تاريخ علاقاته بتلك الشعوب: إذا ما كانت علاقته بالشعب الإنكليزي مبهمة وغير ذات أهمية، فإن علاقته بالشعبين الياباني والأمريكي موضع نقاش مستمر.

ونتبين من الاستمارة أيضاً أن الثقة التي يراها المتسجوبون في الشعب الروسي قد انحدرت سنة ١٩٩١ لتهبط إلى أقل من ٢٦ بالمئة، وهي نسبة دون مثيلتها عام ١٩٨٤ بكثير. ونستنتج من ذلك أن مستوى الثقة العام لدى سكان روسيا قد ارتفع خلال الفترة الفاصلة بين عامي ١٩٨٤ و١٩٩١.

الفصل الحادي عشر

الإنسان والزمن ـ الآخر: الزمن بين أسياده وعبيده

جيندريخ فيليبّاك(*)

شعار نهاية التاريخ يخيم على العالم: إنه شعار ما بعد الحداثة. ما يعاين أولاً هو أن الحدود الفاصلة بين الماضي والحاضر والمستقبل، بين الشبان والكهول والمسنين، بين الزمن المعيش والزمن الواقعي، هي حدود آيلة إلى الزوال شيئاً فشيئاً. ومع انمحاء هذه الحدود ينمحي تدريجياً معنى الفعل الإنساني ليخلي المكان لموقف آني ذي نزعة نفعية: التمتع بكل شيء هاهنا وعلى التوّ. «أن نعيش الهنيهة الحاضرة هو أمر دوماً عسير، ولكن لا مناص لنا منه. إن الشخصية المتفردة التي نصبو إليها لا يمكن أن تتحقق إلا في «الآن» المعيش... وما دمنا نعيش هذا «الآن» وهذا «الهنا»، وما دمنا نعيش هذا الحاضر، فإننا نكون أسوياء»(1). ويصف جان بودريار متعة اللحظة الحاضرة بمثل هذه العبارات: «لكل واحد منّا شفرته (كودته)، ولكل واحد منا صيغته الخاصة؛ ولكل واحد منا أيضاً «مَنظره» الآني (Look)، ولكل واحد منا صورته، حتّى لكأننا بهذا «المنظر» منظر تكويني»(2).

(*) أستاذ في جامعة براغ ـ تشيكيا.

(1) Rainer Zoll, *Zerstorung und Wiederaneignung von Zeit,* Edition Suhrkamp; 1411 = n.F., Bd. 411 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988), pp. 9-32.

(2) Jean Baudrillard, *Amérique* (Paris: B. Grasset, 1986), p. 50.

أولاً: أزمة تصور الزمن

إن التغيرات الطارئة على تصور الزمن وعلى التملك الفردي للزمن تطرح المسائل الراهنة التالية:

١ ـ ماذا يعني هذا «الآن» وقد صار يعاش أكثر فأكثر على أنه حاضر متشظ ومفكك إلى لحظات من المتعة المؤقتة والعابرة؟ ألا يعني نهاية الزمن؟ ألا يمثل خطراً يهدد ذات الإنسان أصلاً، هذه الذات أو الماهية التي تبلورت على مر العصور، والتي تحمل مشروع المستقبل؟ ألا يعني ذلك بالتبعية أننا صرنا حيال أزمة، هي أزمة تصور الزمن، وبالتالي أزمة هويتنا الخاصة؟

٢ ـ هل أن تصور الزمن، وقد صار منصباً على «الآن»، سيقود حتماً إلى «خدمة الأنا الخاص بطريقة نفعية» ضيقة، على نحو ما نبّه إليه آتزيوني[٣]، أم هل أن التملك الفردي للزمن يمكن تصوره على أنه «مذهب المتعة الاجتماعية» الذي يفسح المجال أمام كل فرد ليحقق انعتاقه الحقيقي والأصيل؛ ففي الحالة الثانية توجّه المتعة الاجتماعية الفرد إلى إنشاء علاقات مع غيره من الناس ضمن مجموعات عاطفية ومؤسسات ثابتة أو مؤقتة، على نحو ما يقترح ميشال مافيزولي؟[٤].

تتأتى الأزمة الراهنة التي يشهدها تصور الزمن من المغالاة المجحفة التي تطبع سيرورة «تذييت» الزمن، أي في نهاية المطاف تخصيص الزمن على «الأنا وحده» («الزمن = تجربتي المعيشة»)، وهي سيرورة تعود إلى تأويل أحادي الجانب لنظرية النسبية. ليس الزمن حقاً شيئاً مطلقاً، فهو لا يقبل التعريف إلا في مستوى العلاقات القائمة بين المنظومات المختلفة والمتحركة داخل الفضاء. من ذلك أن الزمن الاجتماعي ـ أو لنقل الأزمنة الاجتماعية مثل زمن الكنيسة، وزمن التجار، وزمن القرى، وزمن المدن الصناعية، وزمن مجتمع الأربع وعشرين ساعة ـ ليس إلا مثالاً من بين العديد من الأمثلة الدالة على التقاطعات الممكنة والكثيرة بين الزمن الموضوعي وإحدى المنظومات المرجعية الفعلية، كمنظومة المجتمع الإنساني تخصيصاً[٥]. في سياق هذه العلاقات يجري الزمن المعيش، زمن الفرد كان أو زمن المجموعة. هناك رأي صائب يرى أن التاريخ والحياة اليومية إنما يعيشهما كل مجتمع، وكل مجموعة

(٣) Amitai Etzioni, *An Immodest Agenda: Rebuilding America before the Twenty-First Century* (New York: New Press, 1983), p. 13.

(٤) Michel Maffesoli, «Esthétisation de la vie sociale; présentisme et hédonisme,» in: *From Identity to Identification: Sociological Abstracts* (Madrid, 1990), p. 146.

(٥) B. Filipcová et J. Filipec, «La Société et les concepts du temps,» *RISS* (UNESCO, Paris), no. 107 (1986), pp. 21-35.

اجتماعية، وكل فرد حسب زمنه الخاص به؛ ولكن يفسد هذا الرأي عندما يسبغ على هذه اللحظة النسبية طابع الإطلاق. هذه النزعة المغالية في تنسيب الزمن يحث عليها التسارع المذهل للتغيرات داخل المجتمع.

مع تهافت التيارات الفلسفية والفنية خارت قوى الحداثة، وصار دعاة ما بعد الحداثة ينعتونها بالمرحلة البالية والمتجاوزة. ولكن كل **«ما بعد»** له **«ما قبله»**، وكل «ما بعد» سيصير «ما قبل» نسبةً إلى الاكتشافات الحقيقية أو المحتملة التي سيبوح بها المستقبل. كل نهاية إنما تشير إلى بداية. لا توجد نقطة صفر في التاريخ. ربما يمثل ميلاد المسيح نقطة من هذا القبيل؛ ولكنه ليس كذلك إلا في نظر المسيحيين. أما بالنسبة لمليارات الرجال والنساء، فإن هذا الميلاد لا يمثل تاريخاً ذا دلالة خاصة. إن تركيزي الكلي على الأنا، باعتباره عبادة دهرية لميلادي الخاص بي الذي أنظر إليه كحدثٍ جليل، يعتبر زمن حياتي الفردية زمن تحوّل تاريخي. نطالع في مسرحية **حياة الحشرات** لكارل سيباك كيف أن «المؤقت» يصرخ قائلاً: «أنا بصدد الولادة». الزمن وحده هو الذي سيفرز المؤقت عن غير المؤقت. لذلك يتوجب احترام الزمن لا بما هو فقط مقولة معرفية، بل أيضاً بما هو مقولة كينونة وجودها سابق ولاحق على وجودنا. ومع ذلك ليس من الممكن أن ندرك زمن الكون والطبيعة والمجتمع إلا من موقعنا فيه ككائنات **إنسانية**، أي ككائنات **اجتماعية** و**كأفراد**. فَلْننظر في جوهر العلاقة بين الإنسان والزمن في التصور الصيني:

يقول الواحد منا إن المستقبل سيكون أفضل من الحاضر،

يقول الواحد منا إن ما هو موجود اليوم ليس ببعيد عما كان موجوداً في السابق،

يقول الواحد منا: كيف ذلك؟

فيجيب الزمن: أنتم جميعاً لا تسلّمون بوجودي أنا[٦].

ثانياً: أسياد الزمن وعبيده

ليست مناقشة تصور الزمن مسألة أكاديمية تهم حفنة من الفلاسفة، بل جميع الناس، فعليها يتوقف فهم القضايا الأم التي تواجهها الإنسانية. من ذلك، على سبيل المثال، أن معرفة ما إذا كان الزمن، أو لنقل تحديداً «الزمن ـ الفضاء»، بناء ذهنياً خالصاً أو واقعاً يخرج عن نطاق وعي الإنسان، هي مسألة ذات علاقة وثيقة بوجود الإنسانية أصلاً. يقودنا التساؤل في ما إذا كان العالم موجوداً قبل أن يوجد الإنسان إلى وضع تساؤل آخر: هل من الممكن تصور العالم وهو يتطور بدون تصور وجود

(٦) Lu Xun, 1918.

الإنسان، وأكثر من كل ذلك، هل ستكون هذه الصيرورة ممكنة في الواقع أيضاً؟ لقد صنع الإنسان مقياساً للوقت (كرونوميتراً) لن يتأخر بعد مليون سنة إلا بثانية واحدة تقريباً، ولكن الإنسان هو الكائن الوحيد من بين جميع الكائنات الحية القادر على تدمير جميع «اختراعاته» وإبداعاته العجيبة ومعها أيضاً الكائنات الحية.

إن البحث في ما يمكن وجوده مستقلاً عن الإنسان، وما لا يمكن وجوده، مسألة حيوية جداً بالنسبة لتقوية مكانة الإنسان في عالم يكون إنسانياً أكثر. وإن الرهان لكبير، إذ يخص إنقاذ الحياة فوق الأرض.

إن أزمة تصور الزمن واستخدامه تعتمل في قلب عالم يتطور فيه متوسط عمر الإنسان ويتقلص وقت العمل.

ويشهد متوسط العمر على ظهور تمايزات بين سكان المعمورة(٧):

	١٩٥٠ ـ ١٩٥٤		١٩٩٠ ـ ١٩٩٤	
	رجال	نساء	رجال	نساء
العالم	٤٤,٨	٤٤,٢	٦١,١	٦٤,٣
البلدان المتقدمة	٦٣	٦٨,٧	٧١,٢	٧٨,٥
البلدان النامية	٤٠,٣	٤١,٩	٥٩,٥	٦٢,١

في الوقت الذي ظهر فيه «الإنسان ذو العمر الطويل» في بعض البلدان مثل الولايات المتحدة الأمريكية، حيث يبلغ متوسط العمر ٧٢ سنة عند الرجال و٧٩,٥ سنة عند النساء، فإن الرجال في أفريقيا يموتون في متوسط ٥١,٧ سنة، والنساء في متوسط ٥٤,٩ سنة.

وخلال عقد من الزمن (١٩٨٠ ـ ١٩٩٠) تقلصت مدة العمل نسبة إلى طول الحياة من ٤٥ إلى ٣٨ سنة، ونسبة إلى العام الواحد من ٣٠٧ ساعات عمل إلى ٢٥٠ ساعة عمل، ونسبة إلى اليوم الواحد من ١٠ ساعات عمل إلى ٨ ساعات عمل يومياً(٨). إن الإحساس الذاتي بهذا الزمن الذي تم اكتسابه بطريقة موضوعية هو إحساس مختلف بحسب الإمكانات المتاحة للتمتع به. تبيّن بعض البحوث الجادة أنه على الرغم من تمديد وقت الفراغ، فإن قسماً مهماً من السكان يشكو من نقص

(٧) *Demografitcheski spravotchnik: Nasselenie mira* (Moscou, 1989).

(٨) F. Vilmar, «Freizeit und selbsthilfe,» in: J. Fromme, ed., *Freizeit im Lebensverlauf* (1988).

الوقت، ومن شعوره بالضيق والسآمة تحت وطأة الحياة العصرية المتقلبة داخل التجمعات السكنية الكبرى على وجه الخصوص.

اعتماداً على الزمن الذي يمكن قياسه موضوعياً، وعلى ما يشهده النمو في مختلف البلدان من وتيرة تسارع أو تباطؤ أو ركود، يمكن أن نلاحظ أن الذوات الاجتماعية الفاعلة في عالمنا اليوم، وهي ذوات على غاية من التنوع من حيث درجة نموها وتطورها (أمماً وطبقات ومجموعات وأجيالاً وأفراداً وذكوراً وإناثاً)، تواجه في وقت واحد أعمالاً متشابهة على الرغم من الفوارق بينها (اقتصادية أو ثقافية أو تقنية. . . إلخ). فوراء الاختلافات القائمة بين هذه الذوات ثمة تشابه بين القضايا الإنسانية الأساسية التي تتطلب حلولاً متشابهة بسبب تقلص فضاء المعمورة، وهو التقلص المنعوت بلفظ «العولمة» والناتج من الوتيرة المتسارعة التي بها انتشر الانفجار المعلوماتي، وتوسعت المواصلات، وتكثفت الحركات البشرية، وتعممت المبادلات السلعية والنقلات التقانية (التكنولوجية) والقيم الثقافية. ويتضمن حل هذه القضايا إقراراً بتزامن ما ليس بمتزامن (Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen)، ولا يكون ممكناً إلا بإدراك الطابع الكوني لهذه القضايا. إن نهاية الاستقطاب الثنائي للكتل العسكرية المتعادية التي كانت قائمة سابقاً يخلق شروطاً سانحة ومشجعة لمثل هذا الحل المشترك. ثمة إذن ترابط بين شروط حل هذه القضايا على مستوى كل مناطق المعمورة، فلا يمكن حلها في مكان دون حلها في مكان آخر. فإذا ما لم يكن الأمر كذلك، فإن الجدار الذي سقط في برلين سيرتفع في مكان آخر، أي بين البلدان المتقدمة والبلدان النامية، وهو ما يخشاه رجل مثل جاك أتالي على سبيل المثال[٩].
فالحل ليس مرتهناً بمجرد فهم عقلاني لهذه القضية، بل يتجاوزه إلى تصور حلول عملية شاملة بسبب تدخل عناصر متعددة تتصل بمصالح السلطة السياسية، وبالمنافع الاقتصادية، وبالأفكار المسبقة، وبالانفعالات المتجذرة بعمق داخل الفئات والمجموعات المختلفة. إن الفوارق تحتد أكثر ولها أثرها في توزيع وقت الفراغ المتاح أمام الناس. من ذلك أن نتائج البحوث المجراة على مدى عشر سنوات تبين بوضوح أن الشرائح الاجتماعية الوسطى تؤجل إشباع حاجاتها إلى وقت لاحق، في حين تنزع الشرائح الدنيا إلى إشباعها في الوقت الحاضر. أما الأغنياء فيستحوذون تواً على كل شيء ويستمتعون به. «هكذا نرى الفقراء في الثقافات الصناعية يمكثون على فقرهم من حيث الوقت المتاح، ومن حيث الخيرات المادية. إن ندرة الوقت وندرة الخيرات المادية ظاهرتان متلازمتان. . . إن الناس المنكبون على اللحظة الراهنة هم أولئك الذين يجدون أنفسهم مدفوعين نحو مستقبل رسمه لهم غيرهم من الناس. . . إن المهن غير المؤهلة وغير المتخصصة لا تتطلب من المعارف المكتسبة مسبقاً إلا النزر القليل، ولا

(٩) Jacques Attali, *Lignes d'horizons* (Paris: [s. n.], 1990), p. 192.

تتطلب من القدرة على التصور والتوقع والبرمجة والتخطيط إلا نزراً أقل. أما المهن ذات التأهيل الراقي، فتتطلب الأمرين معاً (أي المعارف والقدرة على التوقع)»(١٠). كما أن هذه الفوارق والتفاوتات تعيد إنتاج نفسها على مستوى وقت الفراغ المتاح للرجال وللنساء.

إن دور السلطة في معالجة هذه القضايا المتصلة بتزامن «ما ليس بمتزامن» يتجلى في مظهر درامي من خلال العلاقات بين البلدان المتقدمة والبلدان النامية: فالأكثر تقدماً لا ينفكون يتقدمون بسرعة أكبر في حين يزداد تخلف البقية. وأكثر من كل ذلك صرنا نشهد ميلاد أيديولوجية تقول بأن النمو المتسارع للبلدان المتقدمة أكثر هو الوسيلة الوحيدة لتوفير الخيرات الضرورية لتنمية المتخلفين في وقت قادم... المتخلفون يلزمهم المزيد من الصبر والتأجيل ما دام تقدمهم مرهوناً بالتقدم اللاّحق للمتقدمين كثيراً.

إن كل حقبة من الزمان، وكل أمة من الأمم، وكل فرد من الأفراد، له منظوره الزمني المخصوص: فالبعض يقيس الزمن بمقياس «النانوثانية» (أي ثانية مقسومة على مليار) في حين أن الذين يعيشون في حالة بائسة غير قادرين على شراء الساعة العادية التي لا تصلح لهم، في كل الأحوال، ما دامت وتيرة حياتهم لا تحتاج إليها. ولقد ظلت حتى وقت قريب المدة اللازمة لطهي الأرز هي الوحدة التي بها يقاس الزمن في مناطق الآندس في أمريكا الجنوبية. إن الذين يتحركون ببطء يشتكون من وتيرة الحياة الجنونية ويحلمون بالعودة إلى حقبة سابقة كانت الحياة فيها بطيئة، وكأن لسان حالهم يقول: إلى الأمام نحو الماضي. وثمة من المتخلفين من يرى خلاصه في إسراع الحركة (البيريسترويكا = سرعة). وثمة أيضاً من هو على شاكلة ماو تسي تونغ يبني آماله على القفزات الكبرى إلى الأمام التي لا تعمل في الواقع إلا على إبطاء الحركة بسبب كونها قفزة كبرى. والأهم في كل ذلك ليس إسراع حركة التاريخ أو إبطاؤها، وإنما اكتشاف الاتجاه الذي يمنح حياة الإنسان معناها. والحال أن المعنى، أي الغائية، هو الذي يشكل الزمن الاجتماعي، فالمعنى هو الذي يميز الزمن الاجتماعي عن الزمن الطبيعي. ولما كان الأمر كذلك، فإن أزمة تصور الزمن الراهنة، وأزمة معنى حياة الإنسان، هما أزمتان مترابطتان برابطة وثقى لا تفك.

ثالثاً: تملك الزمن في مفترق الطرقات

من حسن الحظ أن الأزمة ليست تفككاً فحسب، وإنما هي أيضاً تربة خصبة منها تنبثق إمكانات الانطلاقة الجديدة. ففي أحيان كثيرة لما تشتد الأزمة توفر الشروط

(١٠) J. Rifkin, *Uhrwerk Universum* (Munich, 1988).

لميلاد الأفكار والقوى الكفيلة بحلها. والأمر هو عينه بالنسبة لأزمة تصور الزمن: فلقد ظهر بعد العديد من الأفكار التي تسمح بتبين الطرق التي يتوجب على الإنسان انتهاجها كي يتملك الزمن، والمعنى الشائع لتملك الزمن هو التحكم فيه بتوفير وضع يصير فيه الإنسان سيد الزمن أو على الأقل سيد زمنه هو بالذات. وهاهنا نلمس موضوعاً دقيقاً وخطيراً.

١ ـ ليس من الممكن للإنسان أن يصير سيد الزمن بلا نهاية، أي أن يصير سيد الطبيعة، من دون أن يدرك أن ما يأتيه من أعمال لامعقولة (كإهلاك الغابات الطبيعية) من أجل الربح الوفير والسريع سيؤدي لا محالة إلى حدوث كارثة إيكولوجية (بيئية).

٢ ـ وكما أن المرء لا يمكنه أن يكون حراً عندما يدوس حرية الآخرين، كذلك لا يمكنه أن يكون سيد زمنه عندما يفتك بزمن الآخرين.

إذا ما كان الفتك بالطبيعة يهدد العالم جميعاً بالخطر، فإن الفتك بالزمن ـ وقت العمل ووقت الفراغ ـ يهدد سكان المعمورة أجمعين. وليس من باب المصادفة أن الحديث الجاري اليوم يجمع بين تلوث الهواء وتلوث وقت الفراغ بواسطة المخدرات التي تروّجها ثقافة الاستهلاك: العنف والصعلكة والإجرام وتجارة الحشيش وإفساد الوقت بطرق مسعورة. ولما كان الأمر هاهنا يتصل بالزمن الاجتماعي، فإن الحل العملي يكمن أولاً وقبل كل شيء في تغيير النظام الاقتصادي والسياسي الذي يسود عالمنا اليوم.

بقي أنه هناك جملة من المسائل المهمة تظل عالقة ومفتوحة للنقاش:

(أ) الفارق القائم في البلدان المتقدمة بين من يتمتع بوقت الفراغ ومن لا يتمتع به. ولقد كان العالم الاقتصادي كينز قد اقترح سيناريو حول الإمكانات الاقتصادية التي ستتوفر لأبناء أحفادنا، فهو يتوقع أن يوم العمل سيتقلص عام ٢٠٣٠ إلى حدود ٣ ساعات. وبديهي أنه في طريقنا إلى هذا المجتمع ستشهد مدة العمل، وكذلك مضمون العمل الحر وطابعه، تغيرات عميقة. ولكن ما هو الإرث الاجتماعي الذي سنتركه للأجيال القادمة تلك؟ وما هو الجهد المطلوب من البلدان المتخلفة لكي توفر لنفسها البنى الاقتصادية والتقنية القوية لكي تبلغ هي أيضاً حضارة وقت الفراغ؟

(ب) إن الأزمنة المختلفة والمتباينة من بلد إلى آخر، ومن ثقافة إلى أخرى، ومن أمة إلى أخرى، ومن منطقة إلى أخرى، تُردّ جميعها إلى الزمن العالمي ذاته وتختزل فيه؛ يشهد على ذلك ما صارت تسمح به اليوم وسائل الاتصال الجماهيري من تزامن (تواقت) يجيز للجميع بأن يتابع ما يحدث هنا وهناك في أي بقعة من العالم في النهار والليل متابعة متزامنة لما هو فعلاً غير متزامن اجتماعياً وثقافياً. إننا نعيش اللحظة التي تستعر في أحضانها رغبة البلدان المتخلفة في اللحاق بالبلدان المتقدمة في التساوي معها من غير تأجيل. ولكن ما ثمن ذلك، وما هي التضحيات التي تتطلبها المساواة مع الآخر؟ وما هي الأشياء التي يمكن الإسراع بها وتلك التي يتعذر عليها ذلك؟ هذه هي

معضلة الآخرية كما تنطرح في الزمن بما هو مجرى التغيّر والغيريّة.

(ج) تبين البحوث المجراة في البلدان الأكثر تقدماً انزياحاً للقيم من قيم مادية إلى قيم ما بعد مادية. ويظهر ذلك بجلاء أكبر لدى الشباب(١١). فهل أن هذا الانزياح هو نزعة دائمة أم مجرد موجة عابرة؟ ما هو مستوى الخيرات المادية المطلوب بلوغه من أجل ظهور نقلة جديدة تقلب سلم القيم في اتجاه يسمو بالقيم؟ ما هي الشروط السياسية والتربوية التي يتوجب توفيرها حتى نستعيض من مستوى الحياة المادية بنوعية الحياة السامية؟

وفي الأخير جدير بنا أن ننبه إلى مسألة المعايير التي نستخدمها كلّما حكمنا في نوعية حياة الإنسان ومعناها. إننا نعيش في حقبة تتحرك فيها المعايير وتنقلب بسرعة. والأهم في مثل هذه الحقبة ليس ما يتغير وحسب، وإنما أيضاً ما يستديم بفضل المغزى الذي يبلغه إنسان لإنسان آخر عبر امتداد الزمن السحيق. أوليس هذا الثبات الإنساني هو تحديداً ذلك الانفتاح الحميم في ماهية الإنسان بما هو «مختص غير متخصص»، أي بما هو الكائن الوحيد من بين جميع الكائنات الذي يطمح إلى التغير وإلى الكونية؟

إن تحقيق هذا المثل الأعلى يشترط تملك الزمن الاجتماعي على نحو يجيز تنمية كاملة للاستعدادات الأصيلة التي لدى الأفراد كي تتكامل مع استعدادات الآخرين. فما يجعلك مختلفاً ومتميزاً من جميع الناس الآخرين هو تحديداً ما يجعلك لازماً لحياتهم ومتمماً لهم ومثرياً لوجودهم.

الشاهد على ما نقول هو ما تبوح به أعمال العظماء من العلماء والفنانين والمثقفين من أن المعنى العميق لمجهوداتهم والسر الكامن في مجدهم يعودان إلى ما بلغوه من نجاح في إثراء حياة غيرهم من الناس والسمو بها.

ها نحن نعود هنا إلى ما نعته مافيزولي بـ «الحسّيانيّة الجماعية» (Sensualisme collectif)، أي فردنة أسلوب الحياة، فبفضل هذا الأسلوب الشخصي أبدع حياتي على شاكلة أثر فني يخلق جواً من الألفة بيني وبين الآخرين فأقاسمهم الحياة والمعنى(١٢).

ثمة من الناس من قد يعترض على رأينا بتعلة أنه يدخل في باب اليوتوبيا التي لم يعد لها مكان في عالم ما بعد الحداثة. ولكن يجوز لنا عن حق أن نواجه الاعتراض باعتراض آخر، ونسأل هل من الممكن العيش من دون هذا الإيمان بالإنسان وبمستقبله، أي بذلك المستقبل الذي تصير فيه آخرية الإنسان في مجرى الزمن آخريةً إنسانية أصيلة؟

---

(١١) Ronald Inglehart, *Culture Shift in Advanced Industrial Society* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990).

(١٢) Maffesoli, «Esthétisation de la vie sociale; présentisme et hédonisme».

الفصل الثاني عشر

أصل الشغف بالآخر لدى حركات الأنتلجنسيا الطلائعية في أوروبا

جوزي أنطونيو غونزاليس آلكنتود(*)

لما ندرس التيارات التاريخية والفنية والأدبية بأجيالها المتعاقبة في أوروبا نعاين أنها عاشت ضرباً من الزهد الفكري على أنه تحرر من الموانع القسرية التي يقيمها المجتمع البرجوازي، لتنخرط في عالمها الاجتماعي، عالم الأحلام وعالم الآخرة. وجاء **التحرر الأول**، الذي تعزى نشأته إلى التحليل النفسي الفرويدي، على أيدي السرياليين، ومن بينهم ماغريت ودالي على وجه الخصوص. أما **التحرر الثاني** فانخرطت فيه جل هذه التيارات، ومن بينها النزعات الدادائية والمستقبلية والتعبيرية على وجه الخصوص، وما صحب ذلك من انعكاسات سياسية متنوعة تباينت ما بين التوجه الفوقي والتوجه المغالي في الفاشية. أما **التحرر الثالث**، وهو التحرر من الشكل، فلقد انتهجه أنصار التجريد الرياضي الهندسي، ومن بعدهم أنصار التحرر الغنائي. مثلت حركة التحرر من الشكل طوراً من أطوار التحرر من اللاوعي: «لم يعد اللاوعي مجرد موضوع تتقصاه أفعال الوعي الاستكشافية، وإنما هو مستحوذ على العمل الفني نفسه وصار مشرعاً للإبداع الفني»[(١)].

بهذه الطريقة، فإن جميع هذه المناهج النفسية والاجتماعية والشكلية التي شهدتها

(*) مدير مركز البحوث الإثنولوجية، جامعة غرناطة ـ إسبانيا.

(١) Erich Kahler, *La Desintegración de la forma en las artes* (México: Siglo XXI, 1969), pp. 55-56.

الحركات الطلائعية الأوروبية، أفسحت المجال للحيرة وللشعور بعدم الاطمئنان، وحثت على انبثاق «الآخرية». وكانت نزعة البدائية مصدر إلهام لجميع هذه الحركات. تعود جذور البدائية إلى زمن بعيد حتى ليمكننا أن نرد أصولها الأولى إلى فن القرون الوسطى بتمثلاته المتوحشة والبربرية وبخصائصه القاتمة. أما نماذج الحركات الطلائعية، فتعود إلى القرن التاسع عشر، ففي أحضانها نشأ الشغف الاستشراقي. ومع ذلك، وعلى نحو ما أشار روبارت غولدواتر، فإن استحسان «الفن البدائي» كان يتضمن في غضون القرن التاسع عشر «المقدمات التي ستقلل من قيمة الأساليب الفنية التي ستأتي لاحقاً»[٢]. إن الحركات الطلائعية الحديثة، وقد تحررت من الرؤية التكوينية، صارت تنزل «الفن البدائي» في المنزلة ذاتها التي أولاها ليفي شتروس لاحقاً عندما وضع «الفكر المتوحش» و«الفكر العلمي» في علاقة تناظرية.

ومن وجهة نظر منطقية صارمة، لم يكن إقحام الاستبطان في صميم الفن البدائي ضرباً من الولاء لهذا الفن، وإنما كان مشوباً بالتجريبية وبالتناقض. فلقد أرسى أدب الرحلة صورة انفعالية قوية عن المغامرات الغرائبية. هاهنا تغلبت العاطفة على التحليل الفني، ووسمت عمليات البناء والتفكيك لديها ما عرفته المعرفة الفنية من تطور منذ النهضة الأوروبية. لم يكن الدادائيون، في سياق الفن البدائي، قادرين على إدراك التجارب، وعلى إيجاد الحلول لمجتمعهم الفاسد فحسب، بل كانوا قادرين على إدراك «الفعل العاطفي» لذاته منها عن جميع ضروب الإكراه. وطبعاً لم يكن هناك أثر للأمانة الإثنوغرافية في الموضوعات الجمالية التي يقدمها الطلائعيون؛ فكان من اليسير التفطن إلى الزيف الذي يشوب «تعبيرية» الأقنعة الأفريقية لدى أصحاب النزعة التعبيرية والتكعيبية، وهو زيف يطمس تماماً الوظيفة العملية والشعائرية والباطنية والاحتفائية للقناع الأفريقي. ومع ذلك، كانت الحركات الطلائعية تتميز بأسلوب فكري راق وبوضع روحي يعرفه الدادائيون على النحو التالي: «الدادائية هي ظاهرة كبيرة نشأت بالتوازي مع الفلسفات ذات النزعة النسبية في وقتنا هذا، فليست الدادائية حقيقة مقررة، وإنما هي حالة روحية توجد وجوداً مستقلاً عن الدارس والنظريات لتهتم بالشخصية ذاتها دون الإضرار بها»[٣]. بيد أن الدادائية كانت حالة روحية لا يبلغها المرء إلا بالدربة، ولها شبه بالثقافات غير الأوروبية، كما يقول عنها هيالسنبيك: «الدادائية موضوع لمريد الدربة».

(٢) Robert John Goldwater, *Le Primitivisme dans l'art moderne* (Paris: Presses universitaires de France, 1988), p. 224.

(٣) Richard Huelsenbeck, *Almanaque Dadá* (Madrid: Tecnos, 1992), p. 3.

- ١ -

وجاءت أشد المشاريع جذرية في عصرها على يد أنطون آرتو، فهو لما تقمص دور تراهيمارا اغترب بنفسه داخل رقصة «البايوت» (Dance of the Peyote)، وأعاد صياغة هويته الذاتية، وهو بذلك عبّر عن أقصى مراتب الآخرية: «بعد انتظار دام عشرين يوماً مكثت على حالي، فلم أرجع بعدُ إلى نفسي؛ والحال أنه كان عليه أن يقول: خرجت من نفسي. [فلم أرجع بعدُ] إلى أناي، إلى ذلك التجمع المفكك، إلى تلك القطعة من الجيولوجيا المنكسرة»(٤). إن أياً من الإثنوغرافيين يدرك أن الدربة تشترط العبور من مرحلة فقدان الأنا من أجل أن يعاد تكوينه من جديد، أي العبور من مرحلة التفريط في الهوية وهجران الأنا لبلوغ أنا آخر قبل الرجوع بهوية تكون أقوى وأشد غموضاً وغرابة.

إن ما يجعل الحركات الطلائعية الأوروبية تقترب أكثر من ثقافات «الآخر» ليس اهتمامها السطحي بآثارها التزويقية والشكلية المكتملة، بالمعنى الحصري لكلمة آثار مكتملة، بقدر ما يكون ذلك عبر إمكانات الدربة التي تفيض بها والناتجة من رفضها للمبادىء الاجتماعية والنفسية والمادية التي يقوم عليها المجتمع الأوروبي. وسوف تتناسب هذه الرؤية مع النزعة النسبية ومع النزعة الذاتية، كما أشار إلى ذلك هيالسنبيك. كتب جورج ماتيو، وهو رائد التجريد الغنائي: «إن تاريخ انحلال العناصر الأنسية داخل الحضارة المسيحية قد اكتمل بظهور النزعة الذاتية، في حين أن أشكال التعبير السابقة كانت تتوسل الرسم غير التصويري»(٥).

إن هذه الذاتية الأصلية تفهم الآخرية من دون أن تعيد صياغتها في موضوع للتحليل، وإنما بما هي تجربة وتعبير، وهي تستسلم لضرب من الفوضوية الثقافية والجمالية مرددة تلك العبارة الشهيرة في البيان الرسمي الذي أعلنه ريفيرا وبروتون: «كل الحرية للفن»(٦). وهاهنا نقطة اختلاف تفصل الحركات الطلائعية عن المجتمعات «الأخرى» الرازحة تحت كلاكل «القضاء والقدر». ذلك أن طموح الفنان الطلائعي، إنما هو طموح «لااجتماعي»، وحريته حرية إباحية، يروم الصعود إلى العلى، وهي مرتبة الفنان، كما صاغتها النهضة الأوروبية. يتصف وجود الطلائعي بالفوضوية والنزعة الفردية والنزعة الذاتية، ولكنه وجود مرده إلى عالم ينكر الفوضوية والنزعة الفردية والنزعة الذاتية. إنه يعيش وهماً بأنه شخص آخر لا يدين بشيء للآخرين سوى كونهم البداية التي منها بدأ نفسه. إنها لصورة البرجوازي المتيقن من أناه العتيد الذي لا

---

(٤) A. Artaud, *Los tarahumara*, 3ª ed. (Barcelona: Barral, 1977), p. 41.

(٥) Georges Mathieu, *De la révolte à la renaissance; au-delà du tachisme* ([Paris]: Gallimard, 1972), p. 49.

(٦) A. Reszler, *La Estética anarquista* (México: FCE, 1974).

يتعالى على نفسه إلا من حيث هو «فنان».

وعندما تستعيض وسائل الإعلام من خطابها الجامد بخطاب سينمائي، وعندما يقع صوتها القوي تحت تأثير أولئك الذين يستحوذون في المجتمعات الجماهيرية على مواقع ماركنتيلية ويسيطرون على مصادر الإشاعات العامة، فإنهم حينئذ سيسائلون أنفسهم: «أليس هناك مزيد من التصدع والانشقاق ومن مكامن الهروب بدلاً من هذه السطوح الممتدة التي لا عمق لها والتي لا تعرف الانقطاع؟»(٧). لذلك فإذا ما اندثرت الحركات الطلائعية الراديكالية بعد أن استنفدت مواعظها، فمن أين لنا وكيف لنا أن نعثر على سؤال نوجهه إلى ذواتنا أو إلى غيرنا؟ هكذا فإن للحركات الطلائعية في المجتمع البرجوازي دوراً من أهم الأدوار، ألا وهو بث البلبلة داخلها.

- ٢ -

مع اندثار الحركات الطلائعية ذات الوجود الصوري وزوال اهتمامها بالآخر، صارت مسألة الآخرية تنطرح في حقلي الفلسفة والسياسة. أما في الحقل الفلسفي، فإن التساؤلات الأولى ستكون ظاهراتية (فينومينولوجية) بخاصة، وستجيب عن أولى الانتقادات الموجهة ضد موضعة السلوك. يقف مارلو بونتي موقفاً مدافعاً عن الآخر، وعن الذاتية: «ليس هنا إلا طريقتان للوجود: الوجود في ذاته، وهو وجود الموضوعات في الفضاء، والوجود من أجل ذاته، وهو وجود الوعي. وبالتبعية فإن الآخر قبالتي سيكون في ذاته، وسيكون مع الكل وجوداً من أجل ذاته، وسيجرد مني من أجل أن يدرك، وهي عملية متناقضة، إذ يجب علي أن أميزه من نفسي حتى أحدد له مكاناً بين الموضوعات، وفي الوقت نفسه أن أتفكر فيه بما هو وعي، أي بما هو ضرب من الوجود لا خارج له ولا أجزاء، فلا أبلغه إلا لأنه هو ذاتي، ولأنه وهو من يفكِّر ومن يفكَّر فيه. وإذن ليس هناك مكان للآخر ولتعدد الوعي في الفكر الموضوعي»(٨).

من اليسير بأن نذكر كيف أن مارلو بونتي في مرحلة سابقة من تفكيره كان مؤثراً تأثيراً قوياً في ليفي شتراوس، ذلك أن سيرورة موضعة الآخر المفرد كانت بديهية بقدر ما كان طبيعياً أيضاً ألا يكون الآخر شيئاً ما سوى أن يكون أنا بالذات.

وإذا ما حاولنا الآن أن نطبق ما هو جوهري في الإقرار النيتشوي الفوكوي بـ«موت الله» على مسألة الآخر، فإننا سننتهي إلى أن ظهور الفكر السياسي الفلسفي في الآخر يسد تماماً الثغرة التي تركها الله عبر ازدواجية كينونته بين الأبلسة والألوهة.

---

(٧) J. Baudrillard, *El otro por sí mismo* (Barcelona: Anagrama, 1988), p. 87.

(٨) M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción* (Barcelona: Península, 1975), p. 361.

الآخر سيستنقص من «الإبيستيمية» التي امتدت من القرن السادس عشر حتى القرن التاسع عشر، فهو سيبرز بوجهين اثنين غالبين: وجه الرجل النبيل، ووجه المتوحش الوضيع في الثقافات النائية. أما بالنسبة للثقافات المألوفة، فإن النماذج المجترة والجاهزة ستحول الآخرية إلى شيء: فقديماً أيضاً، وليس في الثقافات الشعبية وحسب، كانت النماذج الأصلية تستخدم لإحياء المساجلات حول الرذائل والفضائل. فلما يتحدث كانط عن الخصال القومية وعلاقتها بالجمال وبالجلال، فإنه ما ينفك يردد: «إن الإحساس بالشرف أمر تافه عند الفرنسي، وهو كبرياء عند الأسباني، وهو أنفة عند الإنكليزي، وهو تباه عند الألماني، وهو خراب عند الهولندي»[٩]. هذه هي الآخرية الراهنة التي يتشبث بها الأوروبيون والتي ينعتها تومبرانو بـ «الكهف العرقي»[١٠]. فماذا عن البلدان غير الأوروبية؟ يقول كانط إن «من طبيعة السود فقدانهم لتلك الحساسية التي تتجاوز توافه الأشياء»[١١]. إن الدوائر التي ترسم خطوط الآخر لها وجهان نموذجيان أصليان على الأقل: نموذج العلاقة المابين أوروبية، ونموذج الآخرين النائين عنا والقابعين في أسفل سلم التطور.

وبعد سنين طويلة جاءت مرحلة تصفية الاستعمار، ومعها لم تطرح فقط مسألة التبعية السياسية، بل مسألة التبعية الثقافية أيضاً. وأكثر هذا الطرح تجذراً هو طرح فرانز فانون الذي أنكر على الغربيين نزعتهم المركزية الشاملة: «لم تعد التهمة موجهة فقط إلى أصحاب البنوك، وإلى أصحاب الشركات المتعددة الجنسية، بل إلى المبشرين ورجال التعليم والكتّاب الغرائبيين والسياح أيضاً». وستظل الواجهة الثقافية مفتوحة تتعامل داخلها التهم الموجهة ضد المركزية الأوروبية. أما ما بقي عدا ذلك فأمره معروف: ستجيز الأنثروبولوجيا الاجتماعية، بوعي منها أو من دونه، للآخر بالظهور، فهي ترمي إلى الثقافة النووية الصلبة، أو إلى الذات من أجل الذات بحسب رأي مارلو بونتي. وعلى الرغم من ذلك، فإن هذا الاتجاه سيتخلص من «الفيزياء الاجتماعية»، وليس من آخرية مجردة. لذلك فإن التفكير في الآخر المجرد والنموذجي لن يجد موطن نشأته داخل الأنثروبولوجيا أو علم الاجتماع، أي داخل معرفة «الفيزياء الاجتماعية»، بل في حقل النقد الأدبي والفنون التشكيلية وفي تاريخ الفكر والفلسفة. وربما وجد ذلك أيضاً في ذلك الحقل الممزوج، ألا وهو حقل «المحاولة» الأدبية.

وستتعدد الأنواع الأدبية التي ستنشأ داخل هذا الحقل، من نوع يعتقد بأن الغرب هو منبع كل الحضارات والصور الفنية والأدبية على نحو ما يرى برنار سميث إلى نوع يتبنى موقع الآخرين من غير الأوروبيين. ومثل ذلك أمين معلوف لما يتحدث عن

---

(٩) E. Kant, *Lo bello y lo sublime* (Madrid: Austral, 1972), p. 73.

(١٠) Emilio Temprano, *La Caverna racial europea*, Historia. Serie menor (Madrid: Cátedra, 1990).

(١١) Kant, Ibid., p. 78.

الحملات الصليبية في القرون الوسطى من وجهة نظر عربية، أو أندري ليفي حين يكتب عن اكتشاف أوروبا للصينيين في «الحقبة السعيدة»(١٢). إن كسر المركزية الأوروبية التي احتكرت الثقافة التخييلية ومراكز توزيعها ما يزال متواصلاً إلى اليوم منذ أن كانت **الرسائل الفارسية** لمونتسكيو قد مهدت له. فهذه الرسائل تصور رجلاً فارسياً يحل في باريس ليقدم لآرائه في المجتمع الفرنسي في نهاية القرن الثامن عشر. ولقد لقيت هذه الرسائل رواجاً كبيراً في الولايات الأمريكية. وعلى سبيل المثال، فإن مجلد **رؤية المغلوب: علاقات السكان المحليين بالغزاة** قد عرف ١٢ طبعة في المكسيك وكوبا، وبلغت بعض الطبعات ٥٠ ألف نسخة. وفي الفترة نفسها ظهرت مشكلة الكتب المدرسية التي لم تقدم صوراً مشوهة عن البلدان غير الأوروبية. ولقد أبان بارّو وبرايسفيرك أن المصنفات المدرسية القائمة على المركزية العرقية مغرقة في القوالب المجترة والجاهزة، فلا تقدم عن العالم إلا رؤية تبسيطية(١٣).

انتشرت هذه التهم لتشمل جميع التيارات الأسلوبية كالاستشراق مثلاً. أشار إدوارد سعيد في كتابه الشهير حول الاستشراق إلى أن الإغراء الشرقي يشكل نتاجاً فنياً وفكرياً أوروبياً أضحى «موضة» صارت غير قادرة على إثراء الواقع الإثنوغرافي للعالم الإسلامي(١٤). ولقد مهدت هذه الكتابات الطريق للاستعاضة من مفهوم «الجنس»، وبدرجة أقل من مفهوم «العرق»، وهما مفهومان صارا مستهجنين، وأخلت السبيل إلى وسائل الإعلام كي تنشر رؤية مبتذلة ومجترة عن الآخر.

ومع ذلك، فإن الخطاب الآخري (الخطاب حول الآخر) لم يستخدم، كما هو الشأن في أيامنا، من أجل حل قضايا كثيرة، كالاحتجاج على العنصرية، أو كمعالجة الصورة المرئية أو نقد مركزية الفكر العقلاني أو لتطوير خطاب سياسي مستنير يرسي مبادىء التشابه والاختلاف.

فهل نجحت بمسعاها تلك النصوص التي تعالج الآخرية في المجتمعات الأوروبية؟ فبعضها يروم التنكر للتفاؤل التاريخي السابق، وبعضها يعالج الكسينوفوبيا العاتية مثل آخر نصوص تودوروف حول العلاقة القائمة بين فرنسا والبلدان غير الأوروبية(١٥)، وبعضها سار على هدي التفكير الأمريكي وقد عرف عنفواناً جديداً

---

(١٢) A. Levy, *Nuevas cartas edificantes y curiosas escritas desde el Extremo Occidente por illustrados viajeros chinos durante la Bella Epoca* (México: FCE, 1991).

(١٣) D. Perrot et R. Preiswerk, *Etnocentrismo e historia* (México: Nueva imagen, 1979).

(١٤) Edward Said, *L'Orientalisme: L'Orient créé par l'occident,* traduit par Catherine Malamoud (Paris: Seuil, 1978; 1980).

(١٥) Tzvetan Todorov, *Nous et les autres: La Réflexion française sur la diversité humaine* (Paris: Seuil, 1989).

بمناسبة المئوية الخامسة، وبعضها لجأ إلى تكوين تركيب بين مفهوم الآخرية ومفاهيم أدبية وفنية، مثل مفهوم الغرائبية(١٦). وثمة في النهاية بعض الكتّاب ممن رجعوا إلى إقامة التعارض الفينومينولوجي بين «الذاتية» و«الآخرية». ولقد أنشأت جميع هذه النصوص لدى الأوروبيين، ولدى الجماعات المتأوربة، شغفاً بتشتيت حبات عقد الآخرية على نحو يذكرنا بالحيل الفقهية في القرون الوسطى حول طبيعة الله والشيطان والشر وغير ذلك من أقوال الخطاب اللاهوتي. إن الخطاب حول الآخر صار يتحول إلى خطاب نظري خالص مرجعه الوحيد هو الخيال صارفاً النظر عن المكونات الاجتماعية للخطاب. يمكن تحويل هذا الخطاب إلى وسيلة يسيرة تذكر الغربيين بإثمهم بسبب الاستعمار واحتلال أراضي الغير، مهملاً قضايا ملحّة بين رفوف المكتبات تحت طي النسيان، وهي قضايا كانت موضوع شغف في لحظات تاريخية سابقة، مثل تكوين الدولة والقوة والاقتصاد والدين، وصارت اليوم مُقصاة عن مركز الخطاب الفكري. إن الآخر، وحتى ولئن صار أمراً واقعاً، فإنه لما صار موضوع شغف وهلوسة حبك قصة خيالية تطمس ما يكمن في الجذور من نزاعات فعلية لا تزال تعمل جنباً إلى جنب مع القوى الوهمية.

- ٣ -

إن الشغف بالآخر مثله مثل الشغف بالذات يطرح نفسه في الدوائر المثقفة وهو خال من البراهين الكليانية. إن نسبية الإدراك وهيمنة الذاتية وفردية الذات هي التي ستصبح الحامل النهائي الذي سيسمح للجماعة بصياغة الفردية، ولكن بطريقة غير مباشرة وعن بعد، وفقط بطريقة غير مباشرة وعن بعد.

إن الشغف الذي يشوب النظرة إلى الآخر كان في البداية شغفاً خيالياً وموهوماً، كما كان مقصوراً على حقل الاستشراق. هكذا أصبحت الموضة الاستشراقية موضوع شغف بلغ شأواً بالدرجة نفسها التي بلغتها معظم النزعات الرومنطيقية. لقد تحول الحب الذي يكنه الغربيون للشرقي إلى إيهام خيالي بوجود جنات شرقية ذات مصداقية جغرافية وتاريخية(١٧). بيد أن الشغف بالشرقي هو أولاً وقبل كل شيء صفة من صفات النخبة.

---

(١٦) Francis Affergan, *Exotisme et altérité: Essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie*, sociologie d'aujourd'hui (Paris: Presses universitaires de France, 1987), et José Antonio González Alcantud, *El exotismo en las vanguardias artístico-literarias*, Palabra plastica; 12 (Barcelona [Spain]: Anthropos, 1989).

(١٧) John Sweetman, *The Oriental Obsession: Islamic Inspiration in British and American Art and Arquitecture, 1500-1920*, Cambridge Studies in the History of Art (Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1988).

وفي نظرنا، هناك جهتان اثنتان للآخرية تم إنشاؤهما: تتمثل الجهة **الأولى** في ميكانيزم التجريد والنبذ، وهي عبارة عن تركيب يجمع بين آخرية فيزيائية وآخرية خيالية في خط التطابق بهدف إبراز البنى المختلفة للآخرية. وهو خط فكري خالص لم يشهد صياغة مكتملة في نهاية المطاف[١٨]. أما الجهة **الثانية**، فتتمثل في المثقفين المناضلين، كما نتبينهم من خلال «علم النحو» الذي يتناول الذات والنص، وهو علم حاضر في كتابات الأنثروبولوجيين من دعاة ما بعد الحداثة المهلوسين بإيلاء مكان للآخر في كتاباتهم الأكاديمية، وذلك بفضل السيطرة «الجماعية» على فن الكتابة. لقد كان تأثير هؤلاء عميقاً بفضل توزيعهم المحكم لنصوصهم. أما كتابات الجهة الأولى، فكانت أميل إلى البرودة وقلة الحماس وذات نزعة بنيوية، ذلك أن النسبية التي تتصف بها عملياتهم التركيبية تقودنا إلى موقف ريبي يشكك في إمكانية المعرفة، وفي إمكانية دعوة الآخرين إلى مشاركتنا خطابنا. إن المصلحة السياسية الكبرى تقضي بتشيؤ الآخر حتى يدرج في حضيرة الخطاب الإنساني حول المواطنة العالمية أكثر مما تقضي بتحليل آليات الأمور المحسوسة.

يتبع ذلك أن استراتيجية الارتياب تجيز لنا الاعتقاد في أن الشغف بالآخر لا يجدي نفعاً في المعرفة العلمية «الباردة» أو «المحايدة» بالآخر بما هو وجود عياني وإثنوغرافي. فلنجنب علماء الاجتماع ذلك الخطاب السياسي الذي يبغي من خلال الكونية الإنسانية تحويل شيزوفرينيا الآخرية الواقعية والعيانية إلى مجرد أداة.

إن هذا التجنيح في السماء يقتضي تفوق الخطاب المابعد حداثوي المغالي في النسبية بغية أن ينزل الآخرية في حقل من الحداثة يكون أكثر واقعية من ذلك الحقل الذي انقطع قبل عقد من الزمان. وبالتبعية، فإنه يجب على العلوم الاجتماعية والأنثروبولوجيا على وجه الخصوص أن تتأمل الآخر بما هو نتاج بنيوي ولدته بنى نفسية لاشعورية، أي كذات تواري آخريتها عن عين الباحث الرائي الذي يملك بين يديه الأداة التي بها يصنع صورته الذاتية الجاذبة والنابذة كما يحلو له ذلك.

وفي رأينا، يجب أن نعيد صياغة حقلي الموضوع والذات صياغة راقية من أجل أن نتجنب ذلك الغموض، وذلك الموقف غير الأخلاقي الذي تتسم به الطريقة التي بها نقدم الآخر كذات متكلمة في حين أننا في واقع الأمر نحول هذا الآخر إلى أداة. إن هذا الفصل الذي ندعو إليه من شأنه أن يؤول بنا إلى إجراء تغييرات في قواعد المناهج السوسيولوجية حتى نعود بها إلى أصولها الوضعية، أما ما عدا ذلك، فيبقى حقلاً مفتوحاً للواقعية الأدبية من دون خلط للأدوار.

---

(١٨) José Antonio González Alcantud, *La Extraña seducción: Variaciones sobre el imaginario exotico de occidente,* Monografica; 158 (Granada: Universidad de Granada, [1993]).

- ٤ -

والنتيجة هو أنه يبقى لنا أن نتأكد من أن خطاب الآخرية قد تحول إلى نهج من الحلول المتواترة تتلاقى داخله أخطاء التيار الإنساني التنويري ذي التوجه السياسي. ومثال ذلك هو تلك الحالة التي ما انفكت تعاود نفسها من دون هوادة، وهي حالة الباحث الذي يكشف النقاب عن نسق النماذج الأصلية السالبة والموجبة التي تنظم شتى المجموعات الإثنية والعرقية والاجتماعية على تنوعها، والذي يصرح في نهاية المطاف بأنها جميعها نماذج نسبية بقدر ما هي في الوقت ذاته خيالية. إن ما يرومه الباحث هنا من مجتمعه أو على الأقل من القطاع الاجتماعي الذي ينتمي إليه هو ألا يكون عنصرياً. على هذا النحو، ما يحصل فعلاً إنما هو تجنب المشكلة الأساسية، ألا وهي مشكلة الآخر، فالباحث يقدم هذا الآخر «في ذاته» على أنه ليس سوى نظام من الصور أو روق من المرايا لا ينبىء البتة بالصورة الحقيقية. ورأينا نحن هو معارضة هذا الهراء القائم على تحصيل الحاصل الذي يقول بأن الواقع هو لا شيء وأن كل شيء مبني من الخيال. هذا ما تلقننا إياه سوسيولوجيا المخيال. واعتراضنا هو أن الآخر ليس تجريداً، وإنما هو ذات طبيعية قبل أن تصنع المرايا. وبالتبعية فإن مشكل الآخرية الأساسي لا يكمن في التخييل الذي يخدم الذات، وإنما هو الآخر العابر دوماً أمام أنظارنا، فلا يستقر على حال، والذي يبقى تفرده مستعصياً عن أي فهم ممكن، إنه مجموع منظم من لحم ودم يزعجنا حضوره بقدر ما يستهوينا. يقيناً إن تهافت خطابنا حول الآخر يترجم عن تهافت الفكر التنويري الذي يؤكد على ضرورة التعمق في المخيال وحده، وعلى إقصاء المفاهيم الفعالة إلى هامش العلوم الاجتماعية، كالجنس والجماعة العرقية والطبقات الاجتماعية والأمة والدولة... إلخ.

* * *

وختاماً، يبدو أن الآخر قد انحل بنفسه شأنه في ذلك شأن الخطاب التنويري الذي توارى تحت التراب في الكثير من بقاع العالم. أما عامة الناس فصاروا يسيرون على هدي الثيوقراطيين من رجال الدين ويقتفون أثر الأمة والعرق، يحدوهم في ذلك الحنين إلى جدلية السيد والعبد. وإذا ما آل الأمر بتحاليلنا هذه، وهي القائمة على علم الاجتماع وعلى التاريخ، إلى الفشل، فإن ذلك يعني الانتصار الفكري لدعاة التحليل النفسي وعلم النفس المرضي، وانتصار مفاهيمهم الكونية القائمة على المنطق السادي والمازوشي.

إن الشغف بالآخر، بأصوله النموذجية الإيجابية والسلبية، هو حل ترتضيه النخبة اللاهية، وترتضيه حركات المثقفين الطلائعية التي تستقي غذاءها الفكري من النزعة الإنسانية، ومن حبها للاختلاف من أجل الاختلاف. ومن الجهة الأخرى، ثمة الحقيقة الشعبية التي تروم حل مشكلات الآخرية على المستوى العملي، وعلى مستوى الأسطورة في الوقت معاً، وذلك لسببين اثنين: **أولاً** بسبب بداهة الوقائع القائمة، **وثانياً** بسبب المسوح الأسطورية التي تسبغ على هذه الوقائع. لذلك لما يواجه الأنثروبولوجي

مشكل تعايش الجماعات القومية مع العنف ويسائل نفسه عن الإمكانات الثقافية التي توفرها الجماعة من أجل بلوغ شاطىء النجاة بعيداً عن العدوان المتفشي، فإنه ينتهي إلى هذه النتيجة: إن كبت «شبه الوعي» (Semiconscious) وإخفاءه هما الصيغة الوحيدة التي تمكنه من الهروب بعيداً عن الحلول الفظة والوحشية. في معترك الآخرية ليس هناك مكان للتجريد ولا أيضاً للشغف الجميل بالفنون. إن مسألة الآخرية في صيغتها الجديدة تؤكد اتصالها بحقل الخيال، كما نتبين ذلك من هذه الندوة، ولكنها تؤكد كذلك اتصالها بحقل الفكر والمثقفين، أي بالحقل الذي هو نتاج «الأنوار» الغربية، وهي أنوار «غربية» كأشد ما تكون.

القسم الثاني

ما وراء الحدود:
(١) نظرة العرب إلى الآخر

الفصل الثالث عشر

الآخر في الثقافة العربية

الطاهر لبيب

ما هو مقترح، هنا، هو عرض مشهدين: مشهد معاصر ومشهد وسيط. في **الأول** بحث عن الذات يتحول، أحياناً، إلى مطاردة لها في حقل آخرية جرداء، لا يرى فيه غير عدو ماثل في عداوته. وأما **الثاني** فيتسع فيه مجال الآخرية ويتنوع، كامتداد قياسي لاتساع وتنوع التجربة. والهدف من إبراز التباعد بينهما ـ وهو فكري أكثر مما هو زمني ـ هو توضيح الصلة بين صورة الآخر وسياقها التاريخي. فهذه الصورة ـ وهي متغيرة ـ هي، قبل كل شيء، تعبير عن أوضاع المجتمع الذي تبنيها فيه ثقافته.

إن المقارنة بين المشهدين تجعل من الصعب قبول ما قد يدّعي المشهد المعاصر من أصول قوية له في الثقافة العربية، قبل تراجعها وانكماشها مع تراجع مجتمعها وفقدان مناعته[1]. إن فيها تساؤلاً عن عوامل التحول من آخرية الجمع إلى آخرية

(١) نعتمد «الثقافة العربية»، دون الثقافة «العربية ـ الإسلامية» التي لا نرى مبرراً خاصاً بالعرب للربط فيها بين بعدين مختلفين، ونرى في استعمالها ـ كوحدة تحليل ـ لبساً معرفياً. فهي في كثير من الكتابات ـ بما في ذلك حول المجتمع العربي المعاصر ـ لا تضيف شيئاً لما هو بديهي من اعتبار الإسلام من ثقافة المجتمع، مثلما هي المسيحية من ثقافة المجتمع الأوروبي أو البوذية من ثقافة المجتمع الهندي. ولما كان المدخل المتبع للثقافة «المثقفة» المكتوبة ـ عملياً، لدى الباحثين العرب ـ هي نصوص بالعربية، فإن إضافة «الإسلامي» تنبيه إلى الجهل بما كتب، عبر التاريخ، بغير هذه اللغة أكثر مما هو تدقيق. أما إضافة «الإسلامي» إلى المجتمع «العربي» المعاصر فمن أعراض تقليد ينسى أن الكتابات الاستشراقية عن المجتمع «العربي الإسلامي» تعودت أن تتسع لغير العربي، انطلاقاً من دراساتها الكلاسيكية التي فيها ما يبرر الجمع بالنسبة للعصر الوسيط، إذ العرب أقلية في أغلب فتراته.

المفرد. وهو تحوّل بطيء أصبح فيه الآخر غرباً، بعد أن كان متعدداً، ممتداً امتداد المعلوم من العالم. والإجابة عن هذا السؤال تحتاج إلى دراسة خاصة تعود بالعوامل إلى ما هو أبعد من «الصدمة الاستعمارية»، ولكنها إجابة ضرورية لمعرفة الوجه الآخر الممسوح أو الممسوخ في الهوية الثقافية. إن تمثل الآخر ليس من ثوابت ما قد يسمى بنية العقل العربي: إنه إنتاج اجتماعي. وهو، بهذا المعنى، يمكن أن يتحوّل إلى موضوع سوسيولوجي.

أولاً: المشهد الأول

إذا كانت دوافع الرحلة العربية إلى أوروبا في القرن التاسع عشر دوافع معلنة، وهي ـ إجمالاً ـ وقوف على مظاهر التقدم وعلى بعض أسراره بهدف الاعتبار والاستنهاض، فإن الرحّالة ـ بدءاً بالطهطاوي في **تخليص الإبريز في تلخيص باريز** إلى محمد بلخوجة التونسي في **سلوك الإبريز في مسالك باريس** (الصادر سنة ١٩٠٠) ـ حملوا معهم من الرؤى والمواقف والقيم والحنين ما وجه اكتشافاتهم واستوقفها، ولربما أوقفها. ولقد كانت هذه المسبقات حاضرة إلى حد أن «الاكتشاف» غالباً ما يتبين فيه البحث عن الذات أكثر مما يتبين فيه البحث عن الآخر.

وليس البحث عن الذات أو تأكيدها عبر بناء صور الآخر أمراً خاصاً بثقافة دون أخرى. ملاحظات تودوروف عن «اكتشاف أمريكا» مقنعة في هذا المجال: ليس هناك اكتشاف. لقد وجد كريستوف كولومب أمريكا كما كان يريدها أن تكون. كان يعرف، سلفاً، ما سوف يجده. ثم إنه كان يريد للهنود أن يكونوا مثله، أي أن يتحولوا إلى مسيحيين[(٢)]. ريجيس دوبراي أكد ذلك في كتيّب لذيذ: «كانت أمريكا، سنة ١٤٩٢، معروفة عن ظهر قلب (...) البقية سنما...» تخفي أن «الأساسي في المسألة هو السفر»[(٣)] من المعرفة المتوفرة إلى التأويل المناسب. كانت هناك ضرورة في أن يؤكد الواقع المعاين ما كان ماثلاً في المخيال. كان المطلوب أن يوضع ما «تمت معاينته» على هامش ما تمت مطالعته[(٤)]. وهكذا فإن كولومب «لم ير إلا ما كان يعتقد»[(٥)].

(٢) Tzvetan Todorov, *La Conquête de l'Amérique: La Question de l'autre* (Paris: Seuil, 1982), et

تزفيتان تودوروف، **فتح أمريكا: مسألة الآخر**، ترجمة بشير السباعي (القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٢).

(٣) Régis Debray, *Christophe Colomb, le visiteur de l'aube*, suivi des: Traités de Tordesillas, traduits de l'espagnol par Bernard Lesfargues; et présentés par Bartolomé Bennassar, voies du sud; 2, 2ème éd. (Paris: La Différence, 1991), p. 7.

(٤) المصدر نفسه، ص ١١.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٣.

لقد سبقت الصورة الحدث: «تماماً كما في الأسطورة التي تناقلتها النصوص العربية من أن آخر ملوك أسبانيا وجد بيتاً عليه أربعة وعشرون قفلاً على عدد الملوك الذين سبقوه فأصرّ ـ خلاف ما فعلوا ـ أن يفتحه، فإذا في البيت تصاوير العرب على خيولهم بعمائمهم وقسيهم ونبالهم، فدخلت العرب في السنة التي فتح فيها ذلك البيت»[٦].

وكما أن «كولومب، كما هو حال أمريكا نفسها، قد خلق بعد موته، إذ البطل والقارة يولدان للتاريخ ما بعديّا»[٧]، فإن أشهر الرحالة العرب لقوا، بعد موتهم، من وسّع رحلاتهم أو مدّدها لتستوعب تمثلاته، هو أيضاً، للذات وللآخر. حدث هذا مثلاً، لـ **تخليص الإبريز في تلخيص باريز** لرفاعة رافع الطهطاوي[٨].

رحلة الطهطاوي التي تمت سنة ١٨٢٦ ضمن بعثة علمية رسمية اعتبرها بعض مقدميها «أول علاقة مثمرة بين الشرق والغرب في العصر الحديث»[٩]، ورأوا، في الوقت نفسه، أنه «من وراء صورة فرنسا نستشف صورة مصر. ألا تبدو معالمها خلال الموازنات والحسرات والأماني التي تلح على قلم المؤلف؟ وتلك صورة لمصر في نهضتها كما التقطها فتى من أبنائها الأبرار»[١٠].

حسن حنفي الذي رأى أن الرحلات إلى الغرب كثرت في فترة «الجدل الحضاري بين الأنا والآخر»، ورأى أن كتاب الطهطاوي هو «بحث في الآخر»،[١١] رأى أيضاً أن «الغاية، إذاً، ليست وصف الآخر، بل قراءة الأنا في مرآة الآخر. فليست الغاية قراءة باريس في ذاتها، بل قراءة مصر في مرآة أوروبا. وليست الغاية الذهاب إلى باريس، بل العودة إلى مصر. وليست الغاية التعلم بل الإفادة بالعلم...»[١٢]. وهكذا وجد حنفي ـ ضمن ما وجد ـ في **تخليص الإبريز**... أن:

---

(٦) أبو القاسم عبيد الله بن أحمد بن خرداذبه، **المسالك والممالك**، وأحمد بن عمر بن رسته، **الأعلاق النفيسة**، نقلاً عن: محمد الحاج صادق، **وصف المغرب وأوروبا في القرن الثالث للهجرة** (الجزائر: طبع كربونال، ١٩٤٩)، ص ٢٨ و٦٤.

(٧) Debray, Ibid., p. 23.

(٨) رفاعة رافع الطهطاوي، **تخليص الإبريز في تلخيص باريز** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣).

(٩) رفاعة رافع الطهطاوي، **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، تقديم مهدي علام وأنور لوقا وأحمد أحمد بدوي ([د.م.: د.ن.]، ١٩٥٨)، ص ٧.

(١٠) انظر: «التقديم،» في: المصدر نفسه، ص ٩.

(١١) حسن حنفي، «جدل الأنا والآخر: دراسة في «تخليص الإبريز» للطهطاوي،» ورقة مقدمة للندوة الدولية التي نظمتها الجمعية العربية لعلم الاجتماع بالحمامات، تونس بين ٢٩ ـ ٣١ آذار/مارس ١٩٩٣، **الآداب**، السنة ٤١، العدد ١٢ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٣)، ص ٤٠.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٤١.

١ ـ «الأنا إطار جغرافي للآخر»، إذ «لا توجد جغرافيا لباريس في ذاتها، بل بالمقارنة مع جغرافية الإسكندرية أو القاهرة التي يطلق الطهطاوي عليها اسم مصر»[١٣]، كما يحيل التوقيت في باريس إلى توقيت القاهرة وتحيل بعض معالمها إلى معالم قاهرية. أما مرسيليا فتحيل إلى الإسكندرية «قياساً للمجهول على المعلوم وللغائب على الحاضر».

٢ ـ «الأنا مرجع تاريخي للآخر». ذلك أن «التاريخ هو لوصف الأنا لا لوصف الآخر. وما الآخر إلا مناسبة لإظهار الأنا»[١٤]. ويلاحظ حنفي أن الطهطاوي «يضع الأنا في مسار تاريخها الهجري» (أي يؤرخ بالهجري). وهو يأخذ على شارح الطهطاوي ما في ذكره للتاريخ الميلادي الموافق لذلك من «اغتراب»[١٥].

٣ ـ الأنا «يعرّب» الآخر. فقد «استطاعت الأنا تعريب الآخر أكثر مما استطاع الآخر فرنسة الأنا»[١٦]، إذ «تظهر لغة الأنا وكأنها الحاوي للغة الآخر»[١٧]. فهناك تركيز على اللغة العربية في مجرى الحديث عن اللغة الفرنسية جعل من «الفرنسية مجرد مناسبة. الفرنسية هي الموضوع الظاهري، والعربية هي الموضوع الحقيقي»[١٨]. ونظراً لعظمة اللسان العربي الذي يغتنم الطهطاوي الفرصة الفرنسية لإبرازها، فإن «ترجمة الفرنسية إلى العربية إخراج لها من ظلمات الكفر إلى نور الإسلام»[١٩].

ويحاول حنفي أن يحدد مسافة «نقدية» بينه وبين الطهطاوي الذي رأى في كتابه «انطباعات عالم أزهري وقع تحت تأثير الصدمة الحضارية»[٢٠]، وأخذ عليه انبهاره بالغرب وإعجابه بتحدياته، إذ «الغرب عند الطهطاوي هو المرآة المثالية التي تنعكس فيها عيوب الذات. فهو ليس موضوعاً للدراسة، بل هو الظهر الأسود للمرآة التي لا تعكس شيئاً»[٢١]. هذا رغم ما بدا له أنه استطاع العثور عليه عنده من مرجعية الذات.

أن يكون الغرب موضوعاً للدراسة، فهذا ما يطمح إليه مشروع «الاستغراب»

---

(١٣) المصدر نفسه، ص ٤٢.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٤٤.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٤٤. يعلق حنفي بقوله: «خرج الطهطاوي من مصر في ٨ شعبان ١٢٤٠، ويبدو الاغتراب عند الشارح في قوله: الموافق ١٨٢٦».

(١٦) المصدر نفسه، ص ٤٨.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٤٨.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٤٨.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٤٩.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٥٣.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٥٤.

الذي كتب حنفي «مقدمة» في «علمه»[٢٢]. وما يهم، هنا، هو أن ما كتب حنفي عن مصادر الوعي الأوروبي وبداياته وذروته وعن نهاية بدايته وبداية نهايته انتهى بالرجوع إلى الأنا في مجرى الحديث عن مصير هذا الوعي الأوروبي. و**مقدمة في علم الاستغراب** هو أقرب ما يكون إلى **البيان** في خواتمه[٢٣]. وهو، لذلك، لا يفيد بمضمونه، بقدر ما يفيد بدلالة نزعته. وما يلفت الانتباه فيه، بشكل خاص، هو أن «جدل الأنا والآخر» هو استحضار للآخر بهدف «التحرر» منه ـ نفياً ـ بالطرد أو السجن. إن ما يسميه حنفي «جدل الأنا والآخر» يقوم على تمثل مسارين للأنا وللآخر في شكل خطين بيانيّين يتقاطعان كل سبعمائة عام، بحيث «إذا كانت دورة الأنا في القمة تكون دورة الآخر في القاعدة، وإذا كانت دورة الأنا في القاعدة تكون دورة الآخر في القمة»[٢٤]. ومع تعمّد مواصلة استعمال لغة حنفي، يكون الآخر قد صعد سبعة قرون سابقة على وجود الأنا العربي المسلم، ثم نزل مع صعود الأنا في بداية نشأة الحضارة الإسلامية حتى ابن خلدون. بعد ذلك فرض التاريخ تبادل المواقع حتى التقاطع المعاصر «منذ فجر النهضة الحديثة، فترة نهاية القرن العشرين وبداية الواحد والعشرين الميلاديين بالنسبة للآخر، وفترة نهاية الرابع عشر وبداية الخامس عشر الهجريين بالنسبة لنا»[٢٥]. وهو تقاطع ينبىء بصعود الأنا ونزول الآخر لسبعة قرون قادمة. . .

هذا التصور للعلاقة بين الأنا والآخر ـ وهذا تحديداً هو الغرب ـ ينكشف، في النهاية، عن تمثلات تحملها الرغبة العارمة في التخلص من هذا الآخر وفي التشفي منه في «استغراب» يحوله من ذات إلى موضوع: «اقتضى قصر العمر أن أخرج الثعبان أولاً من تحت قميصي، ثم بعد ذلك أصفه مدققاً، محققاً طوله وعرضه وسمكه ولونه». علمياً، «يمكنني أخذ كل فلاسفة الغرب وضمهم في طابور عرض وأكون أنا قائدهم، أوجّههم وأحركهم وأستعرضهم في حركات وتشكيلات وتحيات كيفما أشاء وطبقاً لاستراتيجيتي وخططي وأهدافي، بل أن آخذ طوابير الأعداء بعد حصارهم وأضعهم جميعاً في الأسر وأضع كل مجموعة منهم في زنزانة وأغلق عليهم أبواب السجن، وبالتالي تضيع من نفوسنا رهبة الأعداء»[٢٦]. هذا النص يدعو صدقه للشفقة. مشهد

(٢٢) حسن حنفي، **مقدمة في علم الاستغراب**، التراث والتجديد. موقفنا من التراث الغربي (القاهرة: الدار الفنية للنشر والتوزيع، ١٩٩١).

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٧٨٨. «في هذه المرة وتحت ضغط هموم قصر العمر كنت أكتب هذا البيان النظري الثاني عن الجبهة الثانية (موقفنا من التراث الغربي). وأتى على غير قصد مني يجمع بين النظرية والتطبيق في آن واحد، بل كان أقرب إلى التطبيق منه إلى النظرية».

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٧٠٦ ـ ٧٠٧.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٧٠٦.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٧٨٧.

إخراج الثعبان لا يمكن أن لا يذكر برواية **أنا وهو** لألبارتو مورافيا. ولعل إخراج الشيطان أكثر رواجاً من إخراج الثعبان في الخطاب العربي المعاصر. وسواء أكان المستخرج ثعباناً أم شيطاناً أم كان «هو»، فالمشهد مشهد اغتراب[٢٧].

إن التوقف عند حسن حنفي، سواء في تعليقه على الطهطاوي أو في «استغرابه» هو توقف عند نموذج لا توقف عند حاله. فليس ذلك للتعريف بفكره وإنما لتوضيح تواصل أو، على الأصح، تفاقم التركيز العربي على الذات في خطاب «علمي» موضوعه الآخر تحديداً. وهو خطاب أستاذ فلسفة ذي مكانة وذي معرفة لا شك فيها. ومن هنا كانت الدلالة الخاصة لما بنى من صورة الغرب، ولما اتخذ من موقف منها. إن المآخذ التي أخذها حنفي على الطهطاوي كالانطباعية وتعميم الأحكام وكبعض الخروج عن الموضوع... إلخ، لم تمس تمثلات العلاقة بين الأنا والآخر وما قامت عليه من مقابلات وتمايزات. إن هذه التمثلات تفاقمت في تأويلها وفي طريقة عرضها قبل أن تصل إلى ذروتها في **مقدمة في علم الاستغراب**. لقد كان هناك حرص شديد في استخراج ما يؤكد الذات في رحلة سعت لاكتشاف الآخر. وهو حرص يفضي إلى ضدية نافية نفي «الاستغراب»، تجعل من الآخرية آخرية فارغة لأنها، في نهاية الأمر، آخرية بدون آخر.

يقوم نفي الآخر على صورة يبنيها صاحبها مثلما بنيت صورة الثعبان أو الشيطان. المهم إدراك أن موضوع النفي هو صورة الآخر. والصورة غير الواقع، حتى وإن كان الصراع حولها من رهانات الواقع. لذلك فإن مبررات الموقف من الآخر ـ وهي ليست محل نظر هنا ـ قد لا تجد مصدرها في الوعي بواقعه بقدر ما تجده في العلاقة بصورته[٢٨]. من المهم، كذلك، إدراك أن صورة الآخر تحيل إلى واقع من يبنيها وتعبّر عنه أكثر مما تحيل إلى واقع من بنيت صورته[٢٩].

صحيح أن الغرب اخترع شرقه، ولكنه صحيح كذلك أن الشرق اخترع غربه: كل من موقعه، وكل بطريقته وآلياته. وإذا كان اختراع الآخر يحول، في الحالتين، دون معرفته فإن «الجواب عن الاستشراق ليس الاستغراب»، كما يقول ادوارد

---

(٢٧) تراءى الشيطان لفؤاد زكريا في مجرى حديثه عن علاقة العرب بالغرب فعلّق بقوله: «من المعروف فلسفياً أن تلك الحالة التي يتناول فيها الإنسان إحدى قواه المنتزعة من داخله ويضعها أمامه كما لو كانت قوة خارجية تمارس تأثيرها عليه هي حالة اغتراب». فؤاد زكريا، «نحن والغرب،» **مجلة التبيين** (الجزائر)، العدد ٥ (١٩٩٢)، ص ٢٨.

(٢٨) هذه العلاقة بالصورة أو الظل يعبر عنها مثل شعبي دارج في الجنوب التونسي: «اليهودي إذا ما لقيت ما تعمل له اعفس على ظله».

(٢٩) انظر: Tzvetan Todorov, *Nous et les autres: La Réflexion française sur la diversité humaine* (Paris: Seuil, 1989), p. 32.

سعيد[٣٠]. إن السمة الغالبة في التناول العربي للاستشراق هي رفض الصورة التي يحملها عن العربي والمسلم والبحث لها عن سياقات ودوافع. غير أن هذا الرفض لا يوازيه تساؤل عن الصورة التي يبنيها العربي عن الغرب، وعن علاقتها بواقع الغرب. إنه يتشكى من «تشويه» الغرب لصورته، ولكنه لا يتنبه إلى أن صورة الغرب يمكن أن لا تكون أقل تشويهاً في مخياله وخطابه. وهو ما قد يعني أنه في الوقت الذي يريد أن يكون ذاتاً يواصل التخيّل والكلام كموضوع أو كمرمى مستهدف.

لقد بقي نقد الاستشراق في جوهره ملاحقة للذات. إنه تصيّد لها خارج فضاءاتها المعهودة. قد يكون ذلك بأدوات معرفية متقدمة وبذكاء كبير، كما هو الشأن في «استشراق» إدوارد سعيد، ولكن العلاقة بالنص الاستشراقي تبقى ذات شبه كبير بعلاقة الرحالة بالبلد الذي يرحل إليه بحثاً عن ذاته. إن «تلخيص باريز» في خاتمة «التخليص» يكاد ينحصر في استحضار ثوابت كان تركها الطهطاوي، قبل سفره، في مصر وفي ثقافة العرب: رحلته أعادته إليها. وهي «عودة» منتظرة من الطهطاوي، لا ابتعاداً عن الآخر، وإنما اقتراباً منه لتبرير الأخذ عنه. وهو موضوع رحلته. ان استحضار مصر وثقافة العرب هو لإبراز الشبه الذي وراء الاختلاف[٣١]. وهذا ما لم يتنبه إليه حنفي الذي تمسك بذات نافية للآخر.

هذا البحث المتواصل عن الذات في فضاء الآخرية يمتد إلى مجالات مختلفة، ومنها المعرفة: ما أنجزه الدارسون العرب في أوروبا عن أوروبا ضئيل بالنسبة لما أنتجوه فيها عن أنفسهم. ومعلوم أنهم في أوطانهم ليسوا أكثر تخصصاً فيها ولا في مقررة مصائرهم ومصائبهم، أمريكا. إدوارد سعيد الذي أبرز ما في الاستشراق من علاقة بين المعرفة والقوة رأى أن «مجرد وجود حقل كالاستشراق لا معادل له في الشرق يوحي بما للشرق والغرب من قوة نسبية»[٣٢] وأن «الهيمنة الثقافية تستمر برضى

(٣٠) Edward Said, *L'Orientalisme: L'Orient créé par l'occident,* traduit par Catherine Malamoud (Paris: Seuil, 1978; 1980), p. 353.

(٣١) «لم يبق علينا حينئذ إلا ذكر خلاصة هذه الرحلة وما دققت فيه النظر وأمعنت فيه الفكر، فأقول: ظهر لي بعد التأمل في آداب الفرنساوية وأحوالهم السياسية أنهم أقرب شبهاً بالعرب منهم للترك، ولغيرهم من الأجناس وأقوى مظنة القرب بأمور كالعرض والحرية والافتخار. ويسمون العرض شرفاً (...)، ولا شك أن العرض عند العرب العرباء أهم صفات الإنسان كما تدل على ذلك أشعارهم وتبرهن عليه آثارهم (...)، ويدخل في العرض أيضاً العفاف، فإنهم (الفرنسيون) تقل فيهم دناءة النفس. وهذه الصفة من الصفات الموجودة عند العرب (...). وأما الحرية التي تطلبها الإفرنج دائماً فكانت أيضاً في طباع العرب في قديم الزمان، كما تنطق به المفاخرة التي وقعت بين النعمان بن المنذر، ملك العرب، وكسرى ملك الفرس». ويتعمّد الطهطاوي سرد هذه المفاخرة بين العربي والفارسي سرداً غريب الطول في خاتمة كتابه لا يمكن أن لا يوحي باحتمال المفاخرة بين العربي والفرنسي. الطهطاوي، **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، ص ٣٨٠ وما بعدها.

(٣٢) Said, Ibid., p. 234.

الشرقيين، كما تستمر بضغط اقتصادي مباشر من قبل الولايات المتحدة. إنه مما يدعونا إلى التفكير أن نجد، مثلاً، في الولايات المتحدة عشرات المؤسسات التي تدرس الشرق العربي والإسلامي في حين لا توجد في الشرق مؤسسة واحدة لدراسة الولايات المتحدة، رغم أن هذه الأخيرة تمثل التأثير الاقتصادي والسياسي الأساسي في المنطقة»(٣٣). وقد أشار علي الكنز إلى ما كان يبدو له غريباً في موقف علماء الاجتماع العرب المقيمين في الخارج من تواصل اهتمامهم العلمي بمجتمعاتهم الأصلية، دون اهتمام بقضايا المجتمعات المقيمين فيها إلى أن اضطر، هو الآخر، إلى مغادرة بلاده وإلى أن يصبح «مهاجراً» في أوروبا فأصبح أكثر «تفهماً» لموقفهم(٣٤). وإذا اتخذنا المغرب العربي مثلاً والعلوم الاجتماعية فيه تحديداً أمكن القول بأن أبرز المسائل التي شدت بعض الباحثين إلى جوانب من أوضاع أوروبا كانت مسألة العمال المهاجرين. وهي «استثنائية» لتأكيد القاعدة: أهم فئات مدروسة في أوروبا هي «أبناء الوطن»، مع النظر إليهم - إلى وقت قريب - على أنهم «عائدون». مقابل ذلك تنتشر المؤسسات وينتشر الباحثون من أوروبا وأمريكا في البلدان العربية يدرسون ظواهرها (وبواطنها)، مستعينين في ذلك، بحسب الحاجة، بما توفره المنطقة من وكلاء في العلم ومرشدين في الميدان.

هذا البحث عن الذات «هنا» و«هناك» تحمله مفارقة بين عدم تحمل نظرة الآخر - اللهم إلا أن تكون «إيجابية» - ورؤية للذات من خلال هذه النظرة، وبخاصة إذا كانت سلبية. نظرة الآخر تصدها ثقافتان: **الأولى** لا تقبل عظمتها التقليل من شأنها، **والثانية** لا يقبل ضعفها التشفي. هذا مع الملاحظة أن النظرة إذا كانت «من الداخل» فكل زواياها ممكنة، بما في ذلك «جلد الذات»: فهناك في ما يقول أو يكتب العربي عن ذاته اليوم ما لو قاله أو كتبه عنه غيره لكان اعتباره هجوماً عنصرياً ضد العرب. والأمثلة لا تحصى ولا تحتاج إلى بحث(٣٥). إن عدم تحمل نظرة الآخر - وهو أصل عدم تحمل النقد إجمالاً - حال دون إدراج هذه النظرة في خطاب نقدي للذات، ولو كان ذلك عن طريق التخيل في الإبداع الأدبي والفني. كثيراً ما يرد ذكر مونتسكيو للقول السريع بأن ابن خلدون سبقه في القول بأثر المناخ في الناس أو لرفض ما ذهب إليه من استبداد الشرق، ولكنه لا يرد ذكر المبدأ الذي قامت عليه «الرسائل الفارسية»،

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٣٤٩. وقد أكد وأوضح إدوارد سعيد هذه الفكرة في الحوار الذي نشرته مجلة: *MARS* (Institut du monde arabe, Paris), no. 4 (1994).

(٣٤) Ali El-Kenz, «Réflexion autour d'une expérience collective,» ورقة قدمت إلى: الندوة الإقليمية التي نظمتها الجمعية العربية لعلم الاجتماع حول «تراث ومستقبل العلوم الاجتماعية»، الحمامات، تونس، ١٦ - ١٨ أيار/مايو ١٩٩٧.

(٣٥) مثلاً، وعلى سبيل الصدفة، هذه العبارة لشخصية عربية معروفة: «العرب في واقع الأمر شعب لا يحسن غير التشدق بالكلمات». حسين أحمد أمين، في: **الحياة**، ٢٨/١٠/١٩٩٧، ص ١٩.

وهو الحاجة إلى نظرة الآخر. لقد اخترع مونتسكيو أوزباك وريكا ليسافرا من أصفهان إلى باريس - أي في الاتجاه المعاكس للرحالة الذين أخذ عنهم معلوماته عن الشرق - وليجعل من نظرتهما مصدراً لفهم مجتمعه ونقده. لقد كان له حسّ بأن مجتمعه هو مثل تلك المرأة التي يعرفها وقال عنها إنه كانت لها مشية مستقيمة، ولكنها تعرج كلما نظر إليها أحد[٣٦]!.

على أن الخطاب الذي لا يتحمل نظرة الغرب للشرق لا يستغني عنها، فمنها يستمد كثيراً من نفاذ رؤيته أو يستوحيها أو يسترق النظر إليها. هذا ما سماه عبد الله العروي «حضور الآخر». إن النماذج الثلاثة من الضمائر التي رأى أنها قدمت، كل بطريقته، أجابته عن: من نحن؟ ومن الآخر؟ كان يوحي إليها فكر غربي بعناصر الإجابة. وليس ذلك فحسب، وإنما كان وراء رؤية رجل الدين والسياسي والتقني صراع طبقي غربي. إن «وراء كل واحد من أنبيائنا الجدد يرتسم ملك وحي يوحي إليه أجوبته ونداءاته: لوثر وراء محمد عبده ومونتسكيو وراء لطفي السيد وسبنسر وراء سلامة موسى»[٣٧]. ولذلك فإن كل حكم على واحد من هؤلاء هو حكم على مرحلة من مراحل الغرب ذاته. وخلافاً لـ«جدلية» نافية، يرى العروي أن العلاقة بالغرب

---

(٣٦) Charles Louis de Secondat Montesquieu, *Lettres persanes,* édition établie et présentée par Jean Starobinski ([Paris]: Gallimard, 1973), p. 47.

على أن اللجوء إلى شخصية تأتي من «بعيد» للمصاحبة ولإلقاء النظرة المغايرة معروف في الأدب. وفي حديث عيسى بن هشام للمويلحي طرافة ودلالة خاصة، إذ يبعث المويلحي «الباشا» من قبره ومن زمن فات ليبدي رأيه في ما يجري في مصر، ثم ليكون محفزاً على الرحلة إلى باريس: «ألا ليت شعري كيف يمكنني الوصول إلى البحث والنظر في أصول المدينة الغربية ظاهرها وباطنها، وأن أقف على خافيها وباديها في أرضها وديارها، ولكن بعدت الشقة وعز المطلب» (ص ٢٩٠). وهو، في باريس، كثير السؤال وحكم بين عيسى بن هشام و«الصديق» في ما يختلفان فيه. فالصديق الذي ملّ سماع المبالغات في مدح أوروبا ورأى أنه «ألزم ما يكون لنا الآن أن نجعل فكرنا مجرداً عن مثل هذه الأوصاف والأخبار التي شحنت خيالنا زمناً طويلاً، فننساها، ولا نذكرها، ليكون حكمنا على المشاهدة والعيان خالياً من مقدمات سبقت على الغيب ورسخت في أذهاننا بالخبر» (ص ٢٩٧)، رأى ضرورة اللجوء، في الحكم، إلى «الباشا» لأنه «يمتاز علينا والحمد لله بأنه كان بعيداً عن هذا العالم، محتجباً عن هذه الدنيا الدهر الطويل، فبقي خالي الذهن مما شحن رؤوسنا من هذه المدينة، فحكمه اليوم على ما يشاهده بالعيان، دون الخبر والرواية، يكون أصح حكم» (ص ٢٩٨). محمد المويلحي، **حديث عيسى بن هشام أو فترة من الزمن** (تونس: دار الجنوب للنشر، ١٩٨٤).

وقد اعتبر فون غرونباوم أن **حديث عيسى بن هشام أو فترة من الزمن** (الصادر سنة ١٩٠٦) هو، في حدود علمه، أول كتاب عربي رسم الملامح الثقافية - النفسية للتقابل شرق/غرب.

Gustave Edmund Von Grunebaum, *L'Identité culturelle de l'Islam,* traduit de l'anglais par Roger Stuvéras; préface de Jacques Berque, bibliothèque des histoires (Paris: Gallimard, 1973), p. 163.

(٣٧) Abdallah Laroui, *L'Idéologie arabe contemporaine: Essai critique,* préface de Maxime Rodinson (Paris: Maspéro, 1967), p. 40.

الحاضر فينا تتطلب نظرة من موقع التقاطع بين الصور المتبادلة بيننا وبينه، إذ لا يكفي أبداً أن نعرف أن وضعنا يتطلب الجدلية. لا بد، أيضاً، من أن نتساءل ما إذا لم يكن يتطلب رؤية لهذه الجدلية تجعل منها وسيلة علاجية أكثر مما تجعل منها منهجية منطقية. هل نحن محكوم علينا أن نعيش الجدلية كأيديولوجيا، دون قدرة على استعمالها كمنهج؟ هذا هو المشكل[٣٨]. إن الآخر الغربي يمد العربي أو المسلم بوسائل تعريفه له ومقاومته له. وهو بشكل عام، يمده بمراجع الفكر النقدي حالما يكون نقدياً. لذلك فرغم كل الرفض المتواصل للرؤية الاستشراقية، فإن تأثيرها يجعل «الشرق الحديث يشارك في مشرقة ذاته»[٣٩]. هذا الوضع لم يتبلور بديل معرفي له حتى الآن. هناك بدائل عقائدية فقط.

المفارقة ـ أو ما بدا مفارقة ـ في الموقف الفكري من الغرب هي تعبير عن تلازم بين العداوة والإعجاب، على الأقل منذ أن تساءل الشرقي عن سر تخلفه وتقدم الغرب. نقول الغرب لأن الآخر هو الغرب، تحديداً، في الخطاب العربي والإسلامي المعاصر. أكد العروي ذلك في الستينيات[٤٠] ويمكن التأكد منه، الآن، ميدانياً[٤١].

لكن كيف أمكن أن يكون مجال الآخرية مختزلاً إلى هذا الحد في آخر مفرد هو الغرب؟ كيف أصبح الآخر غرباً؟ للإجابة عن هذا السؤال نعرض، بشيء من التفصيل، مشهداً ثانياً يختلف عن هذا المشهد اختلافاً واضحاً ويبتعد عنه في تنوع الجمع، كما يبتعد عنه في الزمن.

ثانياً: المشهد الثاني

تعوّد المستشرقون، وعوّدوا غيرهم، على استعمال المقابلة بين الإسلام والغرب

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٦٤.

(٣٩) Said, *L'Orientalisme: L'Orient créé par l'occident*, p. 350.

(٤٠) «من هو آخر العرب؟ بعد أن سمي، ولمدة طويلة، مسيحية أو أوروبا، يحمل اليوم اسماً عاماً ودقيقاً في آن واحد، هو الغرب».

Laroui, Ibid., p. 11.

(٤١) في تحقيق ـ غير منشور ـ أجريناه في بداية كل سنة جامعية وخلال سبع سنوات (من ١٩٩١ إلى ١٩٩٧) لدى طلبة علم الاجتماع بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية في تونس، بقيت إجابة هؤلاء الطلبة واحدة بنسبة لا تقل، في كل الحالات عن ٩٥ بالمئة: آخر العرب هو الغرب. والملاحظ أن آخرية الغرب تفقد وحدتها أو تماسكها عندما يتعلق الأمر بالمفاضلة بين بلدانه، إذ تتيح المفاضلة تمييزاً بينها يجعل بعضها أقرب إلى العرب من بعض. وهو ما يظهر في دراسات ميدانية من نوع ما قام به سليمان مثلاً في: ميخائيل سليمان، «تونس والعالم: موقف الشباب التونسي من البلدان الأخرى،» **المستقبل العربي**، السنة ٢٠، العدد ٢٢٠ (حزيران/يونيو ١٩٩٧).

(وبدرجة أقل، بين الإسلام وأوروبا). وهي مقابلة يحافظ فيها أحد طرفيها على مضمونه الديني، في حين يكون الثاني فيها جغرافيا ومجتمعاً وسياسة. وهي في كثير من الكتابات امتداد صريح أو ضمني للمقابلة القديمة بين «دار الإسلام» و«دار الحرب» التي تفترض ـ رغم وسائط «الصلح» و«العهد» ـ إطلاقية القطيعة وديمومة العداء. وما يهم في هذه المقابلة، وفي حدود موضوعنا، أنها حالت، في نظر البعض، دون اكتشاف المسلمين لأوروبا المسيحية. وهو ما ذهب إليه، مثلاً، برنارد لويس كمقولة أساسية في كتاب أراد أن يشرح فيه تحديداً «كيف اكتشف الإسلام أوروبا»[٤٢]: هناك تجاهل إسلامي لأوروبا وعدم اهتمام معرفي بها يقابلهما «حب اطلاع» أوروبي. وإذا كان القرن الثامن عشر قد خفف، بعض الشيء، منهما فإن استعمار القرن التاسع عشر هو الذي فرض على المسلمين معرفتهم بأوروبا.

تساءل برنارد لويس عن سر الاختلاف بين المسلمين والمسيحيين في موقفهم من معرفة كل منهما للآخر. وقد أشار إلى أن توجه المسيحيين إلى معرفة الإسلام ليس مرده التسامح المسيحي، لأن الإسلام كان أكثر تسامحاً، لأسباب دينية وتاريخية وعملية، كما لم يكن مرده ضرورة الأخذ عن المسلمين، لأن هذه الضرورة انتفت منذ الصليبيين. والواقع أن هذه النزعة «المعرفية» لم تجد عند لويس إلا مبررات ضمنية تخترق كتابه كاملاً، وهي حب المعرفة. أما بالنسبة للمسلمين فإن «رفضهم القطعي للغرب» مأتاه أنه «في الفترة التي كان فيها الإسلام يواصل توسعه وما زال مستعداً للتقبل كاد لا يكون لأوروبا الغربية ما تعطيه له. بالعكس، كانت تغذي غرور المسلمين بمشهد ثقافة واضحة الدونية. وهي ثقافة يكفي، على كل حال، أن تكون مسيحية لتفقد، قبلياً، قيمتها»[٤٣]. بعد ذلك، تراجع الإسلام ولكن المسلمين واصلوا، إلى حدود الأزمنة الحديثة، اعتبار حضارتهم أرقى حضارات العالم. وبما أن الحضارة، هنا، هي، أساساً، دين فإنه لا تستقيم مقارنة الشعوب الإسلامية بشعوب أخرى كاليابان في علاقتها بأوروبا: «أوروبا، كبقية العالم، كان منظوراً إليها، أولاً وقبل كل شيء، من وجهة دينية. فهي لم تكن، إذاً، غربية أو أوروبية أو بيضاء وإنما كانت مسيحية. إن الشرق الأوسط، خلافاً للشرق الأقصى، كان يعرف ويحتقر المسيحية»[٤٤].

ذهبنا، نحن أيضاً، عند عرض المشهد المعاصر، إلى أن سيادة الخطاب المركز على الذات حال دون تطوير معرفة علمية بالغرب، رغم الاهتمام به ورغم حضوره في

(٤٢) Bernard Lewis, *Comment l'Islam a découvert l'Europe*, traduit par Annick Pélissier (Paris: Gallimard, 1984).

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٢٨٦.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٢٨٨.

الوعي منذ القرن التاسع عشر. وهو ما يحتاج الآن إلى توضيحات قد تخرجه من نطاق ماهويّة المقابلة العقائدية الممتدة حتى اليوم والتي أصبحت تغذي بعض الرؤى الاستراتيجية حول «صدام الحضارات»، خصوصاً بعد أن «بات مألوفاً، منذ نهاية الحرب الباردة، الدفع بالقول بأن الصراع الأيديولوجي العالمي المقبل قد يكون بين الإسلام والغرب»[(٤٥)].

١ ـ هناك اتفاق عام على أن مسلمي العصور الوسطى لم يهتموا بمعرفة الغرب، مقارنة باهتمام المسيحيين بالعالم الإسلامي. وهو، بالمناسبة، اهتمام بقي محدوداً: فبقطع النظر عن عدم براءته التي حللها إدوارد سعيد بخصوص الاستشراق، لم يكن الاهتمام بالعالم الإسلامي متواصلاً خلال العصر الوسيط لأنه كان بحسب متطلبات الظروف التاريخية، بما فيها الصراعات الداخلية[(٤٦)]. وبصورة عامة، فإن ما كان يبحث الغرب عنه كان العلم اليوناني لا المعرفة بالإسلام في حد ذاته[(٤٧)]. وهي معرفة خالطها الأسطوري الذي كان يطلبه الجمهور المسيحي والذي عبّر، منذ بدايات القرن الحادي عشر، عن «جهل المخيال المنتصر»[(٤٨)]. إن «النهضة نفسها ـ والتي تقوم إنسانياتها على الجمع بين العقيدة المسيحية والتراث اليوناني جمعاً ينفي الإرث العربي الإسلامي في الفكر الأوروبي ـ استنبطت صوراً من العداء والاستخفاف لا أساس معرفياً لها، كتلك التي كان قولبها بيترارك عن العرب وحتى عن سوء شعرهم الذي لم يكن يعرفه. ومن أبرز الأمثلة المعروفة صورة الرسول محمد، حتى القرن الثامن عشر»[(٤٩)].

إن عدم الاهتمام «الإسلامي» ـ خلافاً لتفسير ماهوي ـ لم يكن لموقف من الدين المسيحي، بدرجة أولى. فالمسيحية كانت من ثقافات المجتمع العربي الإسلامي التي تعايش معها المسلمون كأقلية فاتحة. وهو، فعلاً، تعايش «لأسباب دينية وتاريخية وعملية». ورغم ما كتب من ردود على النصارى فإن العلاقة الخاصة التي تربطهم بالمسلمين أمر معترف به في كتابات كثيرة. فالجاحظ، رغم أنه يرد، هو أيضاً، على

---

(٤٥) جراهام إي فوللر وإيان أو. ليسر، **الإسلام والغرب بين التعاون والمواجهة**، ترجمة شوقي جلال (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٧)، ص ١١.

(٤٦) Maxime Rodinson, *La Fascination de l'Islam*, petite collection Maspéro; 243 (Paris: F. Maspéro, 1980), p. 50.

(٤٧) André Miquel, *L'Islam et sa civilisation: VII-XX^e siècle*, cartographie de Serge Bonin, collection destins du monde ([Paris]: Armand Colin, 1968), p. 311.

(٤٨) Rodinson, Ibid., p. 27.

(٤٩) انظر غرابة هذه الصورة في: Magdy Gabriel Badir, *Voltaire et l'Islam*, Studies on Voltaire and the Eighteenth Century; 125 (Banbury: Voltaire Foundation, 1974).

النصارى، يذكر «الأسباب التي لها صارت النصارى أحب إلى العوام من المجوس وأسلم صدوراً عندهم من اليهود، وأقرب مودة وأقل غائلة، وأصغر كفراً وأهون عذاباً»[٥٠]. وهو يذكر من الأسباب قرب اليهود قرباً يؤلّد العداوة[٥١]، في حين «كانت النصارى لبعد ديارهم من مبعث النبي ﷺ ومهاجره لا يتكلفون صنعاً ويثيرون كيداً ولا يجمعون على حرب. فكان هذا أول أسباب ما غلّظ القلوب على اليهود ولينها على النصارى»[٥٢]، ثم إن من ملوك العرب من كان نصرانياً، و«نصرانية النعمان وملوك غسان مشهورة في العرب، معروفة عند أهل النسب»[٥٣]، كما «أن العرب كانت النصرانية فيها فاشية وعليها غالبة إلا مضر»[٥٤].

ولعل في «حالة» بيزنطة ما يخفف من حدة المقابلة الدينية. لقد عرفت هذه المنطقة الحدودية أو الثغورية بين الشرق والغرب حروباً بين المسلمين «والروم» الذين يقصد بهم ـ دون تمييز دقيق ـ البيزنطيون والمسيحيون الشرقيون أو الأورثوذكس. هذه الحروب لم تمنع وجود علاقات سياسية وتجارية وثقافية نشطة. ولقد بيّن هاملتون غب، مثلاً، أن هذه العلاقات المتنوعة تجاوزت، زمن الخلافة الأموية، عداوة الفترة القصيرة السابقة. فقد «كان الروم في نظر العرب هم العدو الذي طرده القادة الفاتحون من الشام ومصر، ثم أخذوا يتعقبونه بحراً، في قبرص ورودس، بل قدّر لهم أن يقهروه ويهزموه في أول معركة بحرية خاضها الأسطول العربي. ولما قامت الدولة الأموية أخذت الحال تتغيّر تغيّراً دقيقاً»[٥٥]. لقد واصل الأمويون «رسمياً» قيامهم بواجب الجهاد، «غير أن علاقات الأمويين بالبيزنطيين لم تكن، في واقع الأمر، مقصورة على محض عداء قومي أو ديني بأي حال من الأحوال، بل كانت تخضع لمواقف الميل والنفور أكثر تعقيداً مما يبدو»[٥٦]. وقد ذكر غب أمثلة مما أخذ الأمويون عن البيزنطيين في الإدارة والألقاب والمآثر والعادات، بل وفي فن بناء

---

(٥٠) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **رسائل الجاحظ**، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون (بيروت: دار الجيل، ١٩٩١)، ج ٣، ص ٣٠٨.

(٥١) المصدر نفسه، ص ٣٠٩. ونظراً لجمال النص ولعلاقته بما يسميه الأنثروبولوجيون «المسافة المناسبة» فإننا نورد بعضه: «أول ذلك أن اليهود كانوا جيران المسلمين في يثرب وغيرها، وعداوة الجيران شبيهة بعداوة الأقارب في شدة التمكن وثبات الحقد. وإنما يعادي الإنسان من يعرف، ويميل على من يرى، ويناقض من يشاكل، ويبدو له عيوب من يخالط. وعلى قدر الحب والقرب يكون البغض والبعد. ولذلك كانت حروب الجيران وبني الأعمام من سائر الناس وسائر العرب أطول، وعداوتهم أشد».

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٣١٠.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٣١٢.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٣١٣.

(٥٥) هاملتون جب، **دراسات في حضارة الإسلام**، ترجمة إحسان عباس ومحمد يوسف نجم ومحمود زايد، ط ٣ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٩)، ص ٦٣.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٦٤.

المساجد أيضاً. وهو ما يعني أن علاقة العداء السياسي الديني لم تلغ التعامل السلمي كما لم تلغ الإعجاب الذي احتفظت نصوص كثيرة بصور منه(٥٧). ومما هو معروف أن العباسيين الذين حوّلوا وجهتهم الثقافية إلى الشرق تحالفوا مع «الإفرنج» ضد البيزنطيين والأمويين في الأندلس، فكان كل طرف قد استعان بالآخر على عدو من دينه. ويقال إن هارون الرشيد الذي كان بعث برسالته الشهيرة إلى «كلب الروم» نقفور الأول، بعد رفضه لشروط الصلح التي كانت قبلتها الامبراطورة إيرين، أرسل إليه شارلمان وفداً «لتسهيل سبيل الحج إلى بيت المقدس ونشر التجارة بين البلدين وارتشاف العلوم من مواردها في الشرق. وقد رحّب الرشيد بهذه الوفود وأرسل مفاتيح كنيسة بيت المقدس إلى شارلمان الذي أصبح حامي المسيحية. وتبودلت الهدايا بينهما»(٥٨). وفي العصر العباسي الثاني تحالف البيزنطيون مع الأمويين في الأندلس للوقوف ضد العباسيين، بل إن تحالفات الحروب الصليبية ستبين، في سياق حرج، إلى أي حد هي متحركة الحدود الدينية وإلى أي حد يتسع تداخلها، بحكم المصالح، إلى التناصر في غير الدين، مثلما حدث، آنذاك، في سوريا التي قدمت، كما يقول كلود كاهين، «مشهد اللامبالاة الدينية في المجال السياسي ومشهد الارتباطات بين بيزنطة المسيحية وهذا أو ذاك من الأمراء المسلمين ضد أمراء مسلمين آخرين»(٥٩). وقد بيّن كلود كاهين وكثيرون غيره(٦٠) أهمية العلاقات التجارية في الحروب الصليبية وما يسّرته من تعايش بين المسلمين والمسيحيين، حتى إن «أهل الحرب مشتغلون بحربهم، والناس في عافية، والدنيا لمن غلب»، على حد تعبير ابن جبير في **رحلته**(٦١). لقد كان، فعلاً، لـ«التواطؤ الصامت» بين التجار دور أساسي في تطويع العلاقات بين المسلمين والمسيحيين، إذ «هؤلاء التجار لم تكن بينهم مودة، ولكن لم

---

(٥٧) انظر مثلاً ما رصده محمد طاهر المنصوري من نظرة العرب إلى النظام السياسي (الامبراطور والإدارة والجيش) وإلى البيزنطي في مظهره ولونه وحياته اليومية.

Mohamed Taher Mansouri, «L'Image de Byzance dans les sources arabes,» dans: *Mélanges Louis Cardaillac* (Zaghouan, Tunisie: Publication FTERSI, 1995).

(٥٨) حسن إبراهيم حسن، **تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي**، ط ٧ (بيروت: دار الأندلس، ١٩٦٥)، ج ٣، ص ٢٤٠.

(٥٩) Claude Cahen, *Orient et occident au temps des croisades* (Paris: Aubier, 1983), p. 17.

(٦٠) تنويعاً لمقاربة دوافع الحروب الصليبية وأيديولوجيتها «الاقطاعية»، انظر مثلاً: ميخائيل زابوروف، **الصليبيون في الشرق** (موسكو: دار التقدم، ١٩٨٦).

(٦١) أبو الحسين محمد بن أحمد بن جبير، **رحلة ابن جبير في مصر وبلاد العرب والعراق والشام وصقلية: عصر الحروب الصليبية** (بيروت: الشركة العالمية للكتاب، [د.ت.])، ص ٢٠١. يروي ابن جبير كيف أنه، في الوقت الذي كان فيه صلاح الدين يحاصر حصن الكرك، كان «اختلاف القوافل من مصر إلى دمشق على بلاد الإفرنج غير منقطع، واختلاف المسلمين من دمشق إلى عكة كذلك، وتجار النصارى أيضاً لا يمنع أحد منهم ولا يعترض».

يكن بينهم احتقار كالذي كان لقدماء اليونان والرومان إزاء البرابرة أو للمسيحيين المنتصرين إزاء الوثنيين»[٦٢]. وبشكل عام، فإن الإسلام، كما رأى أندريه ميكال الذي اهتم به كحضارة، «سواء كان في فضائه أو في علاقاته بالخارج يعيش، في نهاية الأمر، من التبادل. لا بد من تأكيد هذا. إن قوته وضعفه مرهونتان بهذه الكلمة»[٦٣].

المسألة، إذاً، ليست مسألة دينية، بدرجة أولى، وإنما هي مسألة علاقات تاريخية مركبة. وما قاله مكسيم رودنسون عما كان عليه العالم الإسلامي في تصور المسيحيين ينطبق، عكساً، باعتبار أن العالم المسيحي - وليس المسيحية - كان، هو أيضاً، في نظر المسلمين وفي ممارساتهم «بنية سياسية أيديولوجية عدوة، ولكنه كان أيضاً حضارة مختلفة ومنطقة اقتصادية أجنبية» تدعو إلى ردود فعل وعلاقات متنوعة[٦٤]. وقد بيّن بروديل، برؤيته المتكاملة وبحسّه الإنساني، إلى أي حد كانت مركبة علاقة التكامل في العداوة أو في «الحقد البناء»، إذ الإسلام هو هذا الغرب المضاد، مع كل ما في كلمة مضاد من ازدواج في المعنى، إذ هي، في الوقت نفسه، منافسة وعداء وعطاء أيضاً»[٦٥].

إذا استبعدنا، إذاً، حسم العامل الديني، فمن أين أتى عدم اهتمام المسلمين بالغرب؟ هشام جعيط لخص الجواب هكذا: «إذا كان الإسلام الكلاسيكي غير مبال تجاه الغرب فإن ذلك لم يكن بسبب نقص في توقه إلى المعرفة، بل لأنه كان يجهله ويتجاهله شعوراً منه بانعدام أية فائدة من وراء ذلك»[٦٦]. إن الغرب الذي تجاهله المسلمون لم يكن إلا صنفاً من أصناف الآخر في حقل آخرية كان عندهم واسعاً ومتعدداً خلال مرحلة مذهم الحضاري. كانت هناك مناطق وشعوب أخرى ذات أهمية أكبر وكانت لهم بها علاقات أوثق ومعرفة أدق. وهو ما يعني أن «التعجب» من تجاهل المسلمين له، وحتى من الجهل به في تلك المرحلة هو تعجب مصدره المركزية الأوروبية الحديثة. إن الخطأ السائد، منذ هيمنة الثقافة الغربية ومنذ أن أصبح الغرب، فعلاً، معلماً مرجعياً، هو إعطاء أهمية غير مناسبة لدلالة غياب الغرب في مراحل لم يكن حاضراً فيها.

٢ - لم يكن للمسلمين «برابرة» بالمعنى الاصطلاحي في التاريخ الأوروبي. فلا

(٦٢) روبارتو لوباز، نقلاً عن: Rodinson, *La Fascination de l'Islam*, p. 39.

(٦٣) Miquel, *L'Islam et sa civilisation: VII-XXe siècle*, p. 150.

(٦٤) Rodinson, Ibid., p. 24.

(٦٥) فرناند بروديل، **البحر المتوسط**، نقله إلى العربية عمر بن سالم، تراث المعرفة (تونس: أليف، ١٩٩٠)، ص ١١٠.

(٦٦) هشام جعيط، **أوروبا والإسلام: صدام الثقافة والحداثة**، سلسلة السياسة والمجتمع (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٥)، ص ١٥.

الأرض ولا الجنس ولا الدين، ولا كلها مجتمعة، رسمت حدوداً ثقافية كالتي رسمها الإغريق والرومان وجسّمها «الليماس» في العهد الروماني ضد «غزوات البرابرة»: كل من كان وراء الحدود كانوا برابرة، سواء كانوا من متحضري الشرق كالفرس أو المصريين أو كانوا من أوروبا نفسها كالجرمانيين. هذا قبل أن يكتسب هذا الوصف معنى «غير المتحضّر»، ثم يتسع لما هو «وحشي» أو «غير إنساني» وقبل أن يدخل في استعمال الحس المشترك.

لهذا فإن من استعمل هذا المفهوم بخصوص الثقافة العربية وجد صعوبة في إعطائه مضموناً تاريخياً دقيقاً. برنارد لويس استعمله في عنوان فصل من فصول كتابه دون أن يعود إليه، مكتفياً بتعويضه بما اعتقد أنه مرادف له عند المسلمين: ما ليس الإسلام، أي الكفر، أي المسيحية[٦٧]. وقد عثر، لاحقاً، في كتاب آخر عن كلمة «علج» التي رأى أنها قريبة من معناه[٦٨]. وقد أخطأ فانسان مونتاي خطأ أوضح عندما ترجم «أعجمي» في بعض مواقع **مقدمة** ابن خلدون بـ«بربار»، وإن كان اهتدى - بالضرورة - إلى أنه يعني غير العرب عندما ترجم عنوان الفصل الشهير «في أن حملة العلم في الإسلام أكثرهم العجم»[٦٩]. أما عزيز العظمة الذي وضع كتاباً مفيداً عن صورة الآخر في الثقافة العربية، فإن حرجه في استعمال «البرابرة» يبدو ويبدأ في عنوان الكتاب ذاته: **العرب والبرابرة: المسلمون والحضارات الأخرى**. وهو يتخلى عن «برابرة» العنوان في متن نصه، مستعيضاً عنهم بـ «الهمجية»، باعتبارها مرحلة متقدمة من «الوحشية». على أن العظمة الذي استخرج أوصاف الهمجية من النصوص العربية استخلص أنه «لم تكن هذه الأوصاف ناتجة عن نظرية للهمجية ولا عن نظرية للحضارة العربية - الإسلامية، أي لم تكن معرفة مرتبة ترتيباً داخلياً ومنهجياً، بل كانت جملة أوصاف اعتبرتها الحضارة العربية - الإسلامية كالحضارات الأخرى، ومنها اليونانية، علامات ودلائل على الهمجية، وعلامات على الفرق بين الهمجية والحضارة»[٧٠].

وما يهم هنا - وخلافاً لما قد يفهم من اعتماد العظمة لمبدأ «المناقضة»[٧١] - هو أنه لا عروبة العربي ولا إسلامية المسلم ولا حدود سلطتهما السياسية كانت فاصلاً بين

---

(٦٧) Lewis, *Comment l'Islam a découvert l'Europe*, p. 172.

(٦٨) Bernard Lewis, *Le Langage politique de l'Islam*, traduit par Odette Guitard (Paris: Gallimard, 1988), p. 181.

(٦٩) Ibn Khaldūn, *Discours sur l'histoire universelle: Al-Muqaddima*, traduit par Vincent Monteil, 3 vols. (Beyrouth: Commission internationale pour la traduction des chefs-d'œuvre, 1967).

(٧٠) عزيز العظمة، **العرب والبرابرة: المسلمون والحضارات الأخرى** (لندن؛ قبرص: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩١)، ص ٢٢٠ - ٢٢١.

(٧١) المصدر نفسه، ص ٢٢١.

الحضارة و«البربرية» أو ما في معناها من «الهمجية». والواقع أن «الهمجية» في نص العظمة هي «الوحشية» في النص الخلدوني. فما ذكره من أوصاف «الهمجية التامة»، كالعري وأكل لحوم البشر وغير ذلك، ذكره ابن خلدون كأوصاف «توحش» في «الأقاليم المنحرفة». وبما أن «الأمم الوحشية» تقابل العمران ولا تقابل كيانات ثقافية، فهناك «المتوحشون في القفر من العرب»[٧٢]، الذين هم، على حد تعبير التوحيدي، «مع توحشهم مستأنسون». وهناك من هم أكثر توحشاً ممن هم «وراء» حدود المعاينة أو اليقين، إذ «ربما» وكما «يقال» عنهم انهم يأكل بعضهم بعضاً[٧٣]. هناك، فعلاً، ما يسميه العظمة «التسوير بالنقائض»، مثلما تفعل كل الثقافات، ولكن التراتبية ليست حدودية، إذ قد يوجد وراءها ما هو أفضل مما هو دونها. لذلك لم ترسل النصوص العربية حدوداً ثقافية غير متحركة بينها وبين «بقية» العالم «مثلما فعلت إغريقية الإغريقي ورومانية الروماني أو مسيحية المسيحي الأوروبي في نصوص القرون الوسطى»[٧٤].

٣ ـ إن التركيز على القرآن والسيف في التاريخ العربي الإسلامي، أي على الدين والدولة كثيراً ما احتفظ بصور الفتح وعلاقاته وأهمل بديهية أن للثقافي إيقاعاً تاريخياً مختلفاً، فلا تتفاعل عناصره ولا تتآلف ولا تهدأ رؤاه ولا تتكامل إلا في أمد أطول من الأحداث، يمتد قبلها وبعدها. وهو ما جعل بعض المؤرخين يفضلون الحديث عن الحضارة باعتبارها محصلة تراكم تاريخي فيعودون بها، في ما يتصل بالتاريخ العربي الإسلامي، إلى القرن التاسع[٧٥].

لذلك فإن مقاربة الآخرية في الثقافة العربية لا بد من أن تعتبر الامتدادات الحضارية لهذه الثقافة قبل النظر في علاقاتها «الأفقية» بالثقافات الأخرى. من المهم اعتبار أن هذه الثقافة تأليف شرقي لثقافات الشعوب التي مستها. الإسلام ليس قطيعة ولا مجرد إسهام. إنه تواصل شرقي. وكما رأى بروديل، فإن «الإسلام هو قبل كل شيء وريث الشرق الأدنى بثقافاته واقتصاداته وعلومه القديمة. وقلب الإسلام هو ذلك الفضاء المحصور بين مكة والقاهرة ودمشق وبغداد. يقال عن الإسلام إنه الصحراء. العبارة جميلة وتتردد بكثرة، ولكن يجب أن يقال أيضاً: الإسلام هو الشرق الأدنى، وهذا يضيف إليه كمية هائلة من الموروث الحضاري، وبالتالي قروناً طويلة من

---

(٧٢) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة: **تاريخ العلامة ابن خلدون** (تونس: الدار التونسية للنشر؛ الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٤)، ص ١٧٥.

(٧٣) المصدر نفسه، ص ٩٣ و١٢٤، مثلاً.

(٧٤) هذا دفع بعض المعاصرين إلى الحديث عن «امبراطورية» غربية تعيد «الليماس» الروماني بينها وبين «البرابرة الجدد» أي بين الشمال والجنوب. انظر: Jean-Christophe Rufin, *L'Empire et les nouveaux barbares* ([Paris]: Jean-Claude Lattès, 1991).

(٧٥) انظر مثلاً: جعيط، **أوروبا والإسلام: صدام الثقافة والحداثة**، ص ٨١.

التاريخ»[٧٦]. لذلك كانت هناك ردود فعل مختلفة إزاء المصادر الشرقية والغربية. فالتأثيرات الفارسية وحتى الهندية لم ينظر إليها على أنها «أجنبية» مثلما نظر إلى التأثيرات اليونانية[٧٧]. ومهما يكن، فهذه الأخيرة ـ رغم أهميتها في العلوم والفلسفة ـ لم تجد سبيلاً إلى المجالات «الحميمية» كالأدب، مثلاً. وأغرب من ذلك استمرار فكرة أن العدو لا يكون شرقياً، حتى ولو هدّم بغداد[٧٨]!

إن الامتداد الحضاري في أعماق تاريخية ما قبل إسلامية سهل الاعتراف بـ«عظمة» أمم «قديمة» شكّلت، في تمثلات الثقافة العربية، منظومة الحضارة الإنسانية التي تشترك النصوص في ذكر نواتها الأساسية: الروم (والمقصود بيزنطة وما تبعها. وقد يقال اليونانيون) وفارس والهند والصين والعرب (وأمة هؤلاء تشمل المسلمين). وهي أمم حملت عنها الثقافة العربية صوراً ذات إيجابية منمّطة لم تؤثر في ثباتها المآخذ الظرفية أو الجزئية التي لا تخلو النصوص منها، طبعاً. إن الرجوع إلى الجاحظ (٨٦٨م) وإلى التوحيدي (١٠١٠م) وإلى صاعد الأندلسي (١٠٦٨م)، مثلاً، يؤكد ثوابت هذه الصور المنمطة، خلال قرنين، ولو اختلفت سياقات الحديث ومعايير التصنيف. وبالمحافظة على أكثر التعابير استعمالاً لدى هؤلاء الكتّاب يكون الحد الأدنى في الرومي الرويّة والحكمة، وفي الفارسي الملك وتدبير السياسة، وفي الهندي العلم والحساب والتنجيم، وفي الصيني الصناعة والرسم، وفي العرب البيان. هذه الصور المنمطة كثيرة، تتوازى أو تتداخل عبر الزمن. ومن أطرافها تلك التي احتاج فيها الطبري (٩٢٣م) إلى حديث يسنده ليجعل تسعة أعشار الحسد للعرب، وتسعة أعشار الكبر للروم، وتسعة أعشار الحفظ للترك، وتسعة أعشار الشبق للهنود، وتسعة أعشار السخاء للسودان، وتسعة أعشار البخل للفرس، وتسعة أعشار الحياء للنساء، وليجعل العشر الباقي من كل خلق لسائر الناس في الدنيا[٧٩]. وهو توزيع نجده عند النويري، في القرن الرابع عشر، مع تفريعه وتعديله لصالح العرب[٨٠].

---

(٧٦) بروديل، **البحر المتوسط**، ص ١١٣؛ المصدر نفسه، ص ٨١ و ١٠٨. انظر أيضاً: هيثم الجنابي، «الإسلام والانتمائية الثقافية للعالم العربي،» **قضايا فكرية**، الكتابان ١٣ ـ ١٤ (تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٣)، ص ٣٢٢.

(٧٧) انـظـر مـثـلاً: Louis Gardet, «Vues musulmanes sur le temps et l'histoire,» dans: *Les Cultures et les temps: Etudes préparées pour l'UNESCO,* au carrefour des cultures (Paris: Payot; UNESCO, 1975), p. 223.

(٧٨) رأى حسن حنفي أن «الآخر بالنسبة لنا على وجه التحديد هو الغرب (...)، أما هجمات الشرق، التتار والمغول، فقد أتت للحرب ورجعت بالحضارة، واستقرت سلماً تشارك في صنعها». انظر: حنفي، **مقدمة في علم الاستغراب**، ص ٦٩٦.

(٧٩) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ذخائر العرب؛ ٣٠، ١٠ ج، ط ٤ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٩)، ج ٤، ص ٥٩ ـ ٦٠.

(٨٠) رواية النويري تسند التسعة أعشار من البركة لقريش، ومن الكرم للعرب، ومن الغيرة للأكراد، =

هذه الملاحظات كانت للتأكيد على البعد الدنيوي الذي وثّق الصلة بين الثقافة العربية في مرحلة مدها والثقافات الأخرى (رغم تهميش أوروبا الغربية الذي ما كان يلفت الانتباه لولا وضع أوروبا الحديث). وإذا وضعنا ما وفره المجتمع العربي الإسلامي من أوضاع لمعايشة التنوع العرقي والثقافي - بما فيه الديني - ضمن المنظومة الحضارية «القاعدية» التي تمثلتها ثقافته كان هناك ما يدفع إلى اعتماد فرضية الامتداد القياسي في النظرة إلى الآخر. هذا يعني أن هذه النظرة لم تكن من خلال «صفاء» العرب و/أو المسلمين وإنما كانت بـ«تمديد» ما أصبح معروفاً بعد، لدى الكتاب، من تنوع الشعوب وثقافاتها خلال قرن واحد من التوسع الإسلامي.

كانت هذه الملاحظات ضرورية كإطار لتوصيف المشهد الثاني. وهي لا تحتاج إلى إضافة الإشارة إلى تعدد صور الآخر، فهي لم تكن يوماً ما صورة واحدة، أو الإشارة إلى تطورها، فهي متغيرة، لا بحسب المراحل أو اللحظات التاريخية فحسب، وإنما كذلك في كل مرحلة ولحظة، وبحسب المجموعات وتغير أوضاعها، إلى غير ذلك مما هو بديهي. إن البحث هنا هو عن «ماتريسات» أو عن منظومات مرجعية كبرى. في هذا المستوى، فقط، نرى أن مجال الآخرية في الثقافة العربية «تبنين» خلال القرن التاسع «وتشبّع» بنائه خلال القرن العاشر. ولتشخيص هذه المرحلة بمعالم كبرى، لنقل انها تمتد من الجاحظ إلى أبي حيان التوحيدي، مروراً بالمسعودي والمقدسي. وإذا كانت بعض «تطبيقات» هذا البناء قد ظهرت، بعد ذلك ومن حين لآخر، مثلما ظهرت عند صاعد الأندلسي في القرن الحادي عشر وإلى حد ما عند الشهرستاني في القرن الموالي، فإن تراجعات القرن الحادي عشر، مع الصدمة الصليبية، دشنت مرحلة جديدة وأعادت بناء الصور السائدة عن الآخر.

إن توصيف مشهد القرنين التاسع والعاشر لا يتطلب استعراض التنوع الداخلي الذي تغطي جزئياته فصول الكتابات عن تاريخ المجتمع العربي الإسلامي. إنه يتطلب التركيز، بصورة خاصة، على تلك المسافات الاجتماعية والثقافية التي عرفتها أمة القرآن ذات الشعوب والقبائل والتي نفترض أن كتّاب النصوص نظروا إلى الآخرين وصنفوهم من خلالها أو كامتداد لها.

= ومن المكر للقبط، ومن الجفاء للبربر، ومن النجابة للروم، ومن الصناعة للصين، ومن الشهوة للنساء، ومن العمل للأنبياء، ومن الحسد لليهود.

واعتباراً لما «يقال» أضاف النويري توزيعاً آخر تكون فيه التسعة أعشار من الحقد للعرب، ومن البخل للفرس، ومن الكبر للروم، ومن الطرب للسودان، ومن الشبق لليهود (وهو توزيع لا يخرج عن توزيع الطبري الذي سبقت الإشارة إليه، خلافاً للأول الذي استبعد الحسد والحقد عن العرب).

وهناك التوزيع نفياً، إذ «يقال أربعة لا تعرف في أربعة: السخاء في الروم والوفاء في الترك والشجاعة في القبط والغم عند الزنوج». انظر: أبو العباس أحمد بن عبد الوهاب النويري، **نهاية الارب في فنون الأدب** (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، [د.ت.])، ج ١، ص ٢٩٣ - ٢٩٤.

هذه المسافات وما تحيل عليه من تراتبية لم يتطلب رسمها وقتاً طويلاً. هناك من ذهب إلى أن نشأة «الدولة الإسلامية نشأة قريشية ما قبل إسلامية»[٨١]. وأول مسافة ذات بعد قبلي - سياسي - اقتصادي ظهرت بظهور الإسلام وكانت لاتخاذ مسافة الارتداد عنه. أول «آخر» لم يكن خارج الإسلام وإنما كان خروجاً عنه. لذلك كان الموقف منه صارماً. وإذا كانت الفتوحات نشراً للإسلام وحرباً على الكفار، فإنها أيضاً سياق جديد للحراك الاجتماعي: لقد صحبتها الهجرات وما انجر عنها من تغيير المواقع والعلاقات، كما صحبها توزيع لثروة غير معهودة: الغنيمة أولاً، وكذلك الخراج والجزية وما تتيحه السياسة أو قوة الفاتح من تملك. وهي دوافع اقتصادية تذكرها المصادر «بلا خجل زائف»[٨٢]. وقد قويت هذه الدوافع إلى حد أن الخوف من تحول الجهاد إلى تجارة أصبح حجة مستعملة لإيقافه، كما حدث ذلك أيام عمر ابن عبد العزيز[٨٣]. ومهما يكن، فالمهم، هنا، أن العلاقة بالآخر لم تكن، منذ الفتوحات، علاقة دينية محضة بآخر «كافر».

منذ أن ظهر الإسلام، ثم مع توسعه السريع، وجد المجتمع العربي الإسلامي في صلبه ثقافات لا تحمل دينه، فأوجد لأهلها أوضاع أهل الذمة الذين هم في ذمة مسلميه، عهداً وأماناً وأملاً في إسلامهم. وقد كان التعامل على هذا الأساس بدءاً بأهل الكتاب من نصارى ويهود، ثم سرت أحكام ذلك على غيرهم كالصابئة وكالمجوس من أتباع زرادشت، فإلى أهل عقائد أخرى وثنية وهندوسية وغيرها.

هناك ذميو الفقهاء، ولكن هناك تلك الأصناف الاجتماعية التي تناسى التعامل معهم أغلب المأثور ونصوصه، ودفعت الحاجة إليهم إلى مرونة العصر العباسي الأول، كما دفعت ظروف الغيرة أو الخوف منهم إلى قساوات متباعدة تباعد عمر ابن عبد العزيز والمتوكل والحاكم الفاطمي، وإلى وضع نصوص صارمة بلغت ذروة

---

(٨١) ذلك ما ذهب إليه: خليل عبد الكريم، **من القبيلة إلى الدولة المركزية** (القاهرة: دار سينا للنشر، ١٩٩٣).

(٨٢) بحسب تعبير: هشام جعيط، **الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر**، ترجمة خليل أحمد خليل (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩١)، ص ٤٤. وقد نقل البلاذري أن أبا بكر لما رأى توجيه الجيوش إلى الشام «كتب إلى أهل مكة والطائف واليمن وجميع العرب بنجد والحجاز يستنفرهم للجهاد ويرغبهم فيه وفي غنائم الروم، فسارع الناس إليه من بين محتسب وطامع، وأتوا المدينة من كل أوب». أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، **فتوح البلدان** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩١)، ص ١١٥. ولقد عبر أبو تمام عن صورة الفاتح - المهاجر، بحثاً عن كسب، فقال:

فما جنة الفردوس هاجرت تبتغي ولكن دعاك الخبز أحسب والتمر

(٨٣) انظر: رضوان السيد، **الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي** (بيروت: دار اقرأ، ١٩٨٤)، ص ١٦٣.

صرامتها المتأخرة في **أحكام أهل الذمة** لابن قيم الجوزية. وإذا استثنينا استبعاد الذميين عن المناصب القيادية في الدولة والقضاء والجيش، فإن التمييز، أساساً، رمزي يتصل بالمظهر كالملبس والشارات وركوب البغال والحمير. ويمكن القول بأن هناك ميلاً لدى الباحثين في التاريخ الاجتماعي من غير العرب والمسلمين إلى التأكيد على استفادة أهل الذمة من تسامح العقيدة وتفتح المعاملات في المجتمع العربي الإسلامي(٨٤).

ولتفسير التعامل مع أهل الذمة لا بد من تذكر أن المسلمين كانوا، ولوقت طويل، أقلية في البلدان التي حكموها. هذا فضلاً عن العرب. إن أغلبية سكان سوريا والعراق وفارس، مثلاً، لم تعتنق الإسلام حتى القرنين الثاني والثالث للهجرة(٨٥). لذلك كان طبيعياً أن يكون هناك تسامح عقائدي مع هذه الأغلبية، وأن يكون هناك تفتح في المعاملات تقتضيه مصالح الدولة والناس. وقد حددت هذه المصالح مسافات اجتماعية ليست، بالضرورة، تلك التي حددها المأثور أو الفقهاء. فيهودي القرآن، مثلاً، يصبح أقرب من النصراني لقلة عدده ولانعدام الخوف منه. وهو ذو حرفة وصيرفي ووسيط جيد. وقد كان لليهود مع بعض الخلفاء العباسيين مراكز مهمة في الدولة. وقد اضطر الجاحظ في **الرد على النصارى** إلى اعتبار تفضيل النصارى على اليهود من خطأ العوام، وفسّر مودة النصارى في القرآن تفسيراً يستبعد نصارى عصره منها(٨٦). كان هذا في فترة بدأ فيها صعود النصارى في المعرفة والإدارة والسياسة، وأصبح مألوفاً أن يجادلوا المسلمين أمام الخلفاء.

إن التباعد الديني لم يحل دون تقارب اجتماعي ووجداني أيضاً: فكما أن صرامة عمر بن عبد العزيز تجاه أهل الذمة لم تمنع عامل هشام على العراق من أن يبني كنيسة لأمه النصرانية تتعبد فيها، فإن كل الإجراءات الدينية لم تمنع النصرانية في العصر العباسي الأول من أن يكون «لها من القوة والنشاط ما دفع بها إلى التوسع، فافتتحت لها مراكز تبشيرية في الهند والصين»، انطلاقاً من أرض الإسلام. وهذا «من أعجب الظواهر في حياة النصرانية في ظل الخلفاء»(٨٧).

---

(٨٤) Claude Cahen, «Dhimma,» dans: *Encyclopédie de l'Islam.*

(٨٥) فيليب خوري حتي، **تاريخ العرب**، ترجمة جبرائيل جبور وإدوارد جرجي، ط ٨ (بيروت: دار غندور للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٠)، ص ٢٠٢. وقد كان في هذا الوضع من تداخل الإسلام والمسيحية ما جعل ابن الفقيه يقول عن أهل شمال العراق في القرن العاشر هم «مسلمون في أخلاق النصارى». المصدر نفسه، ص ٤٢٩.

(٨٦) الجاحظ، **رسائل الجاحظ**، ج ٣، ص ٣١٠ - ٣١١.

(٨٧) حتي، المصدر نفسه، ص ٤٢٥. والملاحظ أن العباسيين لم يكن لهم الموقف نفسه من الكنيسة النسطورية والكنيسة اليعقوبية، وهما الكنيستان السريانيتان اللتان كانت تنتمي إليهما أغلبية النصارى. فالقوة المتاحة كانت للنساطرة الذين كانت لهم امتيازات لم يتوصل إليها اليعاقبة الذين كان يؤخذ عليهم ميلهم إلى البيزنطيين (ص ٤٢٤ - ٤٢٥).

ومثلما تنوعت المسافات الدينية وصور «الكافر» في أرض الإسلام تنوعت المسافات العرقية وصور «الأعجمي» فيها. الأعجمي كان، على وجه الإجمال، غير العربي وإن كان، على وجه التخصيص، فارسياً. لكن عروبة العربي كانت تشقها عصبيات منها ما امتد تأثيره في تشكيل السلطة والولاءات عبر القرون، كما كان شأن عرب الشمال وعرب الجنوب أو العدنانية والقحطانية كقسمين كبيرين. ابن خلدون تناول العصبية المؤدية إلى الملك بما فيه الكفاية. وقد أشار إلى أن «الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم» ـ مدعّماً رأيه بما جاء في الحديث من أنه «ما بعث الله نبياً إلا وفي منعة من قومه» ـ وإلى أن «العصبية متألفة من عصبيات كثيرة تكون واحدة منها أقوى من الأخر كلها، فتغلبها وتستولي عليها حتى تصيرها جميعاً في ضمنها، وبذلك يكون الاجتماع والغلب على الناس والدول»(٨٨)، ومعلوم أن ما كان ماثلاً في ذهن ابن خلدون هو تاريخ المجتمع العربي الإسلامي.

قد يكون «الأعجمي» حليفاً لعصبية عربية ضد عصبية عربية أخرى. هذا التحالف أسقط الأمويين وأنشأ الدولة العباسية التي أعادت ترتيب وضع العصبيات في اتجاه توازنها والاعتراف بها(٨٩). ولقد فقد الدم العربي وزنه في ذلك إلى حد أنه لم يبق من أبناء الحرائر غير السفاح والمهدي والأمين من خلفاء العباسيين، وأمهات البقية من البربر والفرس واليونان والصقالبة والترك والأرمن(٩٠). ومعلوم أن الموالي صعدوا في مراتب الإدارة والسياسة صعوداً عرضهم إلى النكبات. أما في المعرفة، «فمن الغريب الواقع أن حملة العلم من الملة الإسلامية أكثرهم العجم، وليس العرب حملة علم، لا في العلوم الشرعية ولا في العلوم العقلية إلا في القليل النادر. وإن كان منهم العربي في نسبه فهو أعجمي في لغته ومرباه ومشيخته، مع أن الملة عربية وصاحب شريعتها عربي»(٩١). كان الآخر المولى ـ وهو، أصلاً، صاحب ولاء(٩٢) ـ وسيطاً نشيطاً ومنشطاً بين العصبيات أو الضمائر الجمعية العربية، وكذلك بينها وبين الإسلام كدين، ذلك أن الصراع على قمة السلطة هو صراع بين العرب حتى ولو كانوا أقلية. ناصر الموالي حركات احتجاجية كالشيعة والخوارج وتشدد البعض منهم في إسلامه أكثر مما تشدد العرب فيه تجاه غير المسلمين، كما ناصروا ما والوه من القبائل العربية وتشدد بعضهم في اللغة العربية وتعلق بها تعلقاً جعل البيروني يفضل أن يهجى بها على أن يمدح بالفارسية.

---

(٨٨) ابن خلدون، **المقدمة: تاريخ العلامة ابن خلدون**، ص ٢١٧.

(٨٩) انظر: السيد، **الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي**، ص ١٥٢ وما بعدها.

(٩٠) حتي، **تاريخ العرب**، ص ٤٠٠.

(٩١) ابن خلدون، **المقدمة: تاريخ العلامة ابن خلدون**، ص ٧٠٧.

(٩٢) انظر في تحديد المعنى: أحمد أمين، **فجر الإسلام**، ط ١٠ (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٦٩)، ص ٨٩ ـ ٩٠.

إن «الشعوبية» التي كان من أبرز المعبرين عنها ـ باللغة العربية المتقنة ـ سهل ابن هارون الذي ولاّه المأمون إدارة بيت الحكمة، وكان من أشهر الردود عليها رد الجاحظ، كانت، أساساً، مطلباً اجتماعياً في المساواة بين المسلمين وفي الاعتراف بحقيقة الدور الفكري لغير العرب ممن نقلوا إليهم معارف الفرس واليونان. لذلك كان في الرد عليهم تنويه بعراقتهم أكثر مما كان فيه حط من شأنها. وإذا كان في العرب احتقار متأصل لبعض الحرف والفلاحة التي كانت للموالي، فقد تواصل احترامهم للكتّاب والتجار ورجال العلم منهم[٩٣]. هناك، إذاً، موقف مزدوج كان عبّر عنه معاوية، منذ البداية، على ما رواه ابن عبد ربه في **العقد الفريد** من أنه «قال: إني رأيت هذه الحمراء (يعني الموالي في الفرس والروم) قد كثرت (. . .) وكأني أنظر إلى وثبة منهم على العرب والسلطان، فقد رأيت أن أقتل شطراً وأدع شطراً لإقامة السوق وعمارة الطريق (. . .) ثم عدل عن ذلك»[٩٤]. هذه «الوثبة» جعلت العرب يختفون من المشهد السياسي، رغم بقاء الخلافة وعزتها ـ ثم ذلّها ـ لهم. اختل التطابق بين العروبة والإسلام، وكان على المجتمع العربي الإسلامي احتواء الأعراق للحفاظ على وحدته وتماسكه، بما في ذلك عودة المهزوم ليعلم هازمه باستعمال عبقريته الخاصة وبالرجوع إلى تراثه الإداري والسياسي والمعيشي، وحتى العقائدي.

إن صور الموالي من الفرس كانت تحمل عناصر صور شعب آخر بدأت تتضح بعض ملامحها. فمنذ الفتنة بين الأمين والمأمون والتي تدخّل فيها الخراسانيون للقضاء على الأمين، متعرضين بذلك لرد العراقيين عليهم بعنف، اختل التوازن بين العرب والفرس وتوجه العباسيون إلى المماليك الأتراك. وكما تحولت الدولة من دولة عربية إلى دولة عربية ـ إيرانية، فقد بدأت تتحول إلى دولة عربية ـ تركية. هؤلاء الأتراك الآتون من «بعيد» سيدفعون العصبيات إلى صياغة صور مزدوجة عنهم، قياساً على ما كان من صور الموالي، ولو مع إسناد «مناقب» إليهم لا ترتقي إلى ما حظي به الفرس منها. فهم «أعراب العجم» على حد تعبير الجاحظ، أجادوا الحرب واستقدموا للجيش قبل صعودهم في المراتب.

إن صور «الدخيل» صور متعددة تنبني من خلال المسافات التي تحددها مسالك الحراك الاجتماعي وحراك الجاه في المجتمع العربي الإسلامي والتي كان الصراع فيها لا يقيم الولاءات فحسب، وإنما يتيح، كذلك، التدخل والزعامات. هذه الصور

---

(٩٣) انظر: عبد العزيز الدوري: **مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي**، ط ٣ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠)، ص ٤٤، و«العلاقات التاريخية بين العرب والإيرانيين (الورقة العربية)،» ورقة قدّمت إلى: **العلاقات العربية ـ الإيرانية: الاتجاهات الراهنة وآفاق المستقبل: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع جامعة قطر** (بيروت: المركز، ١٩٩٦).

(٩٤) نقلاً عن: أمين، المصدر نفسه، ص ٩٠.

تخترق حدود التمايز العرقي والديني وتجعل المقابلة الخارجية السائدة بين المسلم والكافر، أو بين العربي وغير العربي، غير قابلة للانسحاب على الداخل. إن «التعدد التراتبي» الداخلي لم يمنع الاندماج الاجتماعي بين الأديان، كما لم يمنع أن تحكم أقلية عرقية أعراقاً أخرى أوسع(٩٥). فهذا لم يصبح مشكلاً حقيقياً إلا عندما خضع المسلمون لحكم غير المسلم، فأثار التساؤلات والاجتهادات.

إن هذا التوصيف لبعض مسافات الآخرية «الداخلية» يساعد على فهم النسبية التي اتصفت بها تمثلات العرب والمسلمين للآخر «الخارجي». هذه النسبية التي تعني تفتحاً يتجاوز إطلاقية المعايير والتصنيف كانت محصلة ثقافية لتعددية المجتمع العربي الإسلامي في عصره الذهبي. وانه لمن الصعب أن نجد انتماءً عرقياً أو قبلياً أو عقائدياً عربياً أو إسلامياً لم يخضع لهذه النسبية في جملة ما وصل إلينا من نصوص. كل ما في الأمر أن صاحب النص قد يسند إلى غيره ذكر الأحكام إن كان لا يراها كذلك أو كان يبحث عن غطاء لأفكاره(٩٦).

هذه النسبية المعتمدة في ما هو «داخلي» امتدت في تناول الأمم والثقافات لدى بعض كبار الكتّاب كالجاحظ، وذلك قبل ظهور رحالة القرن العاشر وجغرافييه، وبخاصة منهم «المستكشفون» كالمسعودي وابن حوقل والمقدسي. ولقد عاين هؤلاء أغلب ما وصفوا، ولكن المعاينة كثيراً ما كانت تعميراً وتلويناً لصور ملامحها الكبرى مرسومة سلفاً. ولما كانت هذه الملامح متمثلة مسبقاً فإن البحث عن متعة الاستكشاف يجد مادة للتعمير والتلوين في الطرائف والعجائب والغرائب. ينطبق هذا بوجه خاص، على منظومة الأمم «العظيمة» التي لا يزيل ثوابت ملامحها اشمئزاز بعض الرحالة من بعض صفات أهلها.

والمبدأ الأساسي الذي قامت عليه نسبية النظرة إلى الآخر ـ داخلية كانت أم خارجية ـ هو أن الخصال والمساوىء موزعة على الأمم، فلا تخلو أمة من الجمع بينها، بما في ذلك أمة العرب والمسلمين التي أمرها عجب في تناقضاتها، كما رأى التوحيدي، والتي تضاربت مواقفها تجاه كبرى القضايا ولو كانت جهاداً في سبيل

---

(٩٥) انظر: Maxime Rodinson, *L'Islam: Politique et croyance* ([Paris]: Fayard, 1993), p. 116 et seq.

انظر أيضاً، كلود كاهين الذي تنبه بمقاربته الاجتماعية للظواهر التاريخية، أكثر مما تنبه برنارد لويس، إلى أن الجهاد لم ينف اندماج من «جوهدوا»، كما لم ينف صلات التعاون مع من كان الجهاد ضدهم قائماً.

Cahen, *Orient et occident au temps des croisades*, p. 17.

(٩٦) انظر مثلاً، ما أورده الجاحظ من أبيات قالها مسلمون في «باب مديح في النصارى واليهود والمجوس والأنذال وصغار الناس». انظر: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **الحيوان**، تحقيق وتقديم فوزي عطوي، ٢ مج، ط ٣ (بيروت: دار صعب، ١٩٨٢)، ج ٥، ص ٢٤٣ ـ ٢٤٤.

الله[٩٧]. ذلك أن المناطق والفئات كانت تعيش إسلامها، كل بطريقتها ومن موقعها.

إن فطنة الجاحظ تساعد كثيراً على توضيح ما ذهبنا إليه من إمكانية سحب النسبية من الداخل إلى الخارج، وإلى حدود المجهول. فإذا اعتبرنا نصه في كتاب **مناقب الترك** ـ وقد بدأت شوكتهم تقوى ـ وجدناه يقوم على أمرين: **الأول** مقابلة هذه المناقب بمناقب أخرى كثيرة متنوعة يسند ذكرها إلى أهلها، متعللاً بأنه «إن كان لا يمكن ذكر مناقب الأتراك إلا بذكر مثالب سائر الأجناد فترك ذكر الجميع أصوب والإضراب عن هذا الكتاب أحزم»[٩٨]، والثاني هو الوصول إلى تعميم المناقب على أمم الدنيا جميعاً. وهكذا أتاح للجاحظ حديثه عن الأتراك إبراز خصال العربي والخراساني والموالي والبنوي والخارجي واليوناني والصيني والساساني، مروراً بالإشارة إلى اختلاف الرومي والصقلي والزنجي والحبشي وقحطان وعدنان. «ثم اعلم بعد ذلك كله أن كل أمة وقرن وجيل وبني أب وجدتهم قد برعوا في الصناعات وفضلوا الناس في البيان أو فاقوهم في الآداب أو في تأسيس الملك أو في البصر بالحرب»[٩٩]. ولذلك فإن مناقب الأتراك لا تتعدى، في نهاية الأمر، أنهم «صاروا في الحرب كاليونانيين في الحكمة، وأهل الصين في الصناعات، والأعراب في ما عددنا ونزّلنا، وكالساسان في الملك والسياسة»[١٠٠]. ويضيف الجاحظ هذه الملاحظة التي تحدّ من مردود الانتماء: «وليس في الأرض كل تركي كما وصفنا، كما أنه ليس كل يوناني حكيماً، ولا كل صيني حاذقاً، ولا كل أعرابي شاعراً فائقاً، ولكن هذه الأمور في هؤلاء أعم وأتم، وفيهم أظهر وأكثر»[١٠١].

هذه المعاني نجدها ـ بعد حوالى قرن ونصف ـ عند أبي حيان التوحيدي. فهو ـ بعد أن نسب إلى ابن المقفع، «وهو أصيل في الفرس عريق في العجم»، دفاعاً عن العرب اقترن بالحط من غيرهم[١٠٢]، وبعد أن أشار إلى أن «هذه المسألة، أعني مسألة

---

(٩٧) من ذلك ما ذكره التوحيدي من أن أهل الموصل افترقوا طائفتين في التصدي للروم سنة اثنين وستين: «صارت العامة طائفتين، طائفة ترق للدين ولما دهم المسلمين (. . .) وطائفة وجدت فرصتها في العبث والفساد والنهب والغارة بوساطة التعصب للمذهب. وافترقت الخاصة أيضاً فرقتين: فرقة أحبت أن تكون للناس حمية للإسلام (. . .) وطائفة اختارت السكون». علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، كتاب **الإمتاع والمؤانسة** (بيروت؛ صيدا: المكتبة العصرية، [د.ت.])، ج ٣، ص ١٥١ ـ ١٥٢.

(٩٨) الجاحظ، **رسائل الجاحظ**، ج ٣، ص ١٩٦.

(٩٩) المصدر نفسه، ص ٢١٣.

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ٢١٧ ـ ٢١٨.

(١٠١) المصدر نفسه، ص ٢١٩.

(١٠٢) قال ابن المقفع: «أي الأمم أعقل؟ فظننا أنه يريد الفرس، فقلنا: فارس أعقل الأمم، نقصد مقاربته، ونتوخى مصانعته. فقال: كلا، ليس ذلك لها ولا فيها، هم قوم علّموا فتعلموا (. . .) ليس لهم استنباط ولا استخراج. فقلنا له: الروم. فقال: ليس ذلك عندها، بل لهم أبدان وثيقة، وهم أصحاب بناء =

تفضيل أمة على أمة، من أمهات ما تدارس الناس عليه وتدافعوا فيه»[١٠٣] ـ عبّر عن رأيه بهذا الوضوح: «لكل أمة فضائل ورذائل ولكل قوم محاسن ومساوىء، ولكل طائفة من الناس في صناعتها وحلّها وعقدها كمال وتقصير. وهذا يقضي بأن الخيرات والفضائل والشرور والنقائص مفاضة على جميع الخلق، مفضوضة بين كلهم. فللفرس السياسة والآداب والحدود والرسوم، وللروم العلم والحكمة، وللهند الفكر والروية والخفة والسحر والأناة، وللترك الشجاعة والإقدام، وللزنج الصبر والكد والفرح، وللعرب النجدة والقرى والوفاء والبلاء والجود والذمام والخطابة والبيان»[١٠٤]. وكما أضاف الجاحظ أضاف أبو حيان: «ثم إن هذه الفضائل المذكورة في هذه الأمم المشهورة ليست لكل واحد من أفرادها، بل هي الشائعة بينها، ثم في جملتها من هو عار من جميعها وموسوم بأضدادها، يعني أنه لا يخلو الفرس من جاهل بالسياسة، خال من الأدب، داخل في الرعاع والهمج، وكذلك العرب لا تخلو من جبان جاهل طياش بخيل عيي، وكذلك الهند والروم وغيرهم»[١٠٥]. بعد هذا كله، أصبح ممكناً تصور تداخلات وتكاملات لا تعرف حدوداً عرقية أو دينية. من ذلك ما تصوره إخوان الصفا المعاصرون للتوحيدي من أنّ «كونيّة» الإنسان المثالي هو «الفارسي النسبة، العربي الدين، الحنفي المذهب، العراقي الآداب، العبراني المخبر، المسيحي المنهج، الشامي النسك، اليوناني العلوم، الهندي البصيرة، الصوفي السير، الملكي الأخلاق، الرباني الرأي، الإلهي المعارف»[١٠٦]. ولقد أصبح معتاداً أن تسند الفئات وحتى الأشخاص إلى نفسها، أو أن يسند إليها، جمع المجد من أطرافه المتباعدة ثقافياً. فأهل الأندلس، مثلاً، هم ـ إضافة إلى مجد العرب ـ «هنديون في فرط عنايتهم بالعلوم وحبّهم لها، بغداديون في ظرافتهم ونظافتهم ودقة أخلاقهم ونباهتهم ولطافة أذهانهم ودرة أفكارهم، نبطيون في استنباطهم المياه ومعاناتهم الغراسة وتركيب الشجر

= وهندسة، لا يعرفون سواهما ولا يحسنون غيرهما. قلنا فالصين: قال: أصحاب أثاث وصنعة، لا فكر لها ولا روية. قلنا فالترك. قال: سباع للهراش: قلنا: فالهند. قال: أصحاب وهم ومخرقة وشعبذة وحيلة. قلنا: فالزنج. قال: بهائم هاملة. فرددنا الأمر إليه. قال: العرب. . .». أبو حيان التوحيدي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٧١.

(١٠٣) المصدر نفسه، ص ٧٣.

(١٠٤) المصدر نفسه، ص ٧٣ ـ ٧٤.

(١٠٥) المصدر نفسه، ص ٧٤. وإذا كانت الأمم كلها تتقاسم الفضائل والنقائص فإن التفاوت يحصل بالتنازع. ذلك أن «كل أمة لها زمان على ضدها» (ص ٧٥). على أن هناك خصائص «قاعدية» غالبة في ثقافة دون أخرى. ذلك «أنك لو رمت تحويل البخيل من العرب إلى الجود كان أسهل عليك من تحويل البخيل من الروم إلى الجود، والطمع في جبان الترك أن يتحول شجاعاً أقوى من الطمع في جبان الكرد أن يصير بطلاً» (ج ٣، ص ١٢٩).

(١٠٦) إخوان الصفا، **رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا**، عني بتصحيحها خير الدين الزركلي، ٤ ج في ٤ مج (القاهرة: المطبعة التجارية، ١٩٢٨)، ج ٢، ص ٣١٦.

والفلاحة، صينيون في اتقان الصنائع وأحكام المهن الصورية، تركيون في معاناة الحروب ومعالجة آلاتها والنظر في مهمتها»[١٠٧].

ولم يكن الوصول إلى هذه «التشكيلات» ممكناً لولا غياب حدود الشرع في نسيج العلاقات الاجتماعية، ولو لم تخترقها المعاملات والهجرات والولاءات وطرق التجارة والوفود وحركات الفكر والملل والنحل، ولو لم تغب، أيضاً، في هرم السلطة التي مرت بالسباحة في الخمر وبتمزيق القرآن وبإلحاق الظلم والمحن، فحمتها العصبيات أكثر مما حماها الدين الذي حكمت باسمه. هذا يسر وأشاع تصنيف الأمصار والناس، وهو تصنيف متنوع تنوع المواقع، يعطي الانطباع بأن التنميط هو داخل الأمة قبل أن يكون خارجها. وإذا اكتفينا بمثال من الثنائيات المنمطة، فإننا نجد ميلاً متواتراً في النصوص إلى تراوح العراقي بين الكبر والنفاق، والمصري بين الغنى والذل، والشامي بين النجدة والفتنة، وغيرهم كثير[١٠٨].

إن اتساع العالم الإسلامي وما احتواه من تعدد الشعوب والثقافات كان يعطي الانطباع بأن ما خرج عنه منها هو امتداد لما هو معروف فيه معرفة لا يوقفها غير المجهول. كل ما وصل إليه المسلمون نظروا إليه مقاساً على ما عرفوه في أوطانهم وأوساطهم من الظواهر ومن أنواع المسافات الاجتماعية والثقافية. المجهول وحده بقي حقلاً لاختلاف مطلق، لآخرية مطلقة. لهذا يبدو الرحالة ـ رغم كل ما استغربوا من عادات الشعوب ـ وكأنهم يتجولون، دائماً، في فضاءات كانوا يعرفونها معرفة «الملحوظ من الغائب»، على حد تعبير التوحيدي.

كانت أولى المحاولات في اكتشاف «المجهول» لتأكيد «المعلوم». كانت بأمر من السلطة للوقوف على ما ورد ذكره في القرآن: أرسل الخليفة الواثق (٨٤٧م) سلاماً الترجمان إلى مناطق شمال الشرقي من آسيا للبحث عن موضع سد يأجوج ومأجوج، ثم محمد بن موسى بن شاكر إلى المكان ـ صعب التحديد ـ الذي نام فيه أهل

---

(١٠٧) أبو أحمد الأندلسي الغرناطي، **تحفة الألباب**، نقلاً عن: نقولا زيادة، **الجغرافية والرحلات عند العرب** (بيروت: الشركة العالمية للكتاب، ١٩٨٧).

(١٠٨) هذه الثنائيات يلحقها التعديل بحسب الانتماء. فالمسعودي الذي يعتبر «أوسط الأقاليم الإقليم الذي ولدنا فيه»، وهو إقليم بابل (ص ١٨٤)، ويرى أن العراق «نار المشرق وسرة الأرض وقلبها (ص ١٨١)، أسند إلى كعب الأحبار أنه قال لعمر بن الخطاب لما سأله عن العراق: «يا أمير المؤمنين إن الله لما خلق الأشياء لحق كل شيء بشيء، فقال العقل: أنا لاحق بالعراق، فقال العلم: وأنا معك، فقال المال: أنا لاحق بالشام، فقالت الفتن: وأنا معك، فقال الخصب: أنا لاحق بمصر، فقال الذل: وأنا معك، فقال الفقر: أنا لاحق بالحجاز، فقالت القناعة: وأنا معك، فقال الشفاء: أنا لاحق بالبوادي، فقالت الصحة: وأنا معك». أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، طبعة بربيه دي مينار وبافيه دي كرتاي، عني بتنقيحها وتصحيحها شارل بلا، منشورات الجامعة اللبنانية، قسم الدراسات التاريخية؛ ١٠ (بيروت: الجامعة اللبنانية، ١٩٦٦)، ج ٢، ص ١٨٣ ـ ١٨٤.

الكهف. وقد أخذ عنهما من جاء بعدهما، بدءاً بابن خرداذبه المعاصر لهما. في الفترة نفسها تم وضع كتاب **أخبار الصين والهند** (٨٥١م)، وهو كتاب مجهول المؤلف يروي، بلغة السامع من الجمهور، مشاهدات التاجر سليمان السيرافي وما لاقاه من أهوال البحار وغرائب جزر «من ورائها» جزر أخرى يأكل أهلها الناس أحياء. وهي غرائب ظهرت في بلاد السندباد عندما ازدهرت تجارتها، بعد تأسيس بغداد، وقبل أن يحول كبار الجغرافيين من أمثال ابن حوقل والمقدسي، مع نهايات القرن العاشر، وجهتهم من البحر إلى البر. وفي سنة ٩٢١م أرسل الخليفة المقتدر ابن فضلان إلى ملك البلغار، بعد أن اعتنق هذا الإسلام وطلب من الخليفة أن يرسل إليه من يعلمه أحكام الدين الجديد. وإذا كان في «رسالة ابن فضلان في وصف الرحلة إلى بلاد الترك والخزر والروس والصقالبة» اشمئزاز من بعض العادات، فإنه وجد لدى البلغار بعض خصال التمدن والملك والأدب. لقد كانوا تخوميين، بين بين، بين ما هو معلوم وما لا يزال مجهولاً، فهم «أول الشعوب المترددة بين واقعها الصقلبي وعزوها إلى الشعوب التركية عند الكتاب العرب»[(١٠٩)].

هذه المحاولات في اتجاه الحدود تبعتها مبادرات أخرى أكثر ارتباطاً بالعالم الإسلامي. إن الرحالة مهما بدت رحلتهم طويلة فهم، أساساً جوالون بين مناطق العالم الإسلامي التي لا تفصل بينها حدود اليوم. فاليعقوبي (٩٠٥م) الذي يعتبر من أوائل الذين اهتموا بالجغرافيا البشرية لم ينتقل خارج «ديار الإسلام»، وأول ما بدأ به **كتاب البلدان** وصف مدينته بغداد «لأنها وسط الدنيا وسرّة الأرض». وكذلك الاصطخري (٩٥٠م) في **المسالك والممالك** وابن حوقل (٩٧٧م) في **صورة الأرض**، رغم قوله «سلكت وجه الأرض بأجمعه في طولها وقطعت وتر الشمس على ظهرها»، والمقدسي (١٠٠٠م) في **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، حتى ولو قال «لم يبق إقليم إلا وقد دخلناه، وأقل سبب إلا وعرفناه». وليس هذا ادعاء عند هؤلاء بقدر ما هو تعبير عما في الذهن من تمثل الامتداد والقياس بين العالم الإسلامي والعالم المعلوم.

إن الذين تناولوا بلداناً وشعوباً تلامس العالم الإسلامي في عهدهم ـ بدءاً بالمسعودي (٩٥٦م) في **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، إلى الإدريسي (١١٦٦م) الذي وصف بدقة بعضاً من أوروبا المسيحية في **نزهة المشتاق في اختراق الآفاق** ـ وهو مقيم في صقلية ـ هم قلة، في نهاية الأمر. ومهما يكن فإن الغالب عند الجغرافيين الرحالة وعند الرحالة من غير الجغرافيين إعطاء انطباع بأنهم يتنقلون ولا يجتازون حدوداً، وبأنهم يتوصلون، دائماً، إلى وجود من يأنسون إليه ولو في مناطق الكفر التي قلما لا يجدون فيها بعض المسلمين، حتى ولو كانوا من نوع المسلمين الذين وجدهم سلاّم الترجمان قرب سدّ يأجوج ومأجوج والذين لم يسمعوا قط بأمير المؤمنين ولا

(١٠٩) العظمة، العرب والبرابرة: المسلمون والحضارات الأخرى، ص ١٥٧.

بالعراق(١١٠). وهو استئناس يصل حدّ النعمة المفرطة في أطول رحلة، حيث بدا ابن بطوطة وكأن السلاطين والصالحين ينتظرون قدومه لإكرامه أينما حل.

ليس وارداً، هنا، عرض تفصيلات الصور التي رسمها الجغرافيون والرحالة(١١١). فالهدف توضيح أن هؤلاء لم يخرجوا عن براديغم الآخرية الداخلية إلا قليلاً وتفرّعاً، بمعنى القياس على ما عرفوه أو تمثلوه قبل تنقلاتهم. ومعلوم أن المعاينة خالطها النقل سماعاً وأخذاً عن نصوص سابقة. وهي ظاهرة عامة. لكن قد يحتاج الأمر إلى التذكير بأن الآخرية الداخلية ـ وهذا مهم ـ تحمل محاسن الدنيا كما تحمل مساوئها، واقعاً وإمكاناً. لذلك نجد المقدسي، مثلاً، يصف خصائص الأقاليم فيوزع أوصاف الظرف والسفالة والكفر والفسق والبركة والجفاء وغير ذلك عليها، وهي من أقاليم الإسلام، ثم يسند إلى الجاحظ ـ جواباً عن خصائص الأمصار ـ أنه رأى «المروءة ببغداد، والفصاحة بالكوفة، والصنعة بالبصرة، والتجارة بمصر، والغدر بالري، والجفاء بنيسابور، والبخل بمرو، والصلف ببلخ، والحرفة بسمرقند، ويضيف: «وقد صدق لعمري»(١١٢).

إن توزيع الخصائص لا ينفي عن المسلمين سلبياتها، ولا عن غيرهم إيجابياتها. فالأمم الكبرى التي سبق أن نمّط صورها أدب القرن التاسع لم تتغيّر محصلاتها، رغم التباين في الدين. هناك مآخذ ثابتة، تقريباً، أينما كان الكفر، ولكنها، في مجملها، مآخذ سلوكية حياتية، كثيراً ما تذكر بأحكام فقهية كالطهارة والعورة والزنا وطقوس الموت. وهي مآخذ لا تنفي ما في النصوص الكثيرة من بحث عن أوجه الشبه بين المسلمين وغيرهم، سواء كان ذلك في المظاهر كالمواكب واللباس، كما هو الشبه مع الصينيين، أو كان قياساً في تصنيف العقيدة والموقف من الرسل، حتى ولو خالف ذلك واقع الدين المعني، كما هو الشأن مع الهنود أو كان في المجانسة بين الملوك، إذ «صور المؤلفون العرب البهلري على أنه ملك ملوك الهند، كما كان الخليفة ملك ملوك الإسلام والبغور ملك ملوك الصين»(١١٣). وكما هي العادة في جمع أمة أو

---

(١١٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٠٩.

(١١١) انظر بصورة خاصة، كتاب ميكال، وهو كتاب لا يمكن الاستغناء عنه في هذا الباب، ولا سيما الجزء الثاني عن «الجغرافيين العرب وتصور العالم». André Miquel, *La Géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11^e^ siècle: Les Travaux et les jours* (Paris; La Haye: Mouton, 1975), tome 1: *Géographie arabe et représentation du monde: La Terre et l'étranger.*

(١١٢) شمس الدين المقدسي، **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، نقلاً عن: زيادة، **الجغرافية والرحلات عند العرب**، ص ٥٥.

(١١٣) العظمة، **العرب والبرابرة: المسلمون والحضارات الأخرى**، ص ١٠٩. وبخصوص الشبه بالصينيين والهنود (ص ١٠١ ـ ١٠٢ و١١٥).

مجموعة بين خصال أمم مختلفة، فإن صاحب السلطة قد يجمع بين خصال كبار الملوك، بقطع النظر عن مكانهم وزمانهم ودينهم. هكذا، مثلاً، أنست ابن بطوطة هيبة السلطان ابن عنان «هيبة سلطان العراق، وحسنه حسن ملك الهند، وحسن أخلاقه حسن خلق ملك اليمن، وشجاعته شجاعة ملك الترك، وحلمه حلم ملك الروم، وديانته ديانة ملك تركستان، وعلمه علم ملك الجاوة»[١١٤].

هناك «ماتريس» حضارية للعالم. وقد حاولت بعض النصوص أن توجد التسليم بها لدى غير العرب[١١٥]. وقد لحق الأمم الكبرى فيها كالصين والهند والروم ما لحق بالعرب والفرس من المسلمين: تنسيب الخصال والمساوىء. وقد أشرنا إلى حالة بيزنطة التي لم تنف عداوتها جوانب الإعجاب بها. أما الصين والهند فالمفاضلة بينهما غالباً ما تميل لصالح الصين، رغم اتصال أوثق بالهند، ذلك أنها تتأثر بعلاقة التعامل التجاري بهما وبأوضاع الأقلية المسلمة فيهما. فالصين، رغم استعصاء حدودها على الفاتحين، ازدهرت التجارة معها إلى نهاية القرن التاسع حينما تم القضاء على الجالية المسلمة في كانتون في ما بين عامي ٨٧٨م و٨٧٩م، فانقطعت الصلة المباشرة بها إلى القرن الحادي عشر، ولكن التبادل لم ينقطع بين التجار في سوق أصبحت في منتصف الطريق بينهم[١١٦]. ويرى عزيز العظمة أن انقطاع الصلة المباشرة مع الصين وتراجعها مع الهند حوّل الأخبار عنهما إلى عجائب وغرائب، كما يظهر ذلك عند المسعودي في الجمع بين الواقعي والخرافي وكما مثله كتاب عجائب

(١١٤) أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن بطوطة، رحلة ابن بطوطة: **تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار**، تحقيق كرم البستاني (بيروت: دار صادر، ١٩٦٤)، ص ٦٥٧.

(١١٥) من ذلك ما رواه المسعودي من أن رجلاً من قريش انتهى إلى بلاد الصين فسأله ملكها عن منزلة الملوك عند العرب، فلم يكن له جواب، فمدح الملك الفرس الذين غلبهم العرب لأنهم كانوا «أجل الممالك وأوسعها ريعاً وأكثرها أموالاً وأعقلها رجالاً وأبعدها صيتاً»، ثم قال: «إنا نعد الملوك خمسة: فأوسعهم ملكاً الذي يملك العراق لأنه في وسط الدنيا والملوك محدقة به ونجد اسمه عندنا ملك الملوك، وبعده ملكنا هذا ونجده عندنا ملك الناس لأنه لا أحد من الملوك أسوس منا ولا أضبط للملك من ضبطنا لملكنا ولا رعيّة من الرعايا أطوع لملوكها من رعيتنا، فنحن ملوك الناس ومن بعدنا ملك السباع وهو ملك الترك الذي يلينا وهو ملك سباع الأنس، وبعده ملك الفيلة وهو ملك الهند ونجده عندنا ملك الحكمة لأن أصلها منهم، وبعده ملك الروم وهو عندنا ملك الرجال لأنه ليس في الأرض أتم خلقاً من رجاله ولا أحسن وجوهاً، فهؤلاء أعيان الملوك والباقون دونهم». المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، ص ١٦٩.

(١١٦) ذكر المسعودي «بلاد كله، وهي النصف من طريق الصين أو نحو ذلك، وإليها تنتهي مراكب أهل الإسلام من السيرافيين والعمانيين في هذا الوقت، فيجتمعون مع من ورد من أرض الصين في مراكبهم، وقد كان في بدء الزمان بخلاف ذلك، وذلك أن مراكب الصين كانت تأتي بلاد عمان وسيراف وساحل فارس وساحل البحرين والأُبُلّة والبصرة، وكذلك كانت المراكب تختلف من المواضع المذكورة إلى هناك. فلما عدم العدل وفسدت النيات وكان من أمر الصين ما وصفنا، التقى الفريقان جميعاً في هذا النصف». المصدر نفسه، ص ١٦٦.

الهند المؤلف حوالى عام ٩٥٠م[١١٧].

ولقد كان تمثّل الأمم الكبرى كثيراً ما يضطر الجغرافيين وغيرهم إلى «التعديل» في خصائص الأقاليم التي يحددونها أو، على الأقل، إلى إيجاد استثناءات في إقليم لا يناسب هذا التمثل. فعل ذلك الإدريسي عندما أسند إلى أهل السند والهند والصين لوناً مشتركاً من السمرة تميزهم من السود[١١٨]. وهو ما فعله، أيضاً، ابن خلدون عندما وجد أن أقاليمه المعتدلة لا تشمل بعض العرب، فرأى أنه «لا يعترض على هذا القول بوجود اليمن وحضرموت والأحقاف وبلاد الحجاز واليمامة وما إليها من جزيرة العرب في الأقليم الأول والثاني، فإن جزيرة العرب كلها أحاطت بها البحار من الجهات الثلاث كما ذكرنا، فكان لرطوبتها أثر في رطوبة هوائها، فنقص ذلك من اليبس والانحراف الذي يقتضيه الحر وصار فيها بعض الاعتدال بسبب رطوبة البحر»[١١٩].

إن التقسيم إلى أقاليم كان له دور في تنميط الصور وتناقلها، ولو مع اختلاف في تأويلها. وقد شاء هذا التقسيم أن تشمل الأقاليم المعتدلة كل أمم «الماتريس» الحضارية، فلا يبقى الإشكال إلا مع شعوب الشمال والجنوب التي كان لظروف العلاقات بها والتعامل معها دور أكبر وأوضح في بناء الصور عنها. وإذا اكتفينا بأنضج ما وصل إليه التقسيم رأينا أنه، رغم طول المدة، يتواصل التوزيع عند ابن خلدون بحسب الاعتدال والانحراف، وبما يتناسب دائماً مع التمثلات الكبرى للأمم والشعوب حتى عهده: فالأقاليم الثلاثة المتوسطة ـ وهي الرابع ثم الثالث والخامس ـ «مخصوصة بالاعتدال وسكانها من البشر أعدل أجساماً وألواناً وأخلاقاً وأدياناً وأحوالاً»[١٢٠]. ولذلك «كانت فيهم النبوات والملل والدول والشرائع والعلوم والبلدان والأمصار والمباني والغراسة والصنائع الفائقة وسائر الأحوال المعتدلة»[١٢١]. وأهم هذه الأمم هي تلك التي وجدناها، دائماً، ذات مكانة كالعرب والفرس والسند والهند والصين، مضافاً إليها ـ بحكم القرابة ـ الروم واليونان وأمم أخرى أو بعض منها كالفرنجة والجلالقة. وهو «انفتاح» يضعها في مكانة بينيّة.

أما الأقاليم البعيدة عن الاعتدال أو «المنحرفة»، فأهلها في الجملة قريبون من «التوحش» في نمط حياتهم ومعاملاتهم، منهم في الشمال شعوب متنوعة كالترك والصقالبة والكثير من الإفرنجة ـ وما وراءهم ـ مضافاً إليها يأجوج ومأجوج[١٢٢]. وأما

---

(١١٧) العظمة، العرب والبرابرة: المسلمون والحضارات الأخرى، ص ٣٩.

(١١٨) المصدر نفسه، ص ٦٨.

(١١٩) ابن خلدون، المقدمة: تاريخ العلامة ابن خلدون، ص ١٢٤.

(١٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(١٢١) المصدر نفسه، ص ١٢٦.

(١٢٢) المصدر نفسه، ص ١٢٦.

في الجنوب فشعوب من السودان، منها ما عرف ومنها ـ وراء ذلك ـ ما لم يعرف. والمعروف من وحشية الشمال والجنوب خاضع لجاذبية الاعتدال التي تقرّب بعضاً من شعوبها ممن «قرب منهم من جوانب الاعتدال، وهو في الأقل النادر، مثل أهل الحبشة المجاورين لليمن الدائنين بالنصرانية في ما قبل الإسلام وما بعده لهذا العهد، ومثل أهل مالي وكوكو والتكرور والمجاورين لأرض المغرب الدائنين بالإسلام لهذا العهد، يقال إنهم دانوا به في المائة السابعة، ومثل من دان بالنصرانية من أمم الصقالبة والإفرنجة والترك من الشمال، ومن سوى هؤلاء من أهل تلك الأقاليم المنحرفة جنوباً وشمالاً»[123].

هذه المرونة الجغرافية كانت فرضتها مرونة التاريخ منذ بعض القرون. فالترك والصقالبة والسودان هم، أصلاً، مادة الرقيق الأساسية، فوجب التمييز بينهم وبين أسيادهم. ولكنّ أصنافاً منهم حملهم الحراك الاجتماعي والسياسي، فغير من مواقعها وعدّل، تبعاً لذلك، من صورها. لقد كان أكثر الخدم في بلاط الخلفاء من الرقيق المجلوب من شعوب غير مسلمة، منهم الزنجي والتركي واليوناني والسلافي والأرمني والبربري، وفيهم الغلمان والخصيان والجواري اللاتي يتخذن مغنيات وراقصات وسراري وغلاميات. وكان للبعض منهم حظوة ولبعض الجواري تأثير كبير في أسيادهن[124]. وقد صور الجاحظ بعضاً من ذلك في كتاب **مفاخرة الجواري والغلمان**، وفي **كتاب القيان**، وفي غيرهما من رسائله.

كان الرقيق في أدنى السلم الاجتماعي، وعليهم قيست شعوبهم سلباً، ولكن وجود أصناف منهم لها بعض النفاذ، وكذلك التعامل مع أقليات تنتمي بأصولها إلى هذه الشعوب، جعل الصور تتباين وتتعارض. فإذا كان السودان عند ابن المقفع لا يزالون «بهائم هاملة»، فقد أفرد لهم الجاحظ كتاب **فخر السودان على البيضان**، وتبعه آخرون في إظهار مناقبهم، ومنها فضلهم على الإسلام. على أنه إذا كان السودان أصنافاً متباعدة جغرافياً وفي مراحل العمران، فالملاحظ أن البعد العرقي في صور السود أكسب تنميطها بعض الصلابة وجعلها من أكثر الصور مقاومة للتعديل عبر القرون. أما الترك فتبدلت أوضاعهم وصورهم تبدلاً كبيراً: بدأ التحذير منهم، منذ عهد الرسول، دون أن تكون للعرب بهم صلة معرفة[125]. وهم، أيضاً، بعد أن كانوا

---

(١٢٣) المصدر نفسه، ص ١٢٤.

(١٢٤) انظر: حتي، **تاريخ العرب**، ص ٤٠٩ ـ ٤١٠.

(١٢٥) «والطريف في الأمر أن كتب الحديث المبكرة نسبياً تورد أحاديث في محاولة لتحديد الموقف من الترك (شعوب أواسط آسيا) مع أننا على يقين بأن العرب لم يكونوا يعرفون عنهم غير ما كان يصل إليهم من نتف الأخبار حول صراعاتهم مع الفرس». رضوان السيد، «من الشعوب والقبائل إلى الأمة: دراسة في تكون مفهوم الأمة في الإسلام،» **الفكر العربي**، السنة ٥، العددان ٣٣ ـ ٣٤ (أيار/ مايو ـ آب/ أغسطس ١٩٨٣)، ص ٣٧٧.

عند ابن المقفع لا يزالون «سباعاً للهراش» أصبحوا عند الجاحظ من الأمم الكبيرة، فخصص لهم من رسائله «كتاب مناقب الترك»، وذلك أنهم، في الأثناء، وصلوا جنوداً، ثم أصبحوا قادة، ثم أصبحوا يتدخلون في تعيين الخلفاء وعزلهم، ويمكن القول بأن التركي كان أبرز من يمثل ازدواجية الصورة في مجال الآخرية: الحدود معه متحركة، وهو غريب مألوف، تناقضاته واضحة، منه المسلم وغير المسلم، فهو بين بين، إلى حين[١٢٦].

لقد بدأ الجغرافيون بوصف العالم وأقاليمه، متأثرين في ذلك بالتراث اليوناني، ثم وصفوا شعوباً غير إسلامية، تلبية لحاجات عقائدية وإدارية سياسية ولحاجات المسافرين، ثم تراجعوا، مع بداية القرن العاشر ـ نحو «المسالك» داخل العالم الإسلامي[١٢٧]. موازاة لذلك، ومنذ الجاحظ، كانت هناك حركة فكرية أدبية تستحضر الأمم والشعوب في منظومة حضارية للعالم. هذا التزامن بين المد والجزر حرّك الحدود وخلق التداخل بين «الداخل» و«الخارج». لذلك فإن المناطق المتاخمة للإسلام تبدو مناطق تداخل أو توغّل، فلا تتضح حدودها المتحركة إلا من جهة الغرب حيث القسطنطينية الممتنعة و«ما وراءها». إن «ضواحي الإسلام» كانت، في رأينا، أوسع مما رآها أندريه ميكال. وهي إن ضاقت جغرافياً متسعة مخيالياً. وخلافاً لما رآه، لم يكن هناك انتقال مفاجىء بمجرد الخروج من دار الإسلام[١٢٨]. وإذا كان الانتقال هو من أثر العجائب والغرائب، فإن هذه كثيراً ما تظهر مع بداية الرحلة: منذ الإقلاع من سيراف، إن كانت بحراً. لا انتقال في المعلوم. الانتقال خيالي، في المجهول.

إن شعوب الأقاليم تتغير صورتها بقدر ما تدخل مجال المعلوم، ثم بقدر ما تكون أو يكون من هو منها طرفاً في التعامل معه. لذلك يمكن القول بأن الآخرية المطلقة التي لم تقبل النسبية هي آخرية المجهول. إن المتمعن في النصوص يلاحظ أن الشعوب التي وصفت بأنها تخرج في وحشيتها عن الإنسانية، فلامس اختلافها حد الإطلاق ـ كتلك التي يأكل البشر فيها بعضهم بعضاً، وهو أقصى «الوحشية» في النصوص ـ هي شعوب مجهولة وقف دونها الرحالة، فذكروا أن «وراء» ما وصلوا إليه أو إلى جانبه أو على مسافة كذا منه، أو بحسب ما نقل إليهم، يوجد منها ما هو على

---

(١٢٦) انظر الفصل الخامس من كتاب أندريه ميكال، وبخاصة التمثل الثنائي (binaire) الذي تتعارض فيه أوصاف التركي: Miquel, *La Géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11^e siècle: Les Travaux et les jours*, p. 248.

(١٢٧) انظر: المصدر نفسه، ص xiv-xiii.

(١٢٨) يرى ميكال أن هناك انتقالاً مفاجئاً في اتجاه الشرق الأقصى، حيث يغيب الشعور بتداخل الحضارات والثقافات. لذلك لا يشعر المسلم بأنه في «ضاحية الإسلام» (Banlieue de l'Islam)، ولكن الشعور بذلك قد يحصل للمسلم في آسيا الوسطى حيث الحدود مع التركي متداخلة. المصدر نفسه، ص ٧٣ و٢٥٥.

هذه الصورة. ابن خلدون نفسه لم يخرج عن هذا. فهو، بعد ذكره قوماً من السودان الكفار يكتون في وجوههم وأصداغهم ويجلبهم التجار للبيع في المغرب، يقول: «وليس وراءهم في الجنوب عمران يعتبر إلا أناسي أقرب إلى الحيوان العجم من الناطق، يسكنون الفيافي والكهوف ويأكلون العشب والحبوب غير مهيّأة، وربما يأكل بعضهم بعضاً، وليسوا في عداد البشر»[129]. وقبل ابن خلدون، نقل الجاحظ أن «آخر العمران كله سودان»[130].

إن هذه الشعوب التي هي «وراء» العمران لا تختلف من حيث تمثلها عن الواق واق التي «قالوا إنها ألف وستمائة جزيرة، وإنما سميت بهذا الاسم لأن لها ثمرة على صورة نساء معلقات من الشجرة بشعورها. وإذا أدركت يسمع منها صوت واق واق»[131]. ولعل أدق شبه هو بينها وبين يأجوج ومأجوج الذي يتم وصف الرحلة إليهم إلى حيث السد الذي يمنعهم من الخروج ومن العيث في الأرض فساداً. ثم يكون التدقيق في وصف هذا السد الذي «ذكروا أن يأجوج ومأجوج فيه. وهما صنفان: ذكروا أن يأجوج أطول من مأجوج. ويكون أحدهم ما بين ذراع إلى ذراع ونصف وأقل وأكثر»[132]. ووجه الشبه ليس في الجهل بالموصوف الذي «وراء» السد، فحسب، وإنما في الخوف منه أيضاً. إن ما وراء العمران أو ما وراء السد، مما هو مطلق الاختلاف ومطلق العداوة «المؤجلة»، هو المجهول. «الآخر» فيه مجرد، يبدو وكأنه من اللامتناهي ـ كبحر الظلمات ـ أو من الغيب[133]. وبما أنه هكذا، فكل

(١٢٩) ابن خلدون، **المقدمة: تاريخ العلامة ابن خلدون**، ص ٩٣.

(١٣٠) الجاحظ، **رسائل الجاحظ**، ج ١، ص ٢١٨.

(١٣١) أبو عبد الله زكريا بن محمد القزويني، **آثار البلاد وأخبار العباد** (بيروت: دار صادر، ١٩٦٩)، ص ٣٣. وشبيه بالواق واق خبر النسناس الذين «وجوههم على نصف وجوه الناس وأنهم ذوو أنياب وأنهم يؤكلون (...)، فأهل الشرق يذكرون أنها (كذا) في الغرب، وأهل الغرب يذكرون أنها في الشرق، وكذلك كل صقع من البلاد يشير سكانه إلى أن النسناس في ما بعد عنهم من البلاد ونأى من الديار». المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، ص ٣٦٤ ـ ٣٦٥.

(١٣٢) ابن خرداذبه، **المسالك والممالك**، نقلاً عن: العظمة، **العرب والبرابرة: المسلمون والحضارات الأخرى**، وقد قارن ميكال بين النصوص، انطلاقاً من سلام الترجمان، وقدم توصيفاً كافياً ليأجوج ومأجوج وللسد، انظر: Miquel, *La Géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11^e^ siècle: Les Travaux et les jours*, pp. 503-511.

(١٣٣) الخوف من المجهول واللامتناهي خوف عرفته، أيضاً، ثقافة أوروبا المسيحية في القرون الوسطى. «بحر الظلمات» كان عندها المحيط الهندي «اللامنتهي» (Mare infinitum)، والذي كان جهلها به تاماً حتى النصف الثاني من القرن الخامس عشر. كان مخيالها يصطدم، هو أيضاً، بالسد الذي يوجد وراءه «مؤقتاً» نقيض المسيح من أجناس يأجوج ومأجوج المعلنة عن نهاية العالم. انظر:

Jacques Le Goff, *Pour un autre moyen âge*, «L'Occident médiéval et l'Océan Indien: Un horizon onirique», p. 280 et seq.

الإسقاطات فيه ممكنة: لكأنه الزمن! ولما كانت الثقافة التي تتمثله ثقافة مستقرة، قوية، فقد تمثلته بعيداً، بعيد الخطر في المكان والزمان. وفي هذا التمثل تغييب أو تجاوز لعدو الثغور المباشر. لكن إذا كان خروج يأجوج ومأجوج مؤجّلاً إلى نهاية العالم، فإن خروج الإفرنج من وراء «سد» القسطنطينية ما كان منتظراً ولا قابلاً للتأجيل.

ثالثاً: الآخر يصبح غرباً

إن المشهد الذي وصفناه غابت عنه أوروبا الغربية والشمالية التي لم يصفها من المسلمين إلا القليلون[١٣٤]. هذا رغم اهتمامهم بمناطق شرقية بعيدة كالهند والصين أو كبعض أفريقيا. ولم تكن اللامبالاة نتيجة احتراز من زيارة بلاد الكفر أو المرور بها - وهو احتراز متأخر - وإنما لعدم استعداد المجتمع المسيحي، إذ ذاك، لاستقبال المسلم ولعدم وجود جاليات إسلامية فيه أصلاً، إضافة إلى الاعتقاد السائد في انعدام ما يمكن أن يؤخذ عنه. وهو ما لم ينف وسائط بين المجتمعين[١٣٥]. ومهما يكن، فإن ما تركه مسلمو العصور الوسطى عن هذا «الغرب» لا يكفي لمواصلة سحب فرضية الامتداد القياسي التي اعتمدناها في مناطق أخرى.

---

(١٣٤) وأغلب من وصف أوروبا هم من المغرب والأندلس، منذ رحلة إبراهيم بن يعقوب السفارية، في القرن العاشر، والتي وصف فيها مناطق بعيدة نسبياً كبوهيميا وألمانيا وإيرلندا، إلى الإدريسي (١١٦٦م) الذي قدم في **نزهة المشتاق في اختراق الآفاق** أدق وصف للعالم، حتى عهده، بما فيه أغلب مناطق أوروبا الغربية. وقد أخذ الكثيرون عنهما، كما أخذوا عن ابن سعيد (١٢٧٤م) في **كتاب الجغرافيا** الذي أضاف معلومات جديدة وشمل إنكلترا. وعموماً، فقد كانت لكتاب المغرب والأندلس معرفة أوسع وأدق بأوروبا الغربية، للقرب منها ولصلات بها طوعية أو قسرية. انظر:

Lewis, *Comment l'Islam a découvert l'Europe,* p. 144, et Cahen, *Orient et occident au temps des croisades,* p. 48.

وبالمناسبة، فإن حالة «الغرب الإسلامي» تدعو إلى التفكير في نمط خاص من العلاقة العربية - الإسلامية بـ «الغرب المسيحي». وهناك من رأى ضرورة التمييز بين نظرة المسلمين إلى الأندلس كجزء من العالم الإسلامي ونظرة العرب المستقلين فيها عن الشرق الإسلامي. انظر:

Gabriel Martinez, «L'Adoption de l'occident chez les Omeyyades de Cordoue,» papier présenté à: *Les Représentations de l'autre dans l'espace ibérique et ibéro-américain,* sous la direction d'Augustin Redondo, 2 vols., cahiers de l'U.F.R. d'études ibériques et latino-américaines; 8-9 ([Paris]: Presses de la Sorbonne nouvelle, 1991-1993).

(١٣٥) كان هناك التجار - وهو ما يركز على وساطتهم كلود كاهين، مثلاً، في الفترة الصليبية - وكان هناك اليهود والمسيحيون الذين يركز على وساطتهم برناد لويس قبل أن تظهر الوساطة الدبلوماسية.

Cahen, Ibid., et Lewis, Ibid.

عند المقارنة بين المشهدين: مشهد القرنين التاسع والعاشر ـ ولنتذكر الجاحظ والتوحيدي ـ والمشهد المعاصر ـ مشهد استخراج الشيطان أو الثعبان ـ لا تكون هناك أية صعوبة في معاينة التباعد بينهما. ورغم ما قد يرى البعض من تواصل بينهما فالقطيعة واضحة. وهو ما يعني أن انتساب المشهد المعاصر إلى أصول ثقافية عربية لا يثبت إلا إذا كان انتساباً إلى فترات التراجع الفكري واهتزاز ثقافة الثقة بالذات. وهو انتساب ما بعد صليبي، تحديداً.

كتب الكثير عن الحروب الصليبية بأحداثها وأهدافها ونتائجها وتعددت الآراء، بوجه خاص، حول أهمية وحدود المثاقفة التي كانت سياقاً لها. وما يدعو إلى التوقف عند الحروب الصليبية سببان على الأقل: **الأول** أنها كانت منعطفاً تاريخياً في العلاقة بين الشرق الإسلامي والغرب، **والثاني** أن الذاكرة الجماعية لم تتوقف، حتى اليوم، عن استحضارها في الأزمات والمواجهات كمرجعية للعداء الغربي ولإمكانات مقاومته في آن واحد.

لا شك في أن هناك إفراطاً، من الجهتين، في شحن الحدث الصليبي لدعم استثنائيته التاريخية. وهذا الإفراط غالباً ما أخرج الصليبية عن مسار التفاعلات القديمة بين الشرق والغرب، منذ حروب طروادة وفارس من ناحية، واختزل تنوع العوامل الداخلية التي أدت إليها من ناحية ثانية. وهو، من الوجهة التي تهمنا، غالباً ما أعطى الانطباع بأن نشأة الصور المتبادلة بين مسلمي الشرق ومسيحيي الغرب تعود إلى الفترة الصليبية، حصراً وتحديداً. وهذا يحتاج إلى إعادة نظر، باعتبار أن الحروب الصليبية، وإن كانت رسمت ملامح جديدة للعدو، فهي قد ربطت، أيضاً، بين أجزاء صور مخيالية متفرقة وأحكام مسبقة متنوعة كثفتها وجوهرتها لتقوية عداء العدو. وبما أن المبادرة بالتوجه إلى الآخر كانت أوضح من جهة الغرب منذ القرن الحادي عشر الذي كثرت فيه وانتظمت زيارة الأرض المقدسة، فأغلب الاحتمال أن صور المسلمين في أوروبا المسيحية بدأت في التبلور قبل أن تتبلور صور المسيحي الغربي لدى المسلمين. والمهم أن «ما بعث صورة عن الإسلام لم تكن الحروب الصليبية بقدر ما كانت الوحدة الأيديولوجية للعالم المسيحي اللاتيني التي تكونت ببطء والتي أفضت، في آن واحد، إلى تدقيق وجه العدو، وإلى توجيه الطاقات نحو الحروب الصليبية»[١٣٦]. ومعلوم أن الزحف الصليبي كان سبقه «استرجاع» صقلية وطليطلة.

إن المنعطف الصليبي ـ في حدود ما يهم منه، هنا ـ هو في ظهور صورة الغالب الغربي. فالغرب ـ والتسمية حديثة ـ ظهر، لأول مرة، كخطر فعلي باستطاعته إخضاع المسلمين، في أرضهم إليه. وإذا كان المخيال الإسلامي أسند إلى المخيال المسيحي تنبؤه بفتح إسبانيا، فإن الاحتلال الغربي لا يبدو أنه كان متخيّلاً، رغم الأوضاع

---

(١٣٦) Rodinson, *La Fascination de l'Islam*, p. 22.

المتردية، بما في ذلك التجزئة السياسية والعجز العسكري في مناطق الزحف الصليبي.

أما في ما يتصل باستحضار الذاكرة للصليبيين، فإن في الخطاب السياسي والديني ما يعطي الانطباع أحياناً بأن الحروب الصليبية لا تزال متواصلة إلى اليوم، بأشكال مختلفة. «لقد ختم أمين معلوف كتابه **الصليبيون كما رآهم العرب** بهذه الملاحظة: «إن العالم العربي الذي أعجبه وأخافه الإفرنج، وقد عرفهم برابرة وهزمهم ولكنهم سيطروا، بعد ذلك، على العالم، لا يقبل اعتبار الحروب الصليبية مجرد حلقة من ماض ولّى. غالباً ما يفاجئنا أن نكتشف إلى أي حد بقيت مواقف العرب والمسلمين، بصفة عامة، تجاه الغرب متأثرة، حتى اليوم، بأحداث كان من المفروض أن تنتهي قبل سبعة قرون»[١٣٧]. ومهما يكن، «فلا يمكن الشك في أن تصدّع ما بين العالمين يعود إلى الحروب الصليبية التي لا يزال العرب، إلى اليوم، ينظرون إليها على أنها اغتصاب»[١٣٨]. وإذا عدنا، مثلاً لا حصراً، إلى ما كتب عن حرب الخليج، فإننا نجد في ما استعادت الذاكرة من أحداث وشخصيات تاريخية أو أسطورية بعيدة، ومن تحاجج حول وجود غير المسلمين ـ من دول التحالف ـ في أرض الإسلام، وحول شرعية الاستعانة بهم، حضوراً بارزاً للحلقة الصليبية التي استمدت منها هذه الحرب تسمية الجيوش والمعارك والأطراف والأطماع، بما في ذلك استعمال الفرنجة لتسمية القوات الأجنبية[١٣٩]. وهو ما دفع فرج فودة ـ الذي دفع غالياً ثمن تصدّيه لبعض مضامين الذاكرة ـ إلى المناداة بأن «لا ترفعوا شعار الحرب الصليبية دون وعي أو تبصر، فليس هناك من القوات المتحالفة من أتى لضرب الإسلام أو المسلمين»[١٤٠].

إن الحدث الصليبي قوّى ما كان في بداياته من تراجع فكري واجتهادي وأضاف إليه تراجعاً نحو الذات الثقافية، دفاعاً عنها. وهكذا فإنه في الوقت الذي بدأ فيه مجال الآخرية يتفتح أمام الغرب، بدأ مجالها يتقلص في الثقافة العربية ويتحول إلى زاوية حادة ـ بالمعنيين ـ مصوّبة نحو آخر يختزل الجمع المعهود في مفرد العداوة الجديدة. فبينما كانت بعض صور وصياغات النص الغربي، منذ القرن الثالث عشر، تمجد بعض خصال صلاح الدين الأيوبي، وكان دانتي، في بداية القرن الرابع عشر، يستثنيه مع

---

(١٣٧) Amin Maalouf, *Les Croisades vues par les arabes* (Paris: J'ai lu, 1983), p. 303.

(١٣٨) المصدر نفسه، ص ٣٠٤. وليس في هذا مبالغة: إن التحقيق الذي أجريناه لدى طلبة علم الاجتماع في كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية في تونس من ١٩٩١ إلى ١٩٧٧ ـ وقد سبق أن أشرنا إلى أن الآخر فيه هو الغرب تحديداً ـ بيّن أن الطلبة يجمعون بين الحروب الصليبية وحرب الخليج في مقدمة العوامل التي باعدت بين العرب والغرب، وذلك قبل الاستعمار وقبل عوامل الثقافة والقيم والدين.

(١٣٩) انظر مثلاً الرصد البيبليوغرافي في: عالم الكتب (الهيئة المصرية العامة للكتاب)، عدد خاص عن أزمة الخليج وحربها، العدد ٣٣ (كانون الثاني/يناير ـ آذار/مارس ١٩٩٢).

(١٤٠) المصدر نفسه، ص ١٧٨.

ابن سينا وابن رشد من جحيم «الكوميديا الإلهية» ويضعه في تخوم جنته، كانت صور وصياغات النص العربي تتصلب في ردود فعل المغلوب الذي لم يستوعب غلبه.

أشار المستشرق فرنسيسكو غابريالي، في تقديمه لنصوص العرب حول الصليبيين، إلى أن المؤرخين ـ وأكثرهم من القرنين الثاني عشر والثالث عشر ـ أدرجوا الأحداث في تاريخ عام للعالم الإسلامي وأنهم وصفوا المسلمين وقادتهم أكثر مما وصفوا الصليبيين. إنهم «لا يبدون أي اهتمام بتنظيم دول الإفرنج ولا بحياتهم الاقتصادية والاجتماعية ولا بثقافتهم. وهم يسجلون، بصورة لا نعرف إن كانت صورة الرضى أو الاحتقار، بعض الحالات التي تكون فيها فوقية الثقافة والعادات الإسلامية ذات تأثير في انطباع العدو»(١٤١). غير أن هذا لا يقلل من شأن ما وصفوا مما حاكته الحروب الصليبية من علاقات التعايش والتحالف والصداقات. وهو ما يضيف إلى الصورة بعض الازدواجية بين العداء والإعجاب حتى وإن بقي الصليبيون فيها «بهائم فيهم فضيلة الشجاعة والقتال لا غير»، على حد تعبير أسامة بن منقذ، وقد عاصرهم. وهي ازدواجية ستعمقها مراحل الاستعمار والاستنهاض، لاحقاً.

على أن الثقافة التي بدأت تنكمش داخلياً وتهتز أمام الخطر الخارجي بدت تفرز صوراً عن العالم وعن الآخر أكثر ضيقاً وتنميطاً مما كان معهوداً فيها. صور العالم كامتداد ثقافي تقلصت. بدأت الحدود تبرز وتقترب و«المجهول» يفقد اتساعه اللامحدود. ظهر التشدد، داخلياً، في «أحكام أهل الذمة»، كما ظهرت حدود ثقافية مع «الكفر» ما كانت ترى. فهذا ابن جبير (١٢١٧م) الذي عاين التعامل بين المسلمين والصليبيين وتعجب من بعض فضائل النصارى في التعايش مع المسلمين، رأى أن الإنسان «ليست له عند الله معذرة في حلول بلدة من بلاد الكفر إلا مجتازاً» وطلب «الحذر، الحذر من دخول بلادهم»(١٤٢). أما العمري (١٣٤٧م) فإن **مسالك الأبصار في ممالك الأمصار** لم تخرج به عمّا «بلغه ملك هذه الأمة وتمت بكلمة الإسلام على أهل النعمة». وهو وإن تمنى فسحة من العمر تتيح له تذييل كتابه بـ «ممالك الكفار»، فقد أضاف: «لكنني لم آت في هذا الكتاب بذكر ممالكهم ـ على اتساع بلادها ـ إلا عرضاً، ولا سطرت من تفصيلها إلا جملاً: توفيراً للمادة وتيسيراً للجادة، ولأتمتع برونق الأنوار ولا أشوب بسواد الليل بياض النهار. على أنني ربما ذكرت في مكان ما قاربه من بلاد الكفر وذكرته للمجاورة، رجاء أن يؤخذ بشفعة الجوار»(١٤٣). وهذا

---

(١٤١) Francesco Gabrielli, *Chroniques arabes des Croisades*, traduit par Viviana Pâques (Paris: Sindbad, 1977), p. 17.

(١٤٢) ابن جبير، رحلة ابن جبير في مصر وبلاد العرب والعراق والشام وصقلية: عصر الحروب الصليبية، ص ٢١٤.

(١٤٣) العمري، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، نقلاً عن: زيادة، الجغرافية والرحلات عند العرب، ص ١٠٠ ـ ١٠٥.

الانكماش نجده عند ابن بطوطة، رغم طول رحلته، ورغم ما حظي به فيها من نعم الاستقبال. فهو قد يلازم منزله تجنباً لمشاهد الكفر.

أمام انحسار العالم تحرك المخيال الشعبي، لا كما تحرك سابقاً في عجائب البلدان وغرائبها، وإنما لاختراق الأزمنة والأمكنة ليستعيد منها وفيها أمجاداً وشخصيات لم يقبل زوالها. وإذا كان عنترة بن شداد قد «أسلم» وأصبحت له زوجة رومية «تزوجها في رومه الكبرى لما كان أرسله الملك قيصر إلى بلاد الإفرنج»، فقتل منهم ما قتل[١٤٤]، فإن السّبكي (١٣٧٠م) حرّم استنساخ سيرته في ما حرّم من نصوص لا تفيد الدين[١٤٥]. وهو، طبعاً، ما لم ينف تناقل سير عنترة وسيف بن ذي يزن والهلالية وذات الهمة وبيبرس وغيرها.

ما تلاحق إلى حدود القرن التاسع عشر يحتاج إلى بحث خاص. وقد يشوش التوسع فيه وضوح المقارنة بين المشهدين اللذين تم التركيز عليهما. ويمكن القول، على وجه الإجمال، ان هذه المرحلة الطويلة، بحلقاتها المختلفة، لم يكن فيها ما يعيد للرؤية اتساعها ونسبيتها ويعدّد صور الآخر فيها. فبعد صدمة الاحتلال الصليبي تحمل المسلمون ذل الطرد من الأندلس ودخلوا مرحلة الرثاء التي أصبح فيها «الكل شيء إذا ما تم نقصان» وأصبح فيها «من سره زمن ساءته أزمان»، على حد تعبير أبي البقاء الرندي. وقد وجد الموريسكيون أنفسهم في وضع الذميين والتجأوا إلى وسائل للدفاع عن الذات الثقافية، فابتكروا «الأعجمية» كلغة إسبانية مكتوبة بالعربية حتى يكون، على الأقل، «الحرف العربي هو الحاجز بين الأنا والآخر»[١٤٦]. وقد أثار هذا الوضع المقلوب جدلاً معروفاً في الأوساط الفقهية حول أحكام المسلمين في بلاد غير المسلمين.

تسند بعض الكتابات إلى نجاح التوسع التركي في القرن الخامس عشر، وإلى بعض انتصاراته حتى القرن الثامن عشر، عودة الروح إلى المسلمين، وإلى تراجعه فقدان الأمل نهائياً. وإذا كان ذلك فهو ضئيل في مستوى التصورات العربية للذات وللغرب. وهي تصورات بدأت تميّزها من الرؤية «الإسلامية» بعض الخصوصيات السياسية ـ الثقافية، وبعض العلاقات الخاصة بأوروبا. هذا بقطع النظر عن الموقف العربي من الأتراك والذي حملته توجهات وحركات قومية في ما بعد.

---

(١٤٤) **سيرة أبو الفوارس فارس فرسان الجزيرة عنترة بن شداد** (بيروت: المكتبة الشعبية، [د.ت.])، ج ٨، ص ٢٦٦.

(١٤٥) Gaston Wiet, *Introduction à la littérature arabe,* collection UNESCO d'introduction aux littératures orientales (Paris: G.-P. Maissonneuve et Larose, 1966), p. 103.

(١٤٦) علي أومليل، **في شرعية الاختلاف** (الرباط: منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، ١٩٩١)، ص ٦٨.

عمق الاستعمار ازدواجية صورته: صورة العدو المتقدم. وهي ازدواجية ثابتة، تقريباً، منذ النهضة إلى اليوم، ولو مال أحد جناحيها في الأزمات والمواجهات. ظهر مفهوم التخلف التاريخي، فأصبح العربي معه بين آخرين يتباعدان: آخر التراث والآخر الغربي. ومهما كان استحضار الماضي أو تغييبه، فصورة الغرب ماثلة لا مناص منها في كل الحالات، ولو لتهديمها.

بقي ـ وهذا مفروغ منه ـ أن هذه الترسيمة العامة تحتاج إلى تصنيفات وإلى استثناءات كثيرة. فليست كل الرحلات كرحلة الطهطاوي[١٤٧]، وليس الغرب، دائماً، كغرب حسن حنفي. فله صور متعددة في الخطاب العربي المعاصر، ومنها ما يحتاج إلى مقاربة خاصة كتلك التي ارتسمت في روايات عربية تدور أحداثها في **باريس** أو في **موسم الهجرة إلى الشمال** أو في **فيينا ٦٠**. ثم إن «مستقبل الثقافة في مصر» لطه حسين كبعض كتابات المثقفين والسياسيين في المغرب العربي، مثلاً، مما يخرج عن هذه الترسيمة ويعارضها.

وقد كانت حرب الخليج مخبراً لأقصى وأقسى التباعدات العربية التي ظهر فيها «الأنا الآخر» في صورة غير معهودة. ولقد أسندت هذه الحرب إلى الغرب حصيلة المساوىء المتراكمة منذ الحروب الصليبية، كما أسندت إليه محاسن غير مسبوقة في تاريخ لسان العرب، شاءت الأحداث أن تكون مجتمعات الأيديولوجيات «النقية» ـ القومية والدينية ـ ممثلة في مشهد إسنادها[١٤٨]. وعلى كل، فهذه الحرب أبطلت، بحسب البعض، مقولة كيبلينغ: «الغرب غرب والشرق شرق، ولن يلتقيا»[١٤٩]. أما

---

(١٤٧) تعدد التصنيفات والاستثناءات ينطبق على الرحلات التي أخذنا من بينها رحلة الطهطاوي لعلاقتها بقراءة حسن حنفي. فما كتبه الشدياق، سواء في **الساق على الساق في ما هو الفارياق أو في كشف المخبا عن فنون أوروبا أو في الواسطة في أحوال مالطة** يبتعد عن «جوهرية» الشرق والغرب ويقدم صوراً متعددة عنهما رصدتها رؤية اجتماعية نقدية من خلال انتماء وتجربة لم تكونا للطهطاوي. انظر ملاحظات: عزيز العظمة وفواز طرابلسي، «أحمد فارس الشدياق: صعلوك النهضة، استعصى على الطائفية فغيبوه،» **الناقد**، السنة ٧، العدد ٧٩ (كانون الثاني/يناير ١٩٩٥).

وإذا اتخذنا بلداً واحداً كالمغرب الأقصى ـ وقد تميز ببعض القوة السياسية خلال التوسع الأوروبي، بدءاً من القرن السادس عشر ـ وجدنا في الرحلات تصورات مختلفة عن الغرب أمكن تحديد بعض مراحل تطورها. انظر مثلاً: سعيد بنسعيد العلوي، **أوروبا في مرآة الرحلة: صورة الآخر في أدب الرحلة المغربية المعاصرة** (الرباط: كلية الآداب، ١٩٩٥)، وعبد المجيد القدوري، **سفراء مغاربة في أوروبا، ١٦١٠ ـ ١٩٩٢: في الوعي بالتفاوت** (الرباط: كلية الآداب، ١٩٩٥).

(١٤٨) انظر: الطاهر لبيب، «مثقف الأشهر السبعة،» في: عبد الجليل البدوي، الطاهر لبيب ودلال البزري، **حرب الخليج ومستقبل العرب: حوار ومواقف** (تونس: سيراس للنشر، ١٩٩١).

(١٤٩) انظر مثلاً الآراء الواردة في مجلة: **العالم العربي** (باريس)، العدد ٥ (تشرين الأول/أكتوبر ـ كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٢)، وبطلان المقولة ضمن آراء محمد الرميحي، ص ٢٢.

إسرائيل التي حولت الحدود مع العرب إلى خطوط تماس فقد أنتج «سلمها» نمطاً جديداً من يتامى العدو.

إن نمطي الخطاب اللذين تم عرضهما هما نمطان نموذجيان سائدان، كل في زمانه. أوجه المقارنة الممكنة بينهما عديدة. لكن الزاوية التي نظر منها إليهما، هنا، كانت زاوية الآخرية في اتساعها وضيقها. وقد اتضح أن تركيز النظر في الغرب كآخر عدو دفعت إليه ظروف وعوامل التراجع الداخلي والخطر الخارجي بصورة متزايدة الحدة منذ القرن الحادي عشر. قبل ذلك، كان مجال الآخرية متسعاً، تعددياً، خاضعاً لنسبية الاختلاف.

إن صورة الآخر تحيل في الحالتين على الواقع الذي بنيت فيه: عندما كان المجتمع في قوته وكانت ثقافته في مدها لم يكن الآخر مشكلة ولا «جحيماً». وعندما فقد المجتمع قوته ومناعته واهتزت ثقافته فانكمشت، دفاعاً عن الذات، أصبح الآخر المهدد لها عدواً لا ترى غيره. وإذا كانت هذه النظرة لا تجد صعوبة في إيجاد ما يفسّرها أو ما يبررها، فإن الصعوبة كبيرة في أن تجد لها أصولاً ونماذج في التراث الفكري العربي المتقدم. ومن هذه الوجهة، تحتاج المقولات اللاتاريخية حول بنية العقل العربي إلى إعادة نظر جدي. إن النموذجين المتباعدين زمنياً، وكذلك فكرياً ـ وهذا أهم ـ ينتميان إلى هذا العقل في علاقته بالتاريخ. وهو ما يعني ـ افتراضاً ـ أن مجتمعاً عربياً تكون له القوة والمناعة ويكون فيه التعدد، مع إمكان التعبير الحر عنه، يمكن أن يفك حصار مخياله وأن يتسع، في ثقافته، مجال الآخرية لغير الغرب ولغير العدو.

الفصل الرابع عشر

صورة الأفريقي لدى المثقف العربي: محاولة تخطيطية لدراسة «ثنائية قبول/استبعاد»

حلمي شعراوي(*)

ينافس موضوع «السود» في الثقافة العربية ـ بجدارة ـ موضوع المرأة، في عمق الموقف السلبي منهما، وفي الوقت نفسه، الاعتذار عن هذا الموقف. فأمام «الاستبعاد» يُعتذر بصيغ الحضور الصوري، وأمام الشريعة وقواعد الفقه، يُرجع للعقيدة الخالصة، وأمام التاريخ يقف المثال اللاتاريخي... وهكذا. ويحدث ذلك قلقاً ملحوظاً لأية دراسة عربية عن الصورة المركزية المهيمنة؛ سيادية أو ذكورية، حيث تصبح ثنائية قبول/ استبعاد غير مطلقة. وإذا كانت المرأة هي في قلب الآخر الداخلي ـ المعايش ـ فإن «الأسود» الزنجي، الحبشي، العبد، كان على مدى تاريخ طويل يتراوح بين الآخر الداخلي، والآخر الخارجي في الذاكرة المركزية للإنسان العربي. ويثير ذلك صعوبة أخرى أمام وفاء هذه الدراسة الأولية بهدفها، بل قد يفرض عليها كثيراً من المحددات.

وتقترح هذه الورقة معالجة الموضوع على النحو التالي:

أولاً: إيضاحات تعريفية ومنهجية.

ثانياً: ظروف تأسيس الصورة: صراع/ استبعاد.

ثالثاً: عصر الامبراطورية العربية ـ الإسلامية: قبول/ استبعاد.

(*) مركز البحوث العربية ـ القاهرة.

رابعاً: مرحلة الدولة الحديثة، والتحرر الوطني: توافق/استبعاد.

خامساً: أية خلاصة؟ أية متغيرات؟

أولاً: إيضاحات تعريفية ومنهجية

١ ـ تواجه هذه الدراسة صعوبة منهجية منذ اللحظة الأولى، إذ تتعرض لمنتج أكثر من نظام معرفي في الثقافة العربية بسبب ما يبدو أنه نهج تاريخي للدراسة. ففي مرحلة ما قبل التوحد الإسلامي للعرب يتشكل بناء الصورة في فضاء الشعر العربي أساساً لتصبح اللغويات والنقد الأدبي مرجعية أولى، وفي مرحلة تاريخية تالية وممتدة كثيراً تتشكل الصورة في رحاب الفقه والسيرة أو التاريخ وأدب الحكي والمؤانسة، ثم ديوان الرحلة أو الإثنوغرافيا العربية. فإذا انتقلنا إلى المعاصرة برزت قراءات البنيوية والوظيفية في سوسيولوجيا الثقافة العربية الحديثة، بل ولتقتحم العلوم السياسية وعلم العلاقات الدولية واقع الفضاء الثقافي العربي والأفريقي على السواء. من هنا يبدو تقييم الصورة عند المثقف الشاعر غير الفقيه غير المؤرخ غير الجغرافي أو الرحالة، غير الباحث الحديث أو السياسي، إزاء اختلاف ظروف تكوين الصورة عند كل منهم بالتأكيد.

والحق أن المسؤولية ما زالت تقع على عاتق السوسيولوجيا العربية التي لم تقتحم بعد القطاعات الرأسية أو الأفقية في هذا المجتمع بشكل مكثف، حتى بمنطق الأنظمة المتداخلة (Interdisciplinary) التقليدي، طالما لم تسهم كثيراً في منطق المادية التاريخية الصارم، أو الحداثية «المنفلت». وتبقى دراسة صورة الذات والآخر، معتمدة ـ بعد ـ على مناهج الاستشراق أو الاستفراق (في حالتنا)، وهي التي ما زالت تخضع للدفاعية أو الهجومية موقفاً مسبقاً.

٢ ـ وها هو مفهوم القبول/الاستبعاد يطرح علينا الإشكالية منذ البداية، إشكالية بناء صورة الذات والآخر في إطار الأدب أو التاريخ أو السوسيولوجيا؟ وفي موضوع «صورة الآخر الأفريقي» بخاصة سرعان ما نشتبك بالثلاثية المعرفية المذكورة، لأننا في الواقع أمام سؤال العرقية ـ العنصرية ـ الحضارية أو الثقافية، لتفسير أبعاد «الاستبعاد» مشتبكاً مع ثلاثية: الصراع ـ القبول ـ التوافق.

ولا يبدو مفهوم العرقية (Ethnicity) في تفسير السلوك «التصويري» عند العرب قادراً على الصمود كثيراً، وإن دفعه الشعر القديم قليلاً، ذلك أن مفهوم «أمة الإسلام» وقدرة العنصر العربي على الاندماج مع الآخر في المرحلة الامبراطورية العربية تجعله سرعان ما ينسحب أمام المفهوم الحضاري والثقافي. كذلك الحال مع مفهوم العنصرية (Race)، الذي يتطلب متابعة لثقافة بناء صورة الذات العنصرية، من تفوق ومفاضلة وتزيين وهجومية، فضلاً عن بناء أجهزة أيديولوجية لهذه الأغراض على نحو ما فعلت

الثقافة الأوروبية في أمريكا أو الأمريكتين، أو ما فعلته النازية بعدها، وهو ما لم يسجل على الثقافة العربية. هنا سيتقدم مفهوم الثقافة والهيمنة الأيديولوجية ليشتبك مع مركزية صورة الذات عن «أمة الإسلام» كبنية ثقافية كتب لها البقاء طويلاً لأسباب سياسية واقتصادية واجتماعية مرتبطة بـ«نمط الإنتاج العربي» إن جاز التعبير، نمط الخراجية ـ الريعية ذي البنية الثقافية التي التحمت فيها مختلف الأعراق والشعوب، وفرضت فيها متطلبات الهيمنة أن يكون الفعل الثقافي بقوة الفعل الاقتصادي والاجتماعي، وليس مجرد أحد منتجاته. ويحدثنا التاريخ البعيد والقريب عن تفوق الفعل الثقافي في كثير من الحالات على متطلباته المادية؛ هكذا الحال في الفلسفة اليونانية قبل الهيمنة الرومانية على «الشعوب البربرية»، وهو كذلك مع الفلسفة الأوروبية تجاه الهنود الحمر، حيث لم يكن تدمير بنية ـ بل ووجود ـ هؤلاء المساكين في حاجة ـ منطقياً ـ لكل هذه البنية الأيديولوجية لتبرير تدميرهم.. إذن فمن الممكن أن نقبل بمفهوم الهيمنة ـ عند غرامشي أو إدوارد سعيد ـ تفسيراً مبدئياً للبنية الثقافية العربية وصورة الآخر الأفريقي داخلها، وقد أوجز غرامشي مقولته عند بنية البرجوازية الإيطالية لصورة «الجنوبي» الاستبعادية لتخضعه، ولتبني في الوقت نفسه «وحدة الأمة الإيطالية» شمالاً وجنوباً، وفق عملية منظمة لـ «الهيمنة» وصلت بها إلى جهاز الفاشية الأيديولوجية المعروف على مستوى الأمة كلها[1].

٣ ـ وقد تكون مساهمة إدوارد سعيد ـ الأحدث والأشمل ـ أوسع إجابة في هذا الصدد على نحو ما أوردته دراسته الشاملة عن «الثقافة والإمبريالية»[2]، حيث يتحدث عن «الكتابة الأوروبية» وخطابها الاستشراقي أو نحو أفريقيا والهند... إلخ كجزء من الجهد الأوروبي العام لتبرير حكم الأقاليم والشعوب البعيدة، كما تحدث عن «الصورة الخطابية التي تحيط خطابهم عن الشرق الغامض أو الوصف التنميطي للعقل الأفريقي أو الهندي أو الصيني، وفكرة نقل الحضارة إلى الشعوب البدائية أو البربرية، والعقاب الضروري للشعوب حينما لا تطيع، أو حينما تتمرد»، لأنهم «ليسوا» مثلنا، «ولذا يستحقون أن نحكمهم...» وليس مثيراً هنا أن يكون «كونراد» معادياً للإمبريالية... وإمبريالياً في الوقت نفسه، وأن «يكتب ما كتبه عن العالم الثالث الذي لا تاريخ ولا ثقافة له حينما كانت أوروبا الإمبريالية تعيش بلا منازع». «ثم يكون تقدمياً إزاء فساد السيطرة في ما وراء البحار مما يثير لديه التشاؤم والمخاوف»، «إن الثقافة تشكل مسرحاً لكل القضايا السياسية والأيديولوجية التي يتشابك بعضها مع الآخر... ولكن حين يقرأ الدارسون كلاسيكيات ثقافتهم قبل غيرها يُتوقع أن يقدروها وينتموا إليها بولاء، وغالباً دون نقد لأممهم وتقاليدهم، بينما يناضلون ضد الآخرين...» «وقد

---

(١) أنطونيو جرامشي، دفاتر السجن، ترجمة عادل غنيم (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٩٥).

(٢) Edward W. Said, *Culture and Imperialism* (New York: Knopf, 1993).

أدهشني أن أجد أن عدداً قليلاً من الفنانين الغربيين ممن أعجب بهم أخذوا مسألة الأجناس الخاضعة أو الدنيا ـ والسائدة عند الرسميين ـ كمسألة طبيعية لحكم الهند والجزائر مثلاً، لأن معظمهم لا يستطيع أن يربط بين الممارسات القهرية كالعبودية والتمييز العنصري والإخضاع الامبراطوري من ناحية، وبين الشعر والرواية والفلسفة السائدة في المجتمع، والتي ترتبط بهذه الممارسات من ناحية أخرى». «إن الثقافة وهي مخزون المجتمع من أفضل ما عرفه وفكر فيه، ترتبط بقوة في وقت ما بـ«الأمة» و«الدولة»، وهنا تتميز «النحن» من الآخرين. . . مع درجة من «رهبة الأجنبي»، وبهذا المعنى تكون الثقافة هي مصدر الهوية وقرينتها، وهي العملية نفسها التي تبدو في «رؤى العودة»، أو الحنينية الحديثة للثقافة والتراث. . . إلخ».

قد تكون هذه النظرة «الهادئة» لإدوارد سعيد أكثر مناسبة ومنهجية لموضوعنا الحساس عن صورة الأفريقي في الثقافة العربية، حيث لم نشأ هنا أن يكون «الموقف الاستعماري»، (Colonial Situation) نموذجنا مع الحالة العربية، وإذا شئنا نهجاً آخر من التحليل النفسي الاجتماعي، فإن ألبير ميمي في عمله **المستعمِر والمستعمَر**[٣] قد يكون ذا نجاعة بدوره لأنه يثير نقطة مفيدة في بحثنا ـ حتى بالنفي ـ عن متطلبات الموقف «الاستعماري الذي تأتي ظروف إنشائه مع ضرورة خلق صورة للمستعمَر تجعل التطابق معه مستحيلاً ـ وان هذه الاستحالة ناتجة من طبيعة المستعمَر نفسه لأن هذه الصورة ضرورية لخلق استسلام على جانب هذا المستعمَر. . . دون حاجة لعنصرية مذهبية. . . اكتفاء باكتشاف الفروق. . . ودفعها إلى حدود المطلق. . .». «إن المستعمَر لا يتمنى مثلاً نجاح الكنيسة في مهمتها. . . لأن ذلك مشروع قد يساهم في إزالة العلاقة المستعمَرية. . . لسنا هنا إذن في حاجة إلى هذه الحالة الاستعمارية» وإن استفدنا من منهجيتها إزاء «كلية الأمة الإسلامية» التي قدمت بنية أيديولوجية مركبة، وتلعب فيها الثقافة المشتركة دور القبول والاستبعاد في الوقت نفسه. إن دور الثقافة العربية هنا قد خلق فضاءً عريضاً حاصر «الأنوية» العربية غير المتجاوزة أمام «أخرويات» اجتماعية متعددة من فئات اجتماعية أو شعوب مركزية أخرى داخل بناء الأمة العربية ـ الإسلامية. يبقى أن يعترف الباحث بالأهمية الكلية والنصية لكتاب ت. تودوروف **فتح أمريكا. . . مسألة الآخر**[٤] الذي يتعامل مع المستكشف كولومبس الذي كشف نفسه وحضارته أكثر مما اكتشف أمريكا، أو بالأحرى قبل أن يكتشف أمريكا، وذلك في مجالات دافعية ثلاثة، الإيماني والطبيعي والمادي.

٤ ـ وللأسف فإن قصر هذه الدراسة على «المثقف» و«المكتوب» قد حرمها من

---

(٣) ألبير ميمي، **صورة المستعمِر والمستعمَر**، ترجمة جيروم شاهين (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٨٠).

(٤) تزڤيتان تودوروف، **فتح أمريكا: مسألة الآخر**، ترجمة بشير السباعي (القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٢).

مساهمة سوسيولوجية نافعة للثقافة الشعبية في هذا الصدد، وبخاصة إذا أخذنا بمفهوم الثقافة كـ«مخزون للمجتمع»، وتعبير عن مدى التواصل والانقطاع، والتنوع والوحدة... إلخ، فالمثقف والمكتوب اللذان نقف عندهما قد يدفعان بالبحث نحو بنية صورة لاتاريخية، رغم أنها تشكلت في التاريخ الطويل لهذه الأمة، أي في ظروف خلق «أنوات» و«أخروات» اجتماعية ـ لاعنصرية غالباً ـ من خلال الكل المتغير أو الجماعية المتحولة في أكثر من «مركز» في التاريخ العربي ـ الإسلامي. لكن نماذج الاستبعاد، بالتعبير المباشر، أو بالتغييب وخلق الفراغات حول الأمة، ونفي الصفات الفاعلة عن الآخر... لا تشكل مشكلة لهذا البحث وحده، بل مشاكل كثيرة في دراسات تاريخ المجتمع المدني العربي، الغني بالفئات والطوائف والشعوب «الأخرى».

إن الإثنوغرافيا العربية ـ ممثلة في أدب الرحلة العربية ـ والتي كنا نأمل أن تقدم «الآخر» بطريقة أخرى في الثقافة العربية، وتمهد لسوسيولوجيا عربية مختلفة عن مكونات المجتمع العربي العرقية أو الفئوية، خضعت بدورها لأشد عناصر الهيمنة في الثقافة السائدة، كما سنرى، وبخاصة بالنسبة للرحلة العربية إلى حد امتداد مفاهيم «الفراغ» الأفريقي الذي ملأه العرب، إلى بعض أكثر الأعمال والكتابات في أحداثه، الأمر الذي سيطرح على السيوسيولوجيا العربية سؤال «الثقافة» وعلاقتها بالتحولات الاجتماعية بشكل جدي، لأن استمرار «لاتاريخية» بعض البنى الثقافية بهذا الشكل مسألة مثيرة للقلق على مستقبل التحول والتقدم في هذا المجتمع.

ثانياً: ظروف تأسيس الصورة: صراع/ استبعاد

١ ـ ليس المقصود هنا تقديم «دراسة تاريخية» عن وضع السود في الوطن العربي أو الثقافة العربية، أو علاقة «بلاد السودان» بهذه المنطقة، ولكني آمل ـ في عجالة ـ أن أوضح «تاريخية» الواقع العربي الذي يفترض أن يقدم تنوعاً في «الصورة الأفريقية»، وفي بناء الأساس المعرفي للذهنية العربية، بدلاً من هذه «اللاتاريخية» الواضحة للصورة. وأرجو هنا ألا نفاجأ بأن «التصورات العربية» مثل معظم القيم العربية تعاني قدراً من الثبات يشكك أصلاً في قدر ما نرصده من تغيرات ومدى جذريتها على الساحة العربية، وإن كان منهج تحليل نموذج «الاستشراق» يستهوينا أحياناً، فلا بد من أن يكون في الذهن أن الواقع العربي قد تم تشكيله في تنويعة من العلاقات تختلف عن ظروف الاستشراق الحديثة، إذ إن نمط الامبراطورية العربية لم يكن هو الأوحد طول الوقت، ولا أنماط وعلاقات الإنتاج تبدو متشابهة اللهم إلا إذا ربطنا لفترات طويلة بين نمط التجارة البعيدة العربي ونمط التوسع الرأسمالي الاستعماري الغربي.

٢ ـ لكن قبل هذا النمط وبعده تشيع أنماط مختلفة من العلاقات والتفاعلات التي يجب أن يتأملها الباحث العربي بعناية أكبر. كما أن تعدد عناصر الصورة ـ كما سنرى بعد ـ سوف يلقي بعض الضوء على إشكالية الثبات/التغير هذه. وسوف نبلور المراحل التاريخية لتحليلنا لصورة السود في ثلاث علاقات أساسية تيسيراً للبحث، وليس للقطع بالرأي:

أ ـ عرب ما قبل رسالة التوحيد ـ الإسلام: علاقات التصارع/الاستبعاد.

ب ـ الامبراطورية العربية أو الأممية الإسلامية: علاقات القبول/الاستبعاد.

ج ـ الدولة الوطنية/القطرية ـ القومية: علاقات التوافق/الاستبعاد.

٣ ـ في المرحلة الأولى: (مرحلة عرب ما قبل التوحيد (علاقات التصارع/الاستبعاد): لا يخفى أن «الإنشاء أو «التدوين» العربي ظل ينفي إلى وقت قريب وقائع هذه المرحلة وتأثيرها في التراث العربي نفسه، مكتفياً بإشاعة هذه الصورة المبسطة حول ظروف الهجرة الأولى إلى بلاد النجاشي. وقد عرف «المثقفون العرب» بثراء هذه المرحلة حديثاً جداً، سواء بالنسبة لعالم الميثولوجيا، أو النثر، أو الإبداع والانتحال الشعري، أو النظام الاجتماعي نفسه. ومع ذلك فإنه يمكن القول إن ما كشف في المجالات السابقة أصبح أكثر مما نفي. لكن مناطق أخرى كثيرة ما زالت تعاني هذا النفي. ولعل علاقة العرب بالحبش، ودور الصراع في جنوب الجزيرة العربية بين هذه القوى في ظل صراع «دولي» كبير لبضعة قرون تقريباً في هذه المنطقة، هو الذي[٥] لم يكتشف جيداً بعد. إن عملية «القهر الحبشي» لأبناء الجزيرة العربية، والذي عبر اليمن مروراً بنجران حتى هجوم الأحباش على الكعبة في مكة، لا بد من أن تكون قد استغرقت عدة قرون، وأن استدعاء كل هذه الصور في ملاحم بحجم عنترة بن شداد أو سيف بن ذي يزن، سواء سبقت مرحلة البعث أو لحقت بها، لا يمكن إلا أن تكشف عن عمق هذه العلاقات الصراعية التي انهزمت فيها النفس العربية، فراحت تخلق صوراً دفاعية يسّرتها هزيمة الأحباش في الصراع الدائر بين الروم والفرس، واستفاد منها العرب باسترقاق «الحبوش» في أنحاء مختلفة في الجزيرة.

وقد سيطر الفرس واليهود على اليمن في أعقاب انسحاب الأحباش، وشكلوا العدو أو التهديد المباشر للعرب أيضاً ـ من نجران ـ (وذلك قبل الرسالة التوحيدية مباشرة)، بل وهددوا من الشمال منطقة القدس والشام مهددين بذلك منافذ العرب في

---

(٥) انظر: «The Hizra to Abyssinia Shahid Irfan,»

في: **الجزيرة العربية في عصر الرسول والخلفاء الراشدين**، المحرر العام عبد الرحمن الطيب الأنصاري، حرره وصححه عبد القادر محمود عبد الله، سامي الصقار ورتشارد مورتيل، دراسات تاريخ الجزيرة العربية؛ الكتاب ٣، ١ ج في ٢ (الرياض: جامعة الملك سعود، ١٩٨٩).

رحلة الشتاء والصيف. وأدى ذلك إلى اتجاه أنظار «عرب الجاهلية» ـ مثل عرب الإسلام بعد قليل ـ إلى الروم **﴿غلبت الروم. في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون﴾**(٦). وقد هدأ ذلك العلاقة «الدبلوماسية» بالروم والحبش على السواء. ويلاحظ أن هذه الفترة هي التي كان الصراع فيها يدور في الهضبة الحبشية مع انهيار مملكة اكسيوم صاحبة السيطرة التاريخية، في كر وفر ينتج الاسترقاق وينشط تجارة الرقيق مع العرب المواجهين لهم على الساحل الآخر للبحر الأحمر، بل وفي مدن «الطراز» على الساحل الحبشي نفسه مراكز تجارية. وفي غمرة إعداد العرب لـ«مملكة موحدة» تدخل الصراع بين الفرس والروم وتحاول كسبه بنفوذ حركة التجارة شمالاً وجنوباً، كان لا بد من أن يتوفر غطاء أيديولوجي ـ توفره الأرومة العربية ـ للسلوك العربي تجاه الرقيق الوافد من الحبشة عبر جنوب الجزيرة أو عبر البحر مباشرة، كما توفر العلاقة مع الروم في الشمال نمطاً وفكراً تأسيسياً للاسترقاق وفلسفة جاهزة ضد السود ـ الزنج ـ العبيد... إلخ.

ويعبّر الحوار الذي صوره الجاحظ بين الزنج والعرب عن مثل هذه الأجواء التي لم يولها الدارسون لنص الجاحظ عناية كبيرة بسبب أنها «أجواء الجاهلية»، إذ يذكر الجاحظ ضمن رسائله «فخر السودان على البيضان»(٧) ـ أنهم «الزنج» قالوا: «ونحن قد ملكنا بلاد العرب من لدن الحبشة إلى مكة، وجرت أحكامنا في ذلك أجمع، وهزمنا ذا نواس، وقتلنا أقيال حمير، وأنتم لم تملكوا بلادنا».. وينقل شعراً جاهلياً يتحدث عن «طوف الأحبوش» وتقويضهم لما شيده العرب:

بجمع من اليكسوم سودٍ كأنهم   أسود الشرى اجتابت جلوداً من النمر

أو قول عربي آخر:

لو كان حي في الحياة مخلداً   في الدهر أدركه أبو يكسوم

وهنا تذكر مراجع أحدث(٨) أنه في النقوش الأكسومية (مملكة الشجرى الاثيوبية) التي ترجع إلى منتصف القرن الأول قبل الميلاد نجد الملك الحبشي يذكر أنه ملك أكسوم وحمير وريدان وحبشة وسلع وتهامة... بل وبسط الأحباش نفوذهم على بعض أجزاء بلاد العرب الجنوبية... إلخ حتى كان القرن السادس الذي شاهد سقوط اليمن تماماً في يد الأحباش وإنشاء كنيسة القليس (الإكليز) لخلق منافس لمكة الوثنية في الشمال... وضربها اقتصادياً تمهيداً لتوحيد الشمال مع الجنوب... فما كان من

(٦) **القرآن الكريم**، «سورة الروم،» الآيتان ٢ ـ ٣.

(٧) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **رسائل الجاحظ**، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، (بيروت: دار الجيل، ١٩٩١)، «كتاب فخر السودان على البيضان».

(٨) عبد المجيد عابدين، **بين الحبشة والعرب** (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٤٧).

بعض المنتفعين بموسم الحج إلى الشمال أن دنسوها، مما دفع أبرهة لحملته الانتقامية إلى مكة في ما يذكره العرب كعام ميلاد الرسول. . . عام الفيل[٩].

ويلمح بعض الكتّاب هنا إلى أن هزيمة الأحباش والروم بعد عام الفيل هي التي كانت وراء قوة عنصر التوحيد الذي نشأت ضرورته عند العرب وتنازعت القبائل قيادته فيما بدا للبعض رفضاً جاهلياً للإسلام، بينما كان مجرد رفض لقيادة بني هاشم ثنائية (توحيد/ تفتت) التي حكمت العرب لمئات السنين.

وساعدت هزيمة الأحباش والروم مسيرة التوحيد وتركزت المخاوف على الفرس واليهود (تجاراً أو متركزين في نجران)، مما أدى إلى سرعة وقوع التهدئة مع الأحباش بعد ذلك (ظروف الهجرة الأولى)، وبخاصة إزاء هزيمة النجاشي الداخلية. . إذن فقد صار الحبش مع الزنج الذين جاءت بهم التجارة من سواحل شرقي أفريقيا هم أضعف العناصر التي يتعامل معها العرب في صراعهم الاقليمي والتجاري، ومن ثم فرض الموقف تغذية بنية فكرية وعاطفية ضد هؤلاء تبرر قهرهم واستغلالهم (ثنائية صراع/ استبعاد) خلال عملية النمو الذاتي القائمة في الجزيرة (تبلور الأنا العربية). ويذكر فوزي منصور[١٠] هنا كيف اتسعت تجارة مكة وتنوعت وتعقدت معاملاتها التجارية «بينما كانت يثرب التي سميت بالمدينة في ما بعد تمثل النمط الزراعي للاستيطان العربي، وإلى جانب الزراعة كانت تمارس التجارة وعدداً من الحرف الصناعية بما في ذلك المشغولات المعدنية وصنع الأسلحة. . .». وهذا النحو الذي أسس لأنماط الإنتاج العربية لعشرات القرون، هو الذي استدعى صورة «التاجر العربي السيد» لتستقر فوق رقاب العبد الحبشي أو الزنجي «وليس غيره وتكشف كثير من المصادر كثافة وجود الأحباش والزنج على أرض الجزيرة (صور عتق من يدخل الإسلام، لأعداد وفيرة من الرقيق)، بل كانت قريش لعدم تفرغها لشؤون الحرب تستأجر جنداً مرتزقة من الحبشة وأفريقيا»، كما كانت في مكة مستعمرة «حبشية يحتمل أنها كانت مسيحية»[١١]. وفي الإشارة لحالات العتق المتعددة استجابة للرسالة الجديدة يذكر أنه كان لدى النبي ٦٣ عبداً وأمة، وأن الزبير بن العوام أعتق ألفاً.

نحن إذن أمام عملية كر وفر مستمرة بين العرب والأحباش لأكثر من سبعة قرون قبل رسالة التوحيد، وتحكمها الجيرة والمصالح المباشرة وحدود العملية التجارية التي يقوم بها من يريدون أن ينفردوا بتجارة العبور بين جنوب البحر الأحمر وشماله، بينما

---

(٩) عبده بدوي، **السود والحضارة العربية**، المكتبة العربية (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٦).

(١٠) فوزي منصور، **خروج العرب من التاريخ** (بيروت: دار الفارابي، ١٩٩١).

(١١) عابدين، **بين الحبشة والعرب**، والحبيب الجنحاني، **التحول الاقتصادي والاجتماعي في مجتمع صدر الإسلام** (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٥).

تريد الممالك الحبشية الموحدة القوية ذات الأحلاف مع الامبراطورية الرومانية أن تملك طريق العبور مروراً بمكة والمدينة، وتؤدي تجارة الرقيق المتبادلة بين قبائل الهضبة الحبشية واليمن، ثم بقية الجزيرة إلى أن تصير هذه التجارة عربية أيضاً رغم أن التجار العرب لم يتجاوزوا مدن الطراز الأفريقية الساحلية إلى الداخل، فتحتفظ هذه التجارة بـ «طابعها الأفريقي» لفترة طويلة قبل أن يحكمها العنصر الخارجي عرباً أو غير عرب، بل إن خبرة وجود الامبراطورية الرومانية القريبة من الأحداث دائماً جعلت «النمط العبودي» الروماني قريباً أيضاً من أذهان تجار الرقيق الجدد.

وبضعف امبراطورية أكسيوم الحبشية، تنهار صورة الحبشي المقاتل إلى كائن مهين في ديار العرب. وفي تعبير أحدهم للعرب: «وأنتم لم تروا الزنج الذين هم الزنج قط، وإنما رأيتم السبي يجيء من سواحل قنبلة من مهنتنا وسفلتنا وعبيدنا، وليس لأهل قنبلة جمال ولا عقول»[١٢]. هنا تتداخل صورة الآخر الخارجي مع الآخر الداخلي عند العرب في تكثيف مشوب بالسواد يفرضه العربي المقهور على صورة القاهر السابق انتقاماً منه وعزلاً له حتى يدخل به مرحلة الاستغلال في الأعمال التي يقوم بها التاجر السيد. وفي ظروف العقلية العربية البدوية التقليدية. . «حيث مساحة العالم في ذهن البدوي جد محدودة. . ولا تتعدى دياره وعشيرته، فإنه لا يعنى إلا ببيئته التي لا يستطيع الانفصال عنها حتى ذهنياً. . . وهكذا فليس للآخر وجود عنده»[١٣].

واللافت هنا أن العربي بهذه العقلية ـ لم يعبأ كثيراً بالتعبير عن سوءة الآخر أو تصويره، في غير حدود الشعر، اكتفاء بممارسات الاسترقاق. لذا نجد أن بعض صور التعبير يقدمها السود أنفسهم في ردود للعنت أو رفض للواقع في مرحلة الصراع/ الاستبعاد هذه. فالحبشي هنا حاضر في قلب الأنا العربية، يعيش نموذجها حارساً للتجارة أو محارباً مدافعاً عن القبيلة أو زارعاً أو حرفياً في ما يسميه فوزي منصور بـ«متلازمة الواحة» في المناطق الكثيفة وسط الصحراء الجافة على المستوى العربي كله.

وقد كان الشعر العربي هو الساحة الرئيسية لثنائية الصراع/ الاستبعاد التي أشرنا إليها، حيث الشعر هو «الأروقة العربية» المطلقة في هذه الفترة، والشاعر هو صوت القبيلة ولسان حالها، وهو مثقفها وفارسها. ولا بد من أن نتصور ضرورة استبعاد السود عن هذه الساحة تماماً حتى لو تسلل البعض إليها خلسة؛ ولقد دهشت شخصياً، إذ مررت على المعلقات السبع، بل العشر الشهيرة، دون أن أجد تعبيراً يذكر من فطاحل الشعر العربي عن وضع السود لا سلباً ولا إيجاباً إلا بإشارات طفيفة للغاية، مما يتطلب هنا قولاً من قبل نقاد التراث. لذلك فـ«الشعراء السود» إذن هم «غربان

(١٢) الجاحظ، رسائل الجاحظ، «كتاب فخر السودان على البيضان».

(١٣) حسين فهيم، أدب الرحلات: دراسة تحليلية من منظور اثنوجرافي، سلسلة عالم المعرفة؛ ١٣٨ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٩).

العرب»، أو «الشعراء الأغربة» ولا يعتمد منهم بين المبرزين إلا ثلاثة أو أربعة على رأسهم بالطبع عنترة بن شداد العبسي، ثم خفاف بن ندبة، وسليك بن السلكة، وأبو عمير بن الحباب السلمي، ولا تذهب كثرتهم إلى أبعد من سبعة[(١٤)].

وكان أشد صور القبح من السواد هو ما ورث عن الأم الأمة التي تقع في المرتبة الثالثة بعد الجرائر والسبية. ولذا فإن تشديد الاحتقار عند العرب هو بتنسيب الحبشي لأمه. وكان عنترة نفسه ينسب إلى أمه زبيبة، كما هو الحال أيضاً مع ابن ندبة وابن السلكة... إلخ.

قال عنترة:

ينادونني في السلم يابن زبيبة　　　وعند صدام الخيل يابن الأطايب

ويقدم عبده بدوي في جهده المقدر عن «الشعراء السود... وخصائصهم في الشعر العربي» مادة وفيرة للباحث العربي الذي قد يجادل في «المساهمة العربية» في احتقار السواد والسود بجذور تمتد لقرون قبل رسالة التوحيد الإسلامية ولقرون بعدها. ولأننا لسنا هنا بصدد الإجابة عن لماذا كان الأمر كذلك عند العرب أو غيرهم، وما إذا كان ذلك أصلاً لموقف عنصري متصل أم لا؟ فإننا نتوقف عند صورة «العرق» المتميز على الجانب العربي والزنجي على السواء. ولأن منشأ الصورة هنا كما حددها الواقع الذي أشرنا إليه هو الصراع، فقد تميز التعبير بـ«التحدي» الذي ينتهي بالاستسلام.

ومهما كان الرأي في مصداقية «الشعر الجاهلي» الذي توفرت فيه عروض هذه الصورة الصراعية، فإن صدور هذا الشعر أو انتحاله في مراحل مختلفة هو في ذاته تعبير متصل عما نتوخاه هنا. فوفق أي مرحلة شئت وضع هذه الأشعار، فسوف تبقى دلالتها.

سيبقى للمرحلة التاريخية ـ موضع البحث ـ أو بعدها أن عنترة كان راعياً للإبل والغنم، كما كان فارساً مقاتلاً ومحباً عظيماً، ومع ذلك فإنه لم يُعترف ببنوته لعربي أصيل إلا لحظة موت الأخير! وحتى بعد الفتوحات العربية وقيام السيرة الشعبية بدور آخر في مهام الشعر العربي، فإنها تقر الاعتراف به بعد هزيمة ليواصل الدفاع عن الأمة.

في ظرف التحدي الزنجي للوضع المهين تبرز خصائص شعرية جديدة، جديرة بأن يطرحها «المغترب» وليس ابن المؤسسة الأيديولوجية المستقرة. فينتقل الشاعر الزنجي بالقصيدة من ضمير الجمع إلى ضمير المفرد، فعنترة لا يتحدث باسم القبيلة

---

(١٤) عبده بدوي، الشعراء السود وخصائصهم في الشعر العربي، المكتبة العربية؛ ١٢٩ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣).

وإنما عن وضعه المزري ووظيفته القتالية المحددة:

وأنـا الأسـود والـعـبـد الـذي يـقـصـد الـخـيـل إذا الـنـقـع ارتـفـع
نـسـبـتـي سـيـفـي ورمـحـي وهـمـا يـؤنـسـانـي كـلـمـا اشـتـد الـفـزع

إن الشاعر المهجور هنا لا بد من أن يقدم نفسه بنفسه إلى المجتمع، دفاعاً عن نفسه، حيث لن يقدمه وضعه الاجتماعي، بل لم تقدمه بطولاته نفسها. وإذا مضينا مع بعض التشكك في وضع الشعر الجاهلي فستكون الصورة المقدمة هي أحد أشكال الجدل داخل المبدع العربي نفسه وليست بالضرورة الزنجي. ولعل معلقة عنترة الشهيرة بـ«المذهبة» تكون أكثر العناصر عرضة لإنكار وضعها بين مصفوفة الشعر الجاهلي بسبب ما توفره عن صورة إنكار العبد الأسود في المجتمع العربي وجماعته الثقافية من الشعراء. ولعل ندرة ما يجده باحث عن أغراض المديح أو الغزل عند الشعراء السود، وهما المألوفان في تراث «الفترة الجاهلية» من الشعر، تفسر الصورة المتجهمة العبوس التي يقدم بها الشاعر الأسود نفسه، فها هو خفاف بن ندبة يندب حظه: «اللهم إني لو كنت ضعيفاً كنت عبداً ولو كنت امرأة كنت أمة»... ثم يقول لأمه:

كـلانـا يـسـوِّده قـومـه عـلـى ذلـك الـنـسـب الـمـظـلـم

وصورة الابتئاس هذه لا تتفق بحال مع شاعر عرف بقتاليته العالية كمحارب مدافع عن الديار مثل خفاف، ولكن ذلك نفسه هو ما يكشف صورة العزلة التي كان يعيشها «المثقف الزنجي» بسبب موقف «المثقف العربي» شاعر القبيلة الذاتي، المفاخر، المتعالي.

من هنا برز الشعراء الزنج بين الصعاليك، وبثوا المجون والهرج والمرج في الشعر العربي، ولم يمتثلوا لأغراضه الكبرى[١٥]. ولم يحسب لهم ذلك تجديداً أو إضافة إلا في زمن قريب، حيث فرضت صورة الاستبعاد أن يحسبوا كمشوهين للشعر العربي.

ثالثاً: عصر الامبراطورية العربية ـ الإسلامية: قبول/ استبعاد

١ ـ على مدى عشرة قرون أو يزيد من بدء رسالة التوحيد تفرض شعوب وقبائل كثيرة حضورها على ساحة الذهنية العربية تجاه الأسود والأحمر من عباد الله الذين يشاركون العربي الاعتقاد في رسالة التوحيد المحمدية، وتفرض **﴿خير أمة أخرجت للناس﴾**[١٦] أن «قريشاً» هي قلب هذه الأمة النابض أو أن الهاشميين عصبها الديني

(١٥) المصدر نفسه.

(١٦) القرآن الكريم، «سورة آل عمران،» الآية ١١٠.

نفسه. ولا بد من أن نتوقع هنا أن تتفاعل آليات «القبول» لهذه القاعدة العريضة من شعوب «الأمة»، وأن تتخلق فيها في الوقت نفسه آلية استبعاد خاصة لبعض العناصر التي تتخذ أوضاعاً دونية ليمكن استثمار جهدها خالصاً لهذا النمو المتفجر بالفتوحات. لا بد هنا من أن تتضخم صورة الذات العربية أمام سلطان امبراطوريات كبيرة كالروم والفرس، تحاصر الأمة الناشئة أو تتحداها هنا وهناك، على الأرض القريبة وفي المياه المحيطة، وبكبرياء مناوىء وتفوق تاريخي ملموس، وآليات للصورة مطبوعة في الذهن العربي الرحال لتجارة عبور وليس لتبادل منتجات. ويخلق هذا التحدي صورة تفوق جديدة للذات لا بد من أن تخلق لنفسها صورة انحطاط لـ«آخر ما»، تبرر بها ذاتها، بقدر ما تبرر استعمالات عناصرها المادية أرضاً وبشراً، حتى بالاندماج الأليف (القبول وفق قواعد الرسالة) أو المعايشة الطيبة (وفق تقاليد التجارة البعيدة)، وكان «السود» شعوباً وقبائل وأفراداً هم مادة هذا التطور. لاحظ هنا صورة كسرى والفرس، السد المنيع في الطريق إلى آسيا (فيلزم عرض وتقطيع محتويات إيوان كسرى أمام دار عمر)، وصورة الروم الذين غلبوا مبكراً ليتحولوا إلى أهل ذمة غير مناوئين (والمسيحي «رومي» في معظم البقاع العربية حتى الآن)، وصورة «مصر» أرضاً وجنداً فاتحة لشهية الاستقرار والاستنفار والوفرة، ومن هنا إلى صورة معذبي الأرض من «السود» ـ الزنج العبيد ـ ممن لم يكتشف لهم «أهل» أو أرض إلا أواخر القرن العاشر الميلادي أو الثالث والرابع من تاريخ الامبراطورية مع تطور تجارة الذهب، وحيث لا يتوارث الذهن العربي بشأنهم إلا صورة «الحبوش» المقهورين في عقر الدار، وذكرى «خراب الكعبة» التي هي من علامات القيامة «ونقرة الأسود» للحجر المركزي كمثل نقرة نابليون لأنف أبي الهول! فلتكن إذن محاولة الحبوش المبكرة لمقاومة نهوض الأمة الجديدة ومسعاها للتوحد سبباً لعقاب تاريخي لصورة الزنجي فترة الازدهار العربي. . ومع تجارة الرقيق في بقية شرقي أفريقيا وفي المحيط الهندي، نلاحظ انسحاب صفة «الحبش» و«الحبوش» والأحباش إلى صفة الزنجي ـ أعم قليلاً ـ قبل أن تستقر صفة «السود» و«السودان» الأكثر عمومية لتصف شعوباً وقبائل اتسعت رقعة الاتصال بهم، مع قوة «المرابطين» والرباط الإسلامي في غربي أفريقيا الذي تنكسر أمامه مملكة «غانة» الأفريقية وتقوم مملكة مالي الإسلامية دون سلاح إلا مخزون الذهب موهوباً لبديله من «الملح والمنسوج» العربي الإسلامي. لا بد من أن نسجل في موقع مبكر هنا تصحيح نقطتين مما شاع في مصادر الفكر العربي الإسلامي ليستقيم لنا تفسير صورة العبيد في الواقع العربي:

أولاهما: عن ندرة الرقيق إلا لأغراض منزلية عند العرب فترة ظهور الإسلام، وكيف كانت تشريعات العتق كفيلة بالقضاء عليه لولا انحراف المسلمين بعد ذلك.

وثانيتهما: الحديث عن شيوع النمط التجاري وحده عند العرب، ومن ثم دخلت تجارة الرقيق العربية كجزء من تجارة «عالمية» لم يحكموها وحدهم بالطبع. والمقولتان

ـ عند العقاد أو عبد الله المشد أو أحمد أمين. . . إلخ ـ تستهدفان تنحية صورة الرقيق المستغَل لتجعله من أهل «الملل والنحل» العرقية ضمن هذه الرقعة الإسلامية الواسعة. والمسألة جديرة بالنظر في شقها الثاني في الفقرتين. أما الشق الأول، فهو موضع النظر، وهو المؤسس التاريخي لهذا العمق «الملغز» لصورة الاستبعاد العربية للسود، فضلاً عن تطوراتها أو تفاعلاتها وفق «الوقائع» الجديدة للعالم العربي الإسلامي.

فليس صحيحاً مثلاً أنهم كانوا بضع عشرات أو مئات أيام البعثة المحمدية الأولى، والمصادر الإسلامية نفسها تروي عن بضع وستين من الإماء والرقيق ممن كانوا في حوزة الرسول نفسه يعتق منهم وفق قواعد العتق التي تقررها الرسالة الجديدة؛ أو تروي عن رقم الألف لدى صحابة أجلاء مقربين مثل الزبير وعثمان، أو الآلاف عند عبد الرحمن بن عوف، أو أن ستمائة من الأحباش كانوا بين المتمردين المحاصرين لعثمان في محنة حكمه الأخيرة. حتى ليقول صحابي عن موقف الأنصار:

كفى ذاك عيباً أن يشيروا بقتله ... وأن يسلموه للأحباش من مصر

وذاك مما يشير إلى مصداقية الحديث عن «مستعمرة الحبش» في مكة من المسيحيين كما سبقت الإشارة. أما عن مقولة التجارة العربية، فقد سبق أيضاً الحديث عن «متلازمة الواحة» في النمط العربي مقترنة بتنمية زراعية، تجعل حديث الريعية العربية حديثاً عن نمط الخراج من أراض زراعية كما في التجارة، ويرى فوزي منصور وصادق سعد أن ذلك دفع في الفقه الإسلامي بقضاء المالكية في مسائل الأرض، وأن جهد أبي يوسف عن الخراج قد غلب عليه تخصيصه لعوائد الأرض الزراعية لا التجارة بالأساس(١٧).

ويخلق ذلك بالضرورة صورة «العبد المستغَل» رقيقاً أو إماء وإن لم يكونوا أقناناً. وسوف نقرأ عن «تشييء العبيد» بعد قليل.

ولعل عدم تطوير الزراعة إلى نمط رأسمالي زراعي ـ على ما يرى منصور ـ هو الذي لم يسهم في تحرير الرق، كما أن وفرة عمال الزراعة من العبيد في زراعة لا تتطور ـ فترة الأمويين بخاصة ـ هي التي خلقت «تأزم الموقف» أمام الخلافة الأموية لكثافة الطبقة الريفية سريعاً في المدن من حول الخلفاء، وتأسيس قاعدة تمرد العبيد الواسعة التي ورّثوها للعباسيين. وبسبب قصور أنماط التطور في اقتصادات الامبراطورية العربية ـ الإسلامية، تحولت هذه القاعدة من المستغلين عبيداً وموالي إلى قاعدة لـ «العسكرة» العربية، قفز الموالي فيها ـ من الفرس والأتراك والآسيويين عموماً ـ إلى أعلى، وهبط السود إلى أسفل الصورة وقوداً للحرب وجنداً للإمارات الإسلامية المتنافسة.

---

(١٧) منصور، خروج العرب من التاريخ.

وحتى مع استقامة الزراعة في العصر العباسي، فإن وفرة عائد الفتوحات من العبيد كان كفيلاً بتوفير كثافة لقاعدة التمرد والاستغلال في «الواحات الزراعية» أو الفرق العسكرية لتخلق صورة الزنجي «مثير الفتن». ولعله يمكن القول هنا ـ حتى نتتهي من هذه التاريخية ـ أن الشرق إلى الأمة أصبح مصدراً للموالي «وتطورات أوضاعهم، وأن الغرب منها أصبح مصدراً «للسودان»... في الجيوش كما في الحرف... والقصور... والبيوت».

في مثل هذا الكيان القائم على فتوحات تمتد بين «مشارق الأرض ومغاربها» تخلقت «العولمة العربية» وريثة للعولمة الرومانية بالأساس، ومثل كل «عولمة» لا بد لها من بناء «المركز» كما بناء «هيمنتها» الخاصة على الهوامش والمهمشين، لا بد لها من بناء صورة الذات وفي داخلها صورة الآخر أو صورتها عن الآخر والتي تطوع الآخرين في بنية التعامل الجديدة.

وقد ألفنا في أدبيات بناء «الصورة الامبراطورية» أو الاستعمارية، كما عند إدوارد سعيد وألبير ميمي مثلاً، أنها لا بد من أن تصدر عن «رسالة» هي صورة «إثنو ذاتية» في معظم الأحوال أو «عقيدة براغماتية» بشكل ما، بل وقناعات مسبقة حتى لو أسطورية أو مسيحية أو أوروبية كما يصورها تودوروف عن «كولومبس» في فتحه الأمريكي، وكلها في النهاية تبحث عن مبرر للذاتية و«القصر» وتحدد درجة القبول والاستبعاد للآخر.

٢ ـ ولا يخرج الواقع العربي على مدى نيف وعشرة قرون عن هذه المنهجية كثيراً، وإن لعب تميز العقيدة «الشعبوية» هنا دوراً خاصاً أمام «الشعبويات» التي واجهتها خلال تطور التاريخ العربي. والمشكلة في الثقافة العربية تظل مشكلة اللاتاريخية والتاريخية، ليس في العقيدة أو تاريخها وحده كما يذهب البعض، بل إنها تمتد إلى الأنماط الحياتية، والمدونات التاريخية، ومن ثم إلى الصور التي خلقتها الثقافة العربية عن نفسها وعن الآخرين. وقد تكون «عوامل ردع» معروفة قد أثرت في ثبات هذه اللاتاريخية العربية، لمواجهة التشقق في الذات المتمركزة حول مفهوم الأمة كما في مواجهة قوة «التشيع» في بعض المناطق، أو هيمنة عناصر طرفية مثل الأتراك أو الأكراد أو البربر على هذه المملكة أو تلك، أو فترة وأخرى من التاريخ الإسلامي، مما جعل «الإسلامية» وحدها لفترة طويلة هي المعيار الحاكم وليست العروبية، كما كان الحال في القرون الأربع الأولى الهجرية، ولكن للأسف فإن «أقاليم السودان» لم يتقدم وضعها في الامبراطورية العربية أو العربية الإسلامية إلى الدرجة التي تتغير معها صورة السود في تلافيف الثقافة العربية. إذن فثبوتية صورة السود، ليست بدون سبب مادي، لو شئنا التزام «جدلية» التطور العربي الإسلامي، لكنها مع ذلك تظل تعاني نوعاً من الثبوتية حتى في العناصر غير المبررة مادياً، إلا لو منحنا نمط الإنتاج الريعي والخراجي العربي، شهادة حياة لأطول نمط تاريخي بين الأمم. وقد يساعد في هذا

الصدد جدل مفيد حول مكونات نمط الإنتاج ومنتجاته الفكرية والعملية إثارة أستاذ أفريقي مجتهد هو أرشي مافيجي[١٨] تهمنا منه هنا نقطتان: **أولاهما أهمية القيمة** الاستعمالية (Use Value) بديلة لفائض القيمة المادية، مما يبقي على التركيب السياسي لأطول فترة ممكنة رغم تغير العملية الإنتاجية في إطار النمط، **وثانيتهما**، دخول البنية الفروقية ضمن «مركب» نمط الإنتاج المادي وليست انعكاساً لتطوراته أو كبنية مثالية متجاوزة تثير إشكاليات تحليل ثباتها الذاتي. إن هذا المنهج كفيل أن يعاون في فهم نمط الإنتاج العربي من جهة (في التجارة والزراعة على السواء) وفهم ثبات بعض البنى الفوقية من جهة أخرى (ومنها صورة السود ـ الزنوج ـ العبيد). ويجعلنا ذلك ننطلق في بحثنا ولنتقدم في فهم ما جرى.

أ ـ القبول/الاستبعاد: ارتبط عنوان فترة الأممية العربية ـ الإسلامية (والشرطة من عندنا) بإطار نقترحه لصورة السود خلالها، وهي صورة القبول/الاستبعاد. ولا شك في أنه توفرت لهذه الفترة عناصر لقبول الآخر عموماً داخل بنية الصورة الذاتية مع استمرار آلية الاستبعاد للآخر عن طريق الصور الدونية أو النافية لمساهمته أو الإمعان في تهميشه أو تحميله ذنوب التفتيت لا التوحد مع الذات المركزية (الفتنة)... إلخ. ورغم جدلية ومنطق الصيغة في حد ذاتها (قبول/استبعاد)، فإنه تجدر الإشارة إلى أنها تختلف هنا ـ على سبيل المثال ـ عن بناء صورة البرابرة على النمط الروماني، أو صورة «الهنود الحمر» لدى الغزاة الأوروبيين لأمريكا أو الآخرين عموماً لدى الجهاز الفكري للاستعماريين تجاه أفريقيا وآسيا والوطن العربي نفسه (الأنثروبولوجيا والاستشراق...)، إذ نحن في الحالات الأخيرة أمام صور نفي واستبعاد مطلق من جهة، أو منشوب يتعاطف ضمن أخلاقيات بناء الذات المركزية نفسها من جهة أخرى. أما في الحالة العربية الإسلامية فنحن أمام بنية عقيدية مثالية أولاً، ولا يمكن تجنبها بسهولة لأنها كان يمكن أن تعكس مردوداً آخر، وليس حتماً أن تنعكس تاريخياً في هذه الصورة تحديداً. وإذا كانت اللاتاريخية هي سمة العقيدة، فإنه ليس هناك مبرر نظري للاتاريخية الوقائع والصور.. ويبقى للمنطق الجدلي أن يدرس عناصر الثبات في أنماط الإنتاج العربية الإسلامية، التي جعلتها تركن إلى لاتاريخية العقيدة المقدسة وحدها، وبهذا الأسلوب المنهجي وحده دون أن تفرض تطورات «أخرى» (لاحظ اختلاف القبول بالكونفوشيوسية أو البوذية والهندوسية ونتائجها في الشرق الآسيوي). لعل هذا الجدل أن ينقلنا مباشرة ـ لأنه ليس موضوعنا الرئيسي هنا ـ إلى طبيعة عناصر القبول في الثقافة العربية، وكيف تحولت سريعاً أو استبدلت بعناصر استبعاد السود بخاصة. وفي خطتنا الآن ـ والدراسة تخطيطية بالأساس ـ أن ننظر في ما أتاحته العقيدة أولاً (القبول)، لنتابع بعد ذلك تكوين الصورة عند المثقف العربي، الفقيه، والمؤرخ،

---

(١٨) Archie Mafeje, *The Theory and Ethnography of African Social Formations: The Case of the Interlacustrine Kingdoms* (London: Codesria, 1991).

والكاتب أو الشاعر، والجغرافي أو الرحالة (الاستبعاد)، بل ونعرض لبعض الصور التي قدمها كتّاب سود احتوتهم الهيمنة العربية الإسلامية نفسها.

ب ـ تقوم العقيدة الإسلامية في جوهرها بالنسبة لـ«وضع الآخر» على عدة أصول وفروع، اتسمت فيها الأصول بالقطع والمباشرة، والفروع بالصور الضمنية غالباً. . .

ففي الأصول:

(١) ﴿**وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا**﴾[١٩]: وهي نبوءة باتساع رقعة دار الإسلام التي يحكمها الإيمان: ﴿**إن أكرمكم عند الله أتقاكم**﴾[٢٠].

(٢) ﴿**كنتم خير أمة أخرجت للناس**﴾: وهي أمة الإسلام في مجموعها من الشعوب والقبائل بالطبع، فالإسلام دين جامع.

(٣) «إنما المؤمنون إخوة ولا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى»، فالقبول بالإسلام قبول بعدم التفاضل أو التمايز إلا بدرجة الإيمان، والحديث موجه للأفراد، والجماعة ضمناً.

(٤) عضوية البنية الجماعية للمسلمين ـ التضامن الإنساني: مثل المسلمين في توادهم وتراحمهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو.

(٥) غياب «فعل» الاسترقاق، في كل حالات صياغة علاقات التعامل مع الرقيق أو عتقهم.

أما الفروع، فترد ضمن الممارسات العملية للخطاب العقيدي غير المباشر بالنسبة للآخر:

(١) ﴿**إنا أنزلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون**﴾[٢١].

(٢) نصوص طاعة الإمام ولو كان عبداً حبشياً.

(٣) ﴿**لأصحاب اليمين. ثلة من الأولين. وثلة من الآخرين**﴾[٢٢] إلى دار إسلام أو دار حرب، والاسترقاق منتج للحرب وحدها: ﴿**فإما منا بعد وإما فداء**﴾[٢٣]، و«قصر الرق كجزاء عن الكفر»، و﴿**حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون**﴾[٢٤].

---

(١٩) القرآن الكريم، «سورة الحجرات،» الآية ١٣.
(٢٠) المصدر نفسه، «سورة الحجرات،» الآية ١٣.
(٢١) المصدر نفسه، «سورة يوسف،» الآية ٢.
(٢٢) المصدر نفسه، «سورة الواقعة،» الآيات ٣٨ ـ ٤٠.
(٢٣) المصدر نفسه، «سورة محمد،» الآية ٤.
(٢٤) المصدر نفسه، «سورة التوبة،» الآية ٢٩.

(٤) آيات السواد الأربع الشهيرة: ﴿يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فأما الذين اسودت وجوههم أكفرتم بعد إيمانكم﴾[٢٥] ﴿ويوم القيامة ترى الذين كذبوا على الله وجوههم مسودة أليس في جهنم مثوى للمتكبرين﴾[٢٦] ﴿وإذا بشر أحدهم بما ضرب للرحمن مثلاً ظل وجهه مسوداً وهو كظيم﴾[٢٧] ﴿وإذا بشر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسوداً﴾[٢٨].

نلاحظ هنا أن «الرسالة» قد فرضت أكثر من مستوى معرفي لمطلقاتها عن البشر داخل الأمة وخارجها، ولأن وحدة الأمم لا تخضع غالباً للقداسة الرسالية نفسها، فإنه سرعان ما تخلق أيديولوجيا عقيدية لها فقهها المجرد خلافاً للسوسيولوجيا المعرفية الخاصة ببنية الذات والآخر داخل عناصر الرسالة. ويلعب جدل «التاريخية» و«اللاتاريخية المعوقة» دوره البارز في هذا الصدد على يد البشر، وبخاصة في التراث العربي. وسوف نرى دور الفقيه والمشرع في تحريك هذه الجدلية أو تثبيتها.

إن «الرسالة» على المستوى المعرفي الأول (بناء المثال) كان لا بد من أن تطرح العقيدة كصمام للأمان الاجتماعي ضد موروث الجاهلية الحاد تجاه بعض الأطراف الاجتماعية (السود)، فتطرح «المساواة»، ومعيار الإيمان، والتضامن الإنساني. ومن هنا تأتي إمكانية القبول والتجاوز (صورة بلال وغيره من كبار الصحابة والمجاهدين السود... إلخ) وهي في مستوى معرفي آخر تواجه واقعاً بعث فيه النبي لـ«الأحمر» و«الأسود» من جهة، بينما يشكل السود قاعدة استقرار مصالح التجار الذين أصبحوا من الصحابة الأجلاء أو النخب الجديدة من جهة أخرى. والسواد في هذا الواقع مرتبط بالشر في حالة وصفية موضوعية دائماً (الآيات وباعتبار أن الإيمان كفيل بتطهيره، الإيمان بالرسالة «جامع» هنا)، وهذا ضروري للتعبئة في جيش الجهاد لتحقيق نبوءة التوسع في دار الإسلام. لكن مع اتساع دار الإسلام يصبح لتصنيف «المسلمين» شأن آخر. ويكاد يكون الرق في العقيدة الإسلامية هو الظاهرة الوحيدة - في حدود علمي - التي لم تتفق مع المثال النبوي المنشأ، ومع ذلك لم يقطع بنفيها، وإنما ترك الأمر لأصحاب الأصول جميعاً ليتحدثوا عن «ضرورات التدرج» في نفيها بعد اكتمال النص القرآني (آيات العتق) ووفق أحكام العتق كما سنرى... لكن المسلمين لم يتدرجوا في العتق لظروف كثافة الظاهرة/الرقيق والحاجة إليهم وكونها جزءاً من نظام العولمة السائد (انهيار الحبشة واقتصار الصراع العالمي على الفرس والروم). ولقد كان القرآن صادقاً تماماً بموقفه من عدم النفي المطلق للظاهرة كتصوير لإلحاح الظاهرة على الواقع

---

(٢٥) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ١٠٦.

(٢٦) المصدر نفسه، «سورة الزمر،» الآية ٦٠.

(٢٧) المصدر نفسه، «سورة الزخرف،» الآية ١٧.

(٢٨) المصدر نفسه، «سورة النحل،» الآية ٥٨.

الاقتصادي الاجتماعي، وهو ما عزف عن إدراكه، ناهيك عن بحثه، كثير من الفقهاء والمفسرين ومن بعدهم الباحثين المعاصرين. وقد أدى عدم نفي الظاهرة تماماً عن طريق القرآن، ثم تطور الظروف العملية بعد ذلك في المجتمع الإسلامي إلى أن يبقى «الأسود» «رقاً» بالبيع والتوار رغم النص الصريح أن الرق نت الحرب وحدها، ومع تجاهل المسلمين للمثال فور العهد الراشدي تحولت مدارس «النص الإسلامي»، فقهاً وتاريخاً وأدباً. . . إلخ، إلى الإبقاء على «صورة الرقيق» لا «المعتق»، صورة المستبعد لا المقبول.

ج ـ رأينا العقيدة في تعاملها مع المثال، وتأسيس صورة الأسود المؤمن ـ مؤذناً ومجاهداً. . . إلخ، لكن الشريعة ـ أو المستوى المعرفي الثاني ـ كان لها أسلوب آخر هو مواجهة الواقع. ويقال في المصادر الإسلامية: «أما الإسلام لم يشرع الرق وإنما شرع للعتق، وهذا صحيح تماماً، لكن مهما بلغ اجتهاد «المشرع» في الإلحاح على بيان الحالات التي تتطلب العتق كأن «يتوجب» في خمس ويندب في عشر، أو أن يجتهد في تفسير اثنين وعشرين موضعاً في القرآن لغياب الحرية الإنسانية عند وصف ﴿ما ملكت أيمانكم﴾[29] ومن هم «في الرقاب»، أو في حالات العتق المباشر وفك الرقبة في مقابل كسر الصيام أو القتل الخطأ، أو ضمن مصارف الزكاة أو الزواج من السدر أو الخروج من دار المشركين طلباً لدار الإسلام. . . إلخ، كل ذلك إنما يخلق فرصاً للقبول وفق العقيدة، ويتضمن صور الاستبعاد من خلال معالجات سنن الشريعة أو صمت الفقهاء.

ولا بد من أن هذا الإلحاح على تضييق باب الاسترقاق ووفرة عرض حالات العتق الفردي تشير في الواقع إلى سابق اتساع رقعته قبل الفترة الأولى لـ«الرسالة»، لكن «إسلام العرب» ـ إن جاز التعبير ـ لم يمض إلى تخليصهم من هذه الصورة التي بنوها لـ«الآخرين» بمختلف قواعد التشريع عندما تضاعفت المساحة بالفتح عليهم. وهنا تحول «الأسود المؤمن» المرشح دائماً للعتق والتحرير وفق قواعد الرسالة الإسلامية إلى «العبد» الذي يجري «تشييئه» ضمن الممتلكات التي يوفرها الفتح والتوسع. وفي **رسالة** ابن أبي زيد القيرواني، جامعة الفقه المالكي ـ على سبيل المثال ـ يدهش القارىء لبعض أبواب المعاملات، وكيف يسيطر التمثيل فيها على وضع العبيد ضمن التعامل مع «أشياء» الأحرار والحرائر، من مثل معالجة وضع العبد (الشيء) المبتاع وبه عيب، أو «جواز شراء الرقيق والحيوان والطعام بالأجل»، أو عدم جواز شراء الرقيق والثياب جزافاً (أي بالجملة) أو عدم أحقية العبد بماله إذا بيع لآخر، أو رده بغلّته إذا ظهر فيه عيب. . . إلخ[30]. وهذا

(29) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية 3.

(30) أبو محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني، **الرسالة** ([د. م.]: شركة نشر شمال نيجيريا، 1983).

التشييء للعبيد العاملين، قابله وضع الإماء داخل الأسرة والتعامل الجنسي بما هو أقرب للتشييء بدوره (أولوية السيد في المعاشرة للأمة قبل زوجها من «الرقيق»)، مما يربط العلاقة بالمتعة المفرطة فقط، وبخاصة لدى الطبقة الحاكمة وتفاخر أبنائها بـ«ما ملكت أيمانهم». وقد ساعد على «تشييء» الإماء السوداوات باطراد تلك المنافسة العالية لهن من قبل الجواري «الآسيويات» في مجال المتعة الجنسية، بحيث هبطت صورة السوداء بعد فتح بلاد آسيا من شريكة للحرائر فترة ما قبل الإسلام حيثما صارت أُمّاً لعنترة، بل وأماً لعمر في بعض الروايات، لتصبح من الدرجة الثالثة بعد الحرائر والجواري في بيوتات الأمصار التي ازدادت بهاء بالثروة الجديدة. وسوف يفسر ذلك تعمق آليات الاستبعاد للسود مع استقرار حكم هذه الطبقة في الأمصار الشاسعة بعد ذلك.

د ـ في مستوى ثالث للمعرفة الإسلامية، مستوى التفسير وأعمال المفسرين تتطور صور كثيرة بالنسبة للخمر أو المرأة أو الربا أو الحاكم النموذجي... إلخ، مما ليس موضع بحثنا، ولكن صورة الرقيق «المشيئين» لم تنلها أية معالجة متحررة منذ الطبري في القرن العاشر إلى أحد كبار علماء الأزهر مثل الشيخ عبد الله المشد في القرن العشرين[٣١]؛ فكلاهما عند تفسير آيات سورة النساء مثلاً (٣ و٢٣ و٢٤...) يمنع زواج الحر بالأمة إلا عند الضرورة... أو أن في بيعها طلاقها من زوجها العبد أو أن «المرأة حرام على غير زوجها... إلا أن تكون مملوكة اشتراها مشتر من مولاها... ويبطل بيعها النكاح بينها وبين زوجها... إلخ. ويؤكد المشد أن ذلك ما ذهب إليه الشافعي ومالك وأحمد. ويهمنا هنا ـ حتى ننتهي سريعاً من باب التفسير والفقه في الثقافة العربية اعترافاً بضعف حيلتنا في الساحتين ـ أن نشير إلى جذر الجمود العرقي للصورة وعدم الرغبة في تحريرها في هذا المجال المعرفي الأصيل في الثقافة العربية. يرى المشد مثلاً (عام ١٩٦٢) أن الحكمة في منع زواج «الحر بالأمة لغير ضرورة» هو عدم رق النسل الحادث من هذا الزواج لأن الولد يتبع أمه في الرق والحرية... كما قرره العلماء. العلماء هنا إذن يعالجون «الأصل العرقي» للاسترقاق الذي تؤيده الأم ولا يجتهدون قليلاً في تحريره مع «الأبوة» المحررة أصلاً. وهنا بالضبط معنى تلكؤ الحضارة التي لا تريد أن تتجاوز نفسها بالثقافة الجديدة حتى الآن، ذلك أنها تجاوزت ابن أبي زيد القيرواني نفسه في فتواه: «وتكره التجارة على أرض العدو وإلى بلد السودان»، مما يضطر مفكراً مثل عبد الله الطيب إلى أن يضع حكم القيرواني موضع النظر ويضيف إليه قول آخرين عن بلد السودان: «الكفار منهم»[٣٢]. وواضح هنا كيف فرضت مطل التجارة ما لم تفرضه مطل الحضارة، ولا داعي لمزيد

---

(٣١) عبد الله المشد، **الرق في نظر الإسلام**، دراسات في الإسلام؛ العدد ١٦ ([د.م.]: وزارة الأوقاف، ١٩٩٢).

(٣٢) عبد الله الطيب، «هجرة الحبشة وما وراءها من نبأ،» في: **الجزيرة العربية في عصر الرسول والخلفاء الراشدين**.

في هذا الباب، ونحن نعرف أن الرق (الأسود) لم يحرم قانوناً في عدد من البلدان العربية إلا في الستينيات، بل وأوائل السبعينيات من القرن العشرين في بعض المواقع المعروفة إما بالريعية المفرطة أو البداوة المفرطة أيضاً! وذلك في أقصى المشرق والمغرب من الوطن العربي.

٣ ـ التأريخ الامبراطوري ـ قبول/ استبعاد:

أ ـ التأريخ هو جزء من البنية الأيديولوجية للأمة. ويقول إدوارد سعيد في **الثقافة والإمبريالية** ان لكل شعب روايته. ولا بد أن دراسات «الصورة» مما يدخل في الرواية لا التاريخ نفسه. والتأريخ هو أحد العناصر الأولى في قوة الهيمنة الأيديولوجية للأمة أو الطبقة، سواء كان التأريخ للذات، أو لبناء تاريخ الآخر وصورته لصالح «الذات»، والتأريخ الامبراطوري أكثر من غيره صاغ «أدبه» الامبراطوري من تصورات و«تواريخ» وصياغات للأوضاع الاجتماعية بتيسير من «غياب الآخر» غالباً، وكان للتأريخ العربي باع معلى في هذا المجال. ولننظر للتأريخ لوحدة الأمة العربية أو الإسلامية ـ رغم التفتت الهائل الذي شهدته ـ مما جعل التنوع مقولة معادلة بالمطلق للفتنة والتي لا تعني إلا الكفر. كيف يكون وضع «الأقوام الأخرى» هنا؟ وداخل هذه «الأمة» نفسها؟ لقد صنعت الأيديولوجيا العربية صورة «الصرحاء» و«الهجناء» منذ وقت مبكر ولعدة قرون، كما صنعت صورة الصليبي (الاستبعاد الخارجي) وصورة الأسود (الاستبعاد الداخلي والخارجي معاً).

والتأريخ العربي هو العملية الأيديولوجية الانقلابية التي قام بها الأمويون ومفكروهم عقب «الرسالة السمحة» لترسيم الحدود العروبية على مقاسهم، وحين أرفدوا تاريخ وتراث الأمة بما دبجوه أو دُبج برعايتهم من الأحاديث والسنن ونصوص السيرة وعيون الشعر وأنواع الرواية والتحقيق... إلخ، إنما رفدوا «التاريخ» ببنية أيديولوجية ضيقة ذات قوة كاسحة، جعلت العُشر الصحيح من أحاديث البخاري تذوب بسهولة في تسعة أعشار الآلاف الستة أو أكثر من الأحاديث النبوية المروية عنه. وجعلت «قال العرب»، بل والأعراب مصدر تجميد للعربية نفسها، بقدر ما هي مصدر قوة للصورة المنشأة... ولقد استنطقت هذه الروايات «النبي نفسه» بما لا يمكن أن يمضي مع قوام «الرسالة» المثالي حين رووا عنه مثلاً قوله عن السود: «إن جاعوا سرقوا وإن شبعوا زنوا». والكثير الكثير مما ورد في **مروج الذهب** للمسعودي، أحد أعمدة الرواة العرب، يكشف عن الرغبة في كسب الشرعية المقدسة لصورة غير مشرفة عن السود، مثل حديث الحبشي مع الرسول يسأله إذا قاتل بين يديه: أيدخلني ربي الجنة؟ فلما أجابه الرسول بالإيجاب عاد يتساءل تساؤلاً لافتاً: وأنا منتن الريح أسود اللون؟ (ويأتي الرد بالإيجاب!). ويبدو أن صاحبنا المسعودي مثل الطبري والقلقشندي والنويري من الجديرين بدراسات مفصلة، وهم يرددون مثلاً في عمق التراث العربي

كيف استحى «سام» من النظر لعورة نوح أبيه، بينما ضحك منه «حام»، فإذا الغضبة النبوية موجهة لـ«حام»: سوّد الله وجهك وجعل أبناءك وذريتك عبيداً لأبناء أخيك».

وفي جو استعلاء «الأرومة العربية» في العصر العربي الأول للامبراطورية تبنى في المشرق صورة «الأمة» في الإسلام عربية خالصة، بينما بنية دار الإسلام «النظرية» توحي بغير ذلك. وقد لا نذهب هنا بعيداً مع ألبير ميمي في «أن عنصرية المستعمِر تنشأ بعد خلق صورة للمستعمَر تجعل التطابق معه مستحيلاً، كما تجعل الاستحالة ناتجة عن طبيعة المستعمَر نفسه»، إذ لا بد هنا أن نقدر اختلاف ظرف الاختلاط العربي بالشعوب الأخرى، ولكن قد تفيد هنا قاعدة ميمي في أن المستعمِر لا ينتج عنصرية مذهبية، بل عنصرية عملية، يومية ناتجة من تراكمات السلوك، ثم يبدأ صياغتها من ثلاث نواح: اكتشاف الفروق، وتقويمها، ودفعها إلى حدود المطلق... وعموماً فالسمة التفاضلية بين شعبين ليست من خاصية العنصرية؛ تكاد هذه القاعدة أن تفيد هنا كثيراً من الناحية المنهجية، ذلك أنه من المعروف أن الفترة الأموية قد شهدت ترسيخ العروبية حتى «حدود المطلق» التي يشير إليها ميمي بعد أن كان قد تم التعرف على الحبشي وأصحابه (وغيرهم) قبل توحيد العرب بالرسالة، بل وتم تقويمهم ـ مع غيرهم أيضاً ـ على ما رأينا من قبل.

هنا قامت «الأمة» في دار الإسلام، وكان لا بد من أن تتمحور حول قريش منذ اجتماع السقيفة، لكن التمحور كان من الصعب أن يبقى «عرقياً» خالصاً أو نظرياً (عنصرياً؟)، رغم أن شخوص السقيفة لم يكونوا أكثر من أعضاء «الندوة» السابقين على البعث، ولم يستطع صحابي جليل مثل بلال أن يكون في اجتماع السقيفة، وهو الذي قال عنه عمر إنه ثلث الإسلام (رواه الجاحظ في رسائله)، كما أننا نعرف أنه كان للحبش حي كامل في مكة. ولكن بتركيز الخلافة في قريش تبلور معنى وحدة الأمة، وتكثيف وحدتها تباعاً حول مفهوم الخليفة ظل الله في الأرض (بينما الاستخلاف في القرآن لعناصر الأمة من المؤمنين). إذن فقد لزم ترميز أمير المؤمنين لمعنى الوحدة، والمبالغة في أثر الارتداد والخروج على العقيدة لا كمجرد خلاف مع رجال الدولة الجديدة، وإنما هي «الفتنة» الأشد من الكفر... وكل اختلاف مع الإمام الرمز فتنة. ولأننا أصبحنا أمام نموذج الأمة/الدولة، فإن عناصر المجتمع/الأمة لم تعد في الحسبان، لذلك يشير رضوان السيد إلى أن شرط «الخلافة في قريش» ظل مستحيل التغيير حتى القرن الرابع الهجري تقريباً[٣٣].

---

(٣٣) رضوان السيد، «جدليات العلاقة بين الجماعة والوحدة والشرعية في الفكر السياسي العربي الإسلامي،» ورقة قدّمت إلى: الندوة الإقليمية حول تصور عملي لتحقيق الوحدة العربية، طرابلس، شباط/فبراير ١٩٨٤.

وقد أرسى الأمويون تقاليد بناء الجهاز الأيديولوجي الحامي لمركزية مفهوم الأمة مهما تنوعت عناصرها، رغم أننا لا نعرف عن تحقق «المركزية الفعلية» للخلافة لأكثر من قرن من الزمان. لكن لنذكر أن الجهاز الأيديولوجي الوحدوي حول الأمة ظل هو الفاعل حتى هزه الفاطميون نسبياً بعد أكثر من خمسة قرون وقضى عليه العثمانيون تدريجياً.

ب ـ ليس مصادفة أن يبقى الشعر لردح طويل من الزمن هو صلب ديوان العرب أحد أقوى عناصر البنية الأيديولوجية، لذلك ظل في الفترة الامبراطورية من أقوى أدوات عزل واستبعاد السود، وهم أضعف عناصر الأمة الجديدة. واتسم بتعبيره في هذه الفترة الأولى بالحدة ورفض القبول بهم على نحو ما مهدت له «الرسالة السمحة»، وورَّث الشعر هذه الحدة بالطبع لأشكال التعبير الأخرى تباعاً بعد أن استقرت الصورة الاجتماعية في قلب المجتمع الطبقي نفسه.

وليس أكثر حدة مثلاً من شعر يزيد بن مفرغ من شعراء القرن الأول في هجاء أحد الأمراء:

وتبعت عبد بني علا ... ج وتلك أشراط القيامة

جاءت به حبشية ... سكاء تحسبها نعامة

فالهول يركبه الفتى ... حذر المخازي والسآمة

والعبد يقرع بالعصا ... والحر تكفيه الملامة

أو قول الفرزدق:

وخير الشعر أشرفه رجالاً ... وشر الشعر ما قال العبيد

وفي عصره أيضاً يقول جرير في هجاء بني تغلب:

لا تطلبن خؤولة في تغلب ... فالزنج أكرم منهم أخوالا

وأمثال ذلك كثير عند ذي الرُّمة وأبي سعد المخزومي وغيرهم. وفي شعر الفخر العربي:

نحن خضنا البحار حتى فككنا ... حِمْيَراً من بلية السودا

أو ضجر أحدهم بالأحباش في الجزيرة، فيقول:

أرسلت أسْداً على سود الكلاب ... فقد أضحى شريدهم أفلالا

ويلفت النظر إلى أن «السود» لم يعاملوا في النص الشعري أو غيره بأكثر إنسانية إلا عند وصفهم كمحاربين أو بترويج شعر السود عن الحرب بحكم حاجة الدولة

الجديدة إليهم، كأجناء (الشعر عن عنترة) والحيقطان. ومع ذلك فإن العبيد الجند لم يكونوا يفتقدون عقب المعارك، وعند حصر الخسائر (الجاحظ).. ولم ترتفع درجة الإنسانية مثلاً إلا عند وصف حسناواتهم:

حبشية سألتها عن جنسها فتبسمت عن در ثغر جوهري

فطفقت أسأل عن نعومة ما خفي قالت: فما تبغيه، جنسي أمحري

أو ما نقله الأصمعي: قاتل الله أمة فلان السوداء... ما كان أفصحها وأبلغها، سألتها: كيف كان المطر عندكم؟

قالت: غثنا ما شئنا (الجاحظ في رسائله).

ومع ذلك فليس ثمة أكثر قسوة من تسمية الشعراء السود بـ«الأغربة»[٣٤]، ورفض جمع شعرهم إلا بجهد بعضهم مؤخراً، ومما جمع يتبين كيف قدم أكثر من عشرين «غراباً» شعراً مختلفاً في اللغة والإيقاع، مما يدخل في دراسة «صورة السود» عند «السودان» العرب. أما تفوقهم في وصف الحياة اليومية من المجون والمرح... إلخ، فقد جعل بعض مؤرخي العربية مثل النويري لا يرى في ذلك إلا أن «الطرب عشرة أجزاء، فتسعة منها في السودان وواحد في سائر الناس».

والمقصود بتصويرهم مصدر الطرب والمرح والشعر المكشوف والصعلكة لم يكن ـ كما ذكرنا ـ إشادة بإضافتهم على فنون الحياة العربية قدر تصويرهم في أدنى السلم الاجتماعي غير الجديرين بالرعاية أو التقدير في المجتمع الجديد، وحتى يبرز ذلك استعبادهم، ومن ثم استبعادهم نتيجة «الصورة» التي يستحقونها. وليس أدل على ذلك من دهشة الجاحظ نفسه ـ أو صياغته للدهشة ـ من أن يدخل بعضهم باب البلاغة أو الحكمة ورواية الحديث أو التفاخر مما يختص به العرب وعلى نحو ما صورته رسالة «فخر السودان على البيضان».

ولعل هذه الصورة «الدونية» للسود في ديوان العرب الشعري هي التي تسللت إلى معظم الكتابات العربية بعد ذلك، حتى إذا ما تدهور وضع «العرب» السياسي وكادت الأمة تهدد تماماً بالتفتت، وتصدت لهذه الأزمة الدولة الحمدانية وشاعرها العروبي المتنبي، اندفع هذا الأخير واهباً نفسه لكسب مصر للدولة العربية ولو أدى الأمر إلى نفاق كافور الأخشيدي، ولكن الواقع الانقسامي يفرض نفسه، فلا تنضم مصر للحمدانيين ولا ينجو كافور من استدعاء التراث العربي بكل أعماق الصورة الموروثة في شعر المتنبي عن «العبد كافور»!. وقصة المتنبي الفارس العربي أمام «العبد كافور» جديرة بالتأمل، حيث تحمل إمكانيات القبول التي طرحت لتحقيق وحدة

---

(٣٤) بدوي، الشعراء السود وخصائصهم في الشعر العربي.

الأمة، ثم عملية الاستبعاد التي دار شعرها في الآفاق عن المتنبي مثل غيره.

فالمتنبي يدرك في أول الأمر ضرورة تجاوز قضية اللون التي عزلت المقاتلين والصراع السامي الحامي الذي هدد هذه الوحدة، فيقول في مدح كافور:

إنما الجلد ملبس وابيضاض النفس ... خـيـر مـن ابـيـضـاض الـقـبـاء

ثم يقول:

ومـن قـوم سـام لـو رآك لـنـسـلـه ... فدى ابن أخي نسلي ونفسي وجاليا

لكنه مع الخلاف يرجع إلى جوهر عقيدته الشعرية كما في قوله:

وإنــمــا الــنــاس بــالــمــلــوك ... وما تفلح عرب ملوكها عجم

فــي كــل أرض وطــئــتــهــا أمــم ... تُــرعــى بــعــبــد كــأنــهــا غــنــم

وعندما لا ينعم عليه كافور بما يريد، نراه يصفه بكل النعوت المهينة مثل كويفير، وأبو النتن، وأبو البيضاء (يعني السود)، وعبد السوء، والخنثى والأسود والخنزير والخصي والنوبي والأوكع وإمام الآبقين، وهو هجاء يشمل اللون والاسم والأصل والجسم، وذلك لينتهي إلى القول عن زيارته لمصر:

وكم ذا بمصر من المضحكات ... ولـكـنـه ضـحـك كـالـبـكـا

بـهـا نـبـطـي مـن أهـل الـسـواد ... يـدرس أنـسـاب أهـل الـفـلا

وأســود مــشــفــره نــصــفــه ... يــقــال لــه أنــت بــدر الــدجــى

ولعل فشل المتنبي في كسب كافور وطرح صور القبول بلونه وقبحه، ثم شعره الذي شاع في أنحاء البلدان الإسلامية ممثلاً الاستبعاد المطلق للون والجنس بهذه الصورة في القرن الرابع الهجري هو الذي يمكن أن نربط به محاولات الشاعر الشعبي في صياغته لسيرة عنترة بن شداد، بل وسيف بن ذي يزن في القرون الأخيرة للدولة العربية الإسلامية، إذ يلعب بثنائية القبول والاستبعاد حين يجعل عنترة؛ ذلك المحارب الأسود (غير المقبول) منقذاً لقبيلته (الأمة) لتعترف السيرة ببنوته للأدب العربي عقب المعركة الفاصلة لا عند وفاة الوالد كما تصوّرها الرواية التاريخية، وعندما يقوم سيف بن ذي يزن بمواجهة الأحباش وإنقاذ كتّاب النيل من «عبدة النجوم»، فإنه يوحد مملكته ويولي عليها ابنيه: مضر على مملكة النيل، ودمر على مملكة الشام (تلاقي سام وحام) بعد أن يشبع الشاعر الشعبي «الحبشان» إهانة وتنبؤاً بالاستعباد[٣٥].

ج ـ **تصنيف الأمم**: بعد أن أكد ديوان العرب ـ الشعر ـ موقفه من السود بالتعبير

---

(٣٥) فاروق خورشيد، **أضواء على السيرة الشعبية** (بيروت: منشورات إقرأ، [د.ت.]).

عن الرغبة الجامحة في الإخضاع لأكثر عناصر الأمة ضعفاً وقاعدية، بادئاً بشدة موروثة من «العصر الجاهلي» منتقلاً مع الامبراطورية ـ بين الحدة واللين، أي بين القبول والاستبعاد ـ جاء دور النثر تأريخاً وأدباً ليرسي هيئة «الأمة» المختارة بين غيرها من الأمم التي تطلعوا إليها أو نافسوها في التوسع أو أخضعوها. ولم تعد ثنائية عرب/ عجم وحدها تكفي لهذه المرحلة على النحو الذي صاغته رمزية «العربية» وتفرد اللسان العربي المبين بالمكانة. انتقل التعبير في عصر الامبراطورية إلى منطق توصيف الآخر، والتمييز والمفاضلة أحياناً بين أمم الأعاجم هؤلاء، لكنه عندما اتصل بالسود توقف عند منطق التزيين والتقبيح، والزينة للعرب بالطبع والتقبيح «للآخر» الأسود، وفي وصفه للأمم الأخرى أضفى عليها بعض الصفات التي هي في النهاية أقل مما يتوفر للعرب من العقل والحكمة، أما بالنسبة للسود فقد عاملهم معاملة «الهمل»، «الآخر» المطلق الذي لا يعني شيئاً، بل أدى تعدد محاولات تحررهم وإثارتهم للفتنة إلى رغبة في نفي وجودهم المادي كما جاء في أخبار التخلص منهم في هذه المدينة أو تلك، من رغبة معاوية في تحجيم وجود «الحمر» عامة، إلى قتل الخراساني لهم بالآلاف في الكوفة بعد أن انتصر بهم، إلى عزل الفقه لهم كرقيق في الحد من تزاوجهم بحجة عدم توارث الرق.

لم يمنع ذلك طول الفترة الامبراطورية العربية ـ الإسلامية، من محاولة تأكيد نوع من القبول تحت بند. . . «حتى لو كان عبداً حبشياً»، ففي ظل «حتى» هذه نشأت أدبيات: «فخر السودان على البيضان». . . وقد رأينا في الشعر كيف مالت صورة الآخر إلى مواقع الفرد، شاعر لشاعر، أو سيد لجارية، أو محكوم لحاكم، لكننا في النثر، وعند تأكيد مكانة الأمة، نجد الحكم على «الجماعة الأخرى»، لينتشر تعبير «السودان» وليس الأسود أو السود أو الزنجي فقط، وسترى في الجغرافيا والرحلة العربية (الإثنوغرافيا) مجالاً أوسع في هذا الصدد.

منهجياً، تتطلب هذه الفقرة عرضاً معرفياً لصورة العربي تجاه نفسه أولاً لنرى ما إذا كان مهتماً ببناء صورة مقابلة أو نقيضة أو صورة أخرى تماماً. ومع أنه لا مجال هنا لمثل هذا العرض الذي يتوفر في دراسات أخرى، لكني سأبادر بالقول بأن بنية الصورة المقدمة لوصف الأمم الأخرى كثيراً ما تشير إلى عناصر الرغبة في استكمال صورة العربي نفسه بصفات منسوبة بالتحقير من شأنها لدى الآخرين مثل «الصنعة» مع الطرفة والفلسفة مع الشعوذة والشجاعة مع الوحشية. . . إلخ.

وتكوين الصورة في هذه المرحلة الامبراطورية يتسم بقبول واسع بالآخر، يعبر عنه حضوره الكثيف في الأدبيات العربية وليس الغياب الذي اتسمت به مرحلة «البداوة» الصحراوية الانعزالية، وقد جعل ذلك صورة السود، وإن كانت منفردة بالسلبية في معظم الأحيان، لكنها تستوي مع غيرها في سلب الآخر لصفاته مثل وصف ابن فضلان للروسية بأنهم «أقذر خلق الله». . . أو أنهم «كالحمير الضالة». وقد عبر

أبو حيان التوحيدي عن هذا التطور الفكري في بناء الأيديولوجيا العربية تجاه الآخر بقوله: «إن لكل أمة فضائل ورذائل، ولكل قوم محاسن ومساوىء، ولكل طائفة من الناس في صناعتها وحلها وعقدها كمال وتقصير، وهذا يقضي بأن الخيرات، والفضائل والشرور والنقائص مفاضلة على جميع الخلق منضوضة بين كلهم...».

دعنا إذن نبدأ بتصنيف الأمم عند التوحيدي نفسه الذي أرسى مبكراً قاعدة نسبية الثقافات والحضارات بين الأمم على ما نرى مع حسين فهيم[٣٦]. ففي مؤانسة الليلة السادسة مع الوزير العباسي يصف له الأمم المحيطة بالامبراطورية، فيقول: «الصين أصحاب أثاث وصنعة لا فكر ولا روية، والترك سباع للهراش، والهند أصحاب وهم ومحرقة وشعوذة وحيلة، والزنج بهائم هائمة»... أما العرب، وكما وصفهم ابن المقفع، فهم أعقل الأمم لصحة الفطرة واعتدال البيئة وصواب الفكر وذكاء الفهم. فأي إطار هنا لتشبيه الحضارات والثقافات؟ إلا الصورة المكثفة للحكمة في جانب، والصور المشتتة لها في جانب آخر، وحرمان الزنجي من كل عناصرها في جانب ثالث. وهذه بالضبط هي بنية آداب الامبراطورية وأنويتها المتضخمة، إذ لم نشأ أن نعالج هنا إشكالية العرقية والعنصرية عند العرب، لأننا مع ألبير ميمي نعتقد أنها تكوّن عنصرية براغماتية لا نظرية في الغالب.

ولعل هذه البراغماتية هي التي جعلت الجاحظ يقدم أوفى عرض للجدل بين السود والأجناس الأخرى الملونة، منطلقاً من وضع العرب بين الحمر والسود، ووضع الهنود باعتبارهم سوداً، ويفصل في شرح قول النبي (ﷺ): «بعثت إلى الأحمر والأسود» ليطرح تشكيلاً لـ«الأمة» في عروبتها مقترنة بالأجناس الأخرى، بما ينعكس على تكوينها الحضاري لا العرقي وحده. فـ«الهند أسفر ألواناً من العرب وهم من السودان. والقبط حبش من السودان... ولنا بُعد معرفة بالتفلسف والنظر.. ونحن أثقف الناس، وإن الله تعالى لم يجعلنا سوداً تشويهاً بخلقنا، ولكن البلد فعل ذلك بنا. والحجة في ذلك أن في العرب قبائل سوداً كبني سليم بن منصور... وأنهم ليتخذون المماليك للرعي والسقاء، والمهنة والخدمة من الإشبانيين، ومن الروم نسائهم... فالسواد والبياض، إنما هما من قبل خلقة البلدة وما طبع الله عليه الماء والتربة، ومن قبل قرب الشمس وبعدها وشدة حرها ولينها، وليس ذلك من قبل مسخ ولا عقوبة ولا تشويه ولا تفضيل»[٣٧]. وأعتقد أن نص الجاحظ وقبله نص التوحيدي يقدمان نظرة مبكرة لإنتاج مفهوم نسبية الثقافات وتصنيف الأعراق والحضارات، لم تلق في الثقافة العربية العناية الواجبة، بل وعجزت الإثنوغرافيا العربية ـ إذا استثنينا إبداع البيروني ـ أن تتعامل مع المفهوم بالعقلانية الواجبة. وقد كانت مثل هذه النظرة كفيلة بتعميق عقلانية

(٣٦) فهيم، أدب الرحلات: دراسة تحليلية من منظور اثنوجرافي.

(٣٧) الجاحظ، رسائل الجاحظ.

القبول في بناء صورة الآخر على نحو مختلف عن عقلانية الاستبعاد التي تشيع في الثقافة العربية، تقليدية وشعبية بشكل مفرط وفج. ويبدو أن أحمد أمين كان يأمل ذلك حين صدر كتابه **ضحى الإسلام** بقوله: «إن توليد الأجسام أدى لتوليد العقول والفكر الجديد»، طمعاً منه في أن يؤدي انتشار العرب الفيزيقي إلى اتساع مقابل في أفق تفكيرهم.

نقول ذلك لأن حصر تصنيفات الأمم عند العرب في هذه المرحلة الامبراطورية لم يضيق مساحة الاستبعاد كثيراً رغم الاستعداد للقبول بحكم الواقع الذي فرضته الامبراطورية وجوهر عقيدتها نفسه. وقد رأينا التوحيدي نفسه يرى الصين بلا فكر ولا روية، والزنج بهائم هائمة، بل إن الجاحظ أيضاً حين ينتقل من النظري إلى العملي يفعل فعل التوحيدي، فيقول: «وإذا سمعتموني أذكر العوام، فإني لست أعني الفلاحين، ولست أعني من الأمم مثل... ومثل الزنج وأشباه الزنج، وإنما الأمم المذكورون من جميع الناس أربع، العرب وفارس والهند والروم... والباقون همج وأشباه الهمج». ومثله فعل ابن عبد ربه في **العقد الفريد**، حين أجاب أصحابه المجتمعون في المزيد، أي الأمم أعقل؟ وكان أن قالوا عن أهل فارس أنهم ملكوا كثيراً من الأرض، ووحدوا عظيماً من الملك، وغلبوا على كثير من الخلق، فما استنبطوا شيئاً لعقولهم، ولا ابتدعوا باقي حكم في نفوسهم. وقالوا عن الروم أصحاب صنعة، وعن الصين أصحاب طرفة، وعن الهند أصحاب فلسفة، وقالوا عن السودان: هم شر خلق الله.

ومع ذلك، فإنه لا بد من أن نذكر بعض أشكال الأدب والكتابة التي حاولت أن تحافظ على درجة من القبول بهم مع اتساع رقعة الدولة العربية، وتصاعد نفوذ «الهجناء» داخلها من الآسيويين والأتراك بخاصة، وهو ما سماه أحمد أمين بتزايد الأجسام في المجتمع وأثره الفكري... وفي هذا الإطار صدرت كتابات على نمط «فخر السودان على البيضان» الذي بدأه الجاحظ ويوفر معظمها مادة غنية لدراسة الرغبة في تجاوز الصورة الاستبعادية المطلقة إلى صورة تسليم ببعض القبول مع التحفظ في الذهاب بعيداً إلى حد «الاندماج» أو المساواة. فالبيهقي يكتب **المحاسن والمساوىء** وابن المرزبان يكتب **السودان وفضلهم على البيضان**. وحين يكتب ابن بطلان **خصائص السود** مورداً بعض محاسنهم، يضمن ذلك تعريفاً بالكتاب أنه «رسالة جامعة لفنون نافعة في شراء الرقيق وتقليب العبيد»، ومثله يفعل العلامة الشهير صاحب النفوذ الفقهي الشعبي جلال السيوطي في **نزهة العمر في التفضيل بين البيض والسود والسمر**، ولكنه يضمنه سخرية من ابن مرزبان في ما ألفه في «التفضيل»، فقال مذكراً بتفضيل ابن مرزبان للكلاب على بني آدم، ان من فعل ذلك لم يكثر عليه أن يفضل السودان على البيضان، بل يعلق على كاتب آخر قام بمثل هذا التفضيل أنه عنده كمن عمل مفاخرة بين الذهب والزجاج.

د ـ ويرد في استعلاء مفهوم الأمة هنا قلقها العظيم من «الخروج» أو «التشيع» (ولاحقاً التحزب)، وهذا ما حدث في مواجهة «التمردات» و«الفتن» ضمن أدبيات التكفير والتحقير الذي نال الزنوج منها ما لم ينل مثله «الحمر» أو الروم ممن طالب معاوية وخلفاؤه بترحيلهم من المدن، ولعل الرواية عن قلق الخراساني من زواج هؤلاء السود بالحرائر في الكوفة إلى حد تقتيل أربعة آلاف منهم بعد أن حاربوا معه ونصروه على آخر معاقل الأمويين، ما يفي لاقتران صورة الزنوج بالشر المقيم عند بناة الدولة العباسية. لكن صورة التمردات العديدة التي قام بها الزنج وقد توفرت أعدادهم قافزة من الجزيرة العربية إلى أطراف الامبراطورية الأخرى هي الكفيلة بإلقاء الضوء على صورة الزنجي «مثير الفتنة». والواقع أن ثورات الزنج وتمرداتهم لم تكن ذات طابع عنصري مضاد للعرب بقدر ما كانت ضمن تمردات أخرى كثيرة على المظالم في أنحاء العالم العربي الإسلامي. ومن ثم كان المتوقع أن يكون نفيها اجتماعياً أو سياسياً من قبل الفئات الحاكمة، وليس طافحاً بالعنصرية مثلما أورد عنها المؤرخون. وقد وقع هذا بالفعل بالنسبة لعدد من ثورات الفلاحين المتكررة في منطقة الشام (المبرقع اليماني) أو طبرستان (زيد بن علي)، بل وهاجم الأعراب الكعبة سنة ٢٢٦هـ تمرداً على حكم العباسيين وظلمهم، ومع ذلك تفرد الزنج إلى حد كبير باللعنة. وفي تقديمه لثورة الزنج يفرد محمد عمارة[٣٨] عرضاً للثورات والتمردات التي سبقت ثورة الزنج بقيادة علي بن محمد في البصرة (سنة ٢٢٥ ـ سنة ٢٧٠ هجرية)؛ بعضها قام بها الزنج، والأخرى كانت نوعاً من التمردات الاجتماعية التي تم وصفها بالعلوية أو نسبت إلى الخوارج في عملية تقييم ديني من جانب الهيمنة القائمة. لكن ثورة الزنج في البصرة بين الكادحين الذين يعملون في السبخ (لتنقية الأرض المالحة) وزراعة القصب، وكانوا يشحنون إليها بالآلاف من أنحاء الامبراطورية ليكثفوا حضور الزنج في منطقة الخليج (البحرين وعمان)، حيث الأراضي الزراعية (جنوب السواد) وموانىء التجارة العربية في الخليج والمحيط الهندي، إلى شرقي آسيا (طريق الحرير)؛ كل ذلك جعل التمرد الواسع والمخطط ضربة قاتلة للمصالح في عصر الانتكاسة الكامل للعنصر العربي وبداية وتغلغل ونفوذ، ثم حكم «الأغراب»، وعلى رأسهم الأتراك. ومن هنا كان رد الفعل العصبي من جانب الكتابة العربية، وبخاصة أن المتمردين من «الزنج» كانوا أضعف الحلقات في صورة الآخر عند العربي. هنا يفرد الطبري للحدث أكثر من مائتي صفحة من **تاريخ الرسل والملوك** مما لا يرى محمد عمارة أنه خصص مثله لأي حادث مماثل؛ والطبري إمام بين المؤرخين والمفسرين العرب. وحيث انفرد الطبري بالوصف التفصيلي للفتنة قبل أن تقع عليها مؤامرة الصمت المعتادة من مؤرخي الملوك والرسل، فإن الصفات التي خُص بها علي بن محمد قائد الثورة ظلت هي السائدة عن صورة الزنجي الثائر، مثل رواج صفات «اللعين» و«الفاسق» و«الخبيث» و«القبيح»

---

(٣٨) محمد عمارة، **ثورة الزنج** (بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٠).

ومدعي النبوة والخائن. وبعضها صفات استمرت حتى كتابات العقاد نفسه الذي سمى ثورة الزنج غاشية غابرة، وهي مقابل طبيعي من العقاد لوصف طه حسين لها بأنها ثورة اجتماعية مثل ثورة سبارتاكوس!

ليست مصادفة أن يضع النقد العربي قصيدة ابن الرومي «ثورة الزنج» بين عيون الشعر، مما قد يرجع إلى بلاغتها فعلاً، ولكن عدم الالتفات الواضح لكل ما تحمله من «شرور عنصرية» يلفت النظر بحق، مثلما نبه عبده بجدوى ذلك عندما أورد القصيدة كاملة مع الحرج من معالجة دالاتها، إذ يبدأ ابن الرومي بإخراج الثورة من إطار المسلمين:

أي نوم بعد ما انتهك الزنج	جهاراً محارم الإسلام
أقدم الخائن اللعين عليها	وعلى الله أيما إقدام
وتسمى بغير حق إماماً	لا هدى الله سعيه من إمام

ثم يرى الامبراطورية مزدهرة بالطبع في البصرة بينما يخربها العبيد:

بينما حالها بأحسن حال	إذ رماهم عبيدهم باصطلام
ما تذكرت ما أتى الزنج إلا	أضرم القلب أيما إضرام

ثم هو يستنهض الأمة «السامية»:

كيف لم تعطفوا على أخوات	في حبال العبيد من آل حام
انفروا رأيها الكرام - خفافاً	وثقالاً إلى العبيد الطغام
إن قعدتم عن «اللعين» فأنتم	شركاء اللعين في الآثام

لعل القارىء يستعيد - هنا - بلاغة المتنبي إزاء كافور، ليرى هذا الحضور العالي للصورة المزرية التي ترسمها البلاغة العربية للزنج والسود، بينما لا بد من أن نلحظ هذا الغياب - الذي يعادل الحضور - للتاريخ الاجتماعي لوجودهم أو لتمرداتهم، وهو غياب يصل إلى حد التبرؤ منهم لدى العلويين والخوارج الذين نسبهم البعض إليهم، حتى أنصفهم بعد قرون من الزمان الشريف الرضي - شيعياً - وجعل من الثورة وقائدها إحدى الملاحم التي تنبأ بها الإمام علي بن أبي طالب (محمد عمارة).

من اللافت في تاريخ هذه الفترة - حتى نهاية القرن الثالث الهجري - أن المفهوم العربي للأمة الإسلامية المتمركزة على الذات كان آخذاً في الأفول أمام غزو العناصر الأخرى للمركز (الأتراك بعد الفرس)، وفي جو من مفهوم دار الإسلام الواسعة، حيث لم يتجسد مفهوم الأمة الإسلامية كما تجسدت عروبيته، فبدأ عالم الأفكار وبناء الصور يستمد آلياته من الجغرافيا والإثنوغرافيا بعد العقيدة والشريعة والفقه والتفسير، ولعل

ذلك يدفعنا إلى الرحلة العربية الإسلامية ومساهمتها في بناء صورة بلاد السودان.

هـ ـ **الصورة في أدبيات الرحلة العربية**: نحن هنا أمام ذلك النوع من الأدب الذي أخرج الكتابة من عباءة العقيدة والشريعة وعلومها، كما أخرجها من قصور الحكام شعراً ونثراً، وإن انتهت إلى خدمة «الكلية الامبراطورية» التي أكدتها عدة قرون حول «الأمة» المركزية التي توحدت بالهيمنة الأيديولوجية رغم تفتتها المجتمعي بعد القرن الأول تقريباً. الرحلة هنا خروج بصورة الذات إلى «عالم الآخرين». ويبدو لي أننا سنختلف منذ البداية مع الدكتور حسين فهيم الذي يربطها بفترة الازدهار والفتوح الإسلامية ليصور تعبيرها عن الغلبة السياسية والحضارية... إلخ[٣٩]، بينما تفهم من وقائعه كيف كانت الرحلات الغنية التي تحدث الجميع عنها بدءاً من القرن العاشر والحادي عشر (ابن حوقل والبكري) وإلى الرابع عشر (ابن بطوطة)، وهي فترة لا تحسب للازدهار، بل هي بداية الانكسار العربي؛ هي الفترة التي انتهى فيها الفتح إلى التجارة، وكان للانكسارات أمام الصليبيين والآسيويين تأثيرها بالتأكيد. وهنا تأخذ صورة الآخر دالاتها من حيث هي رغبة في استمرار صورة الذات في قوتها، رغم اختلاف واقع التفوق أو ظروف المفاضلة «الموضوعية». ولعل هذا ما يبرر انسحاب «الديني» من أدب الرحلة، ليغلب «الأرضي» و«المادي» من خلال عالم الآخر المتنوع المليء بفرص التجارة والثروة، وإن بقيت بعض المصداقية للديني في وصف الآخر لتبقى دائماً فرصة التفوق.

ولعل المدخل الذي قدم به ابن حوقل لكتابه **المسالك والممالك والمفاوز والمهالك: وصف الأرض**[٤٠] يعبر عن هذه النقلة، إذ يقول: «هذا كتاب المسالك... وذكر الأقاليم والبلدان على مر الدهر والأزمان، وطبائع أهلها وخواص البلاد في نفسها وذكر جباياتها وخراجها ومستغلاتها وذكر الأنهار الكبار... وما على سواحل البحار من المدن والأمصار... ومسافة بين البلدان، للسفارة والتجار... مع ما ينضاف إلى ذلك من الحكايات والأخبار... والنوادر ـ والآثار». ويضيف أنه ذكر ما يحتاج إلى معرفته من «جوامع ما يشتمل عليه ذلك الإقليم من وجوه الأموال والجبايات والأعشار والخراجات والمسافات في الطرقات وما فيه من المجالب والتجارات إذ ذاك علم يتفرد به الملوك الساسة وأهل المروءات والسادة من جميع الطبقات». ثم يقول إنه خرج من مدينة السلام (بغداد) يوم خرج محمد الحسن بن عبد الله بن حمدان منهزماً عنها إلى ديار ربيعة من أيدي الأتراك، وقد عملوا على القبض عليه... بعد أن استتبت له الأمور... ولقب بناصر الدولة... إلخ.

ولعل ذلك أيضاً هو الذي جعل محققاً لتراث الجغرافيين العرب في القرن التاسع

---

(٣٩) فهيم، أدب الرحلات: دراسة تحليلية من منظور اثنوجرافي.

(٤٠) أبو القاسم محمد بن علي بن حوقل، صورة الأرض (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٧٩).

عشر[٤١] مثل «وليام كولي» (عام ١٨٤١) يجمل صورة الآخر عند العرب بأنهم ملوك يقتتلون، وتجار، ومقتنو الذهب، ويقومون بالحج لكسب المصداقية. وذلك رغم أن الرحلة لم تستهدف الوصول إلى أبعد من دار الإسلام.

وما يعنينا هنا أن الرحلة في هذه الظروف إنما عبّرت كثيراً عن إمكان القبول بالآخر، وهي تخرج بالذات إلى هذا الآخر، وهي بالتأكيد أقل عنصرية وعرقية أو تمحوراً حول الذات من الشعر على النحو الذي سبق عرضه، ومن كثير من فروع النثر الديني والأدبي. وقد دخلت الرحلة في حوار «مع رؤية أخرى» منذ ابن حوقل في محاججته لخريطة بطليموس في معادل جغرافي لجدل الفلاسفة الإسلاميين مع قرنائهم اليونان. أما الرؤية بعين الذات، فلم ينفرد بها العرب تعصباً، وإنما هي تتاح لكل وضع اجتماعي وثقافي مماثل (وصف كولومبس لرحلته)، مما يعطي للصورة في النهاية تاريخيتها بحيث لا تعطل اللاتاريخية العربية إمكان الاستمرار في دراستها.

وقد حظيت بلاد السودان بجزء من اهتمامات الرحلة العربية، وإن كان لا يصل إلى حجم أو قيمة الترحال إلى آسيا مع استمرار الأسلوب والإيقاع واحداً[٤٢]. وتنطلق كتب الرحلة العربية إلى بلاد السودان من قبل حوالى خمسة عشر رحالة وجغرافياً بالسعي أساساً إلى دار الإسلام دون غيرها. ويستعمل ابن حوقل الإشارة إلى ممالك جميع أهل الكفر في جنب ما للإسلام من البحر المحيط في المغرب والمشرق... إلخ، أو يشير ابن بطوطة إلى بلاد الكفار التي لم يزرها - مجاورة لمملكة مالي وفيها «جماعة من هؤلاء السودان الذين يأكلون بني آدم...».

لذا يسارع الرحالة إلى وصف عناية الملك من السودان بأحوال المسلمين البيضان بأن يفرد لهم حياً (ملك مالي عند ابن بطوطة) أو يسمي المسلمون منطقتهم «المدينة» بينما يسكن الملك وأهله منطقة «الغابة»[٤٣] (واعتقد أنها تسمية المسلمين البيضان وليس السودان) (البكري)، أو تشبه المدينة بمكة إذا حسنت هيئتها مثل تادمكة (البكري). والسودان الطيب دائماً هو الذي حج، كما أن من عيون المدينة الفقيه والقاضي. ومع ذلك فإن ابن حوقل وابن بطوطة يشيران إلى مظاهر عدم تلاقح البيضان الموجودين في هذه المناطق مع السودان مثل الهنيهيين لأنهم بيض الألوان

---

(٤١) William Desborough Cooley, *The Negroland of the Arabs Examined and Explained; or, an Inquiry into the Early History and Geography*, 2nd ed. ([London]: Frank Cass, 1966).

(٤٢) Tadeusz Lewicki, *Arabic External Sources for the History of Africa to the South of Sahara*, Polska Akademia Nauk. Komisja Orientallistyczna. Prace; nr. 9 (London: Curzon Press, 1974).

(٤٣) أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز البكري، **المسالك والممالك** (بيروت: الدار العربية للكتاب، ١٩٩٢).

حسان الوجوه (البكري). بهذا المدخل «الإسلامي» لصورة مملكة السودان موضع الرحلة، يبدأ الرحالة في إعداد صورة المملكة على شاكلة المدينة أو السلطنة التي جاء منها سياسياً واقتصادياً، مضافاً إليها صورته المحمولة عن السود أو الزنج. فالملك محاط بالعبيد (وليس الحرس)، كما يحاط بالزوجات (والجواري) ويحضر مجلسه (المشور)، هيئة من القضاة والفقهاء والشعراء والتجار (القصر العربي؟) مضافاً هنا السحرة الذين يؤدون مع الشعراء أعمالاً مثيرة للتفكه (ابن بطوطة).

ثم ينتقل الرحالة إلى وصف «علاقات الإنتاج»، وهي ليست أكثر من علاقات تجارية، إذ لا يرى الرحالة غيرها في الغالب، ولا بد من أن تبرز هنا علاقة التعامل بالرقيق (ابن حوقل ـ ابن بطوطة). أما المسألة الاقتصادية الرئيسية، فهي التعرف على «صاحب المعادن» منهم، وما إذا كان مسلماً، حيث يلزم لكسبه «حمل الملح وحلي الزجاج» (ابن بطوطة)، لأنهم يتسمون «بخفة العقل وتغيظهم للشيء الحقير» (ابن بطوطة)، وإن كان الأحباش عند البكري «لهم حذق ومعرفة يتباينون بها من سائر قبائل السودان، وليس فيهم من زفر السودان شيء»، إلا أنه سرعان ما يذكر أن في أقاصي بلاد الحبشة قوم يمشون على أربع كالدواب (ذكر كولومبس أنه وجد أناساً ذوي ذيول)[٤٤]. ثم تفرد الصفحات الطوال للسودان من أصحاب الذهب والفضة، واستبدال الملح بالذهب من أول سجلماسه وأودغشت على حدود بلاد البربر جنوباً إلى بلاد غانة ومالي، ووصف ابن بطوطة بلداً مثل «مسوفة» أن كلها من العبيد العاملين في قطع الملح (وليسوا حتى رقيقاً مستغلين في العمل). وغانة عند ابن حوقل هي أيسر من على وجه الأرض بما فيها من الأموال المدخرة من التبر المثار على قديم الأيام. كما يصف البكري أنواع الزمرد الذي يرتحل إلى بلاد الهند والمغرب، ويعرف البلد عند نزوله إليها بما فيها من ذهب أو فضة. ويشترك الجميع في ذكر ما يملكه السودان من النحاس والابنوس والعاج والعقيق في قرى صغيرة لا تقوم الحياة فيها في تقدير مراجعنا الثلاثة الرئيسية إلا على العمل أو الاتجار في هذه المعادن. وهذا الأفريقي الغني بكل هذه الثروات لا يثير اهتمام الرحالة بوصف حياته الاجتماعية أو نظام مملكته التي يصفها البعض عرضاً بالعدل والأمان والتقوى (ابن بطوطة)، والتي تمتد على مسيرة شهرين مثل مملكة مالي التي عاش فيها ابن بطوطة أكثر من أربعة أشهر، بل إن ابن بطوطة لا تثيره «تنبكتو»، وهي القلعة الثقافية ومركز الفقه والعلماء في غرب أفريقيا في ذلك الحين ولا تستغرق منه أكثر من سطرين.

أما عندما يجيء الرحالة إلى الخاص في شخصية السودان، فإنه لا يتذكر إلا إباحيتهم الجنسية وعرض النساء الفاضح أو إغراقهم في الخرافة الذي يغرق معهم في ما يشاء منها كرؤيته للطائر الذي ينادي: «قتل الحسين بكربلاء» (ابن حوقل).

---

(٤٤) تودوروف، فتح أمريكا: مسألة الآخر، ص ٣٢٧ ـ ٣٢٨.

ولعل هذه الصورة من إغراق سوق الثقافة العربية بصورة «أصحاب المعادن» من السودان، فضلاً عن تجارتهم اليومية في العبيد، بينما ثياب أهلها من الحسان المصرية أو المقطع المصري؛ لعلَّ هذه الصورة هي التي أشعلت في ذهن الشارع المصري ما وصفه المؤرخون وعلى رأسهم القلقشندي في القرن الرابع عشر عن الأثر الشعبي الواسع النطاق لرحلة المنسّى موسى ـ سلطان مالي ـ إلى القاهرة في طريقه إلى الحج محملاً بآلاف الأرطال من الذهب ومعه آلاف العبيد (كان يرى في القاهرة ممتطياً ظهر جواد يسبقه خمسمائة من العبيد يحمل كل منهم قضيباً من الذهب... إلخ) حتى ليذكر عبد الرحمن زكي استكمالاً لرواية القلقشندي أن سعر الذهب قد هبط في القاهرة أثناء هذه الزيارة[٤٥]. وإن هذا الهرج في القاهرة حول المنسّى لا يمكن فهمه إلا في ضوء وجود جماعة السودان الكبيرة في القاهرة ممن خلفهم الفاطميون الذين استعملوهم أجناداً بعد أن استحضروهم آلافاً من جنوب المملكة في المغرب واتهموا بعد رحيل الفاطميين بإشاعة التشيع في مصر. وتسيطر رحلة المنسّى موسى على تراث التعريف بملوك السودان، وكأنه لم يعرف غيره نبيهم بسبب هذه الرغبة لدى المؤرخ والكاتب العربي في نسج صورة «سودانية» على النمط العربي لا الواقع الأفريقي نفسه، كما لاحظت باحثة سنغالية معاصرة بسخرية ملحوظة[٤٦].

وكان يمكن للحضور المكثف للسودان في مصر أن يكون قاعدة لـ«قبول مختلف»، وبخاصة أن شيئاً مماثلاً يذكر عن وجودهم في جيش صلاح الدين، وفي جيوش سلاطين المغرب بالآلاف إلى حد تبادل الفرق منهم مع أمراء الأندلس، لكن يبدو من ذلك أيضاً أن ارتباط «الاسترقاق» بالعسكر ـ ومآسيهم كبيرة في مجتمعاتنا ـ وليس بمجرد الحياة الاجتماعية التي تتنوع أنماطها، هو الذي أبقى على الصورة السلبية للسودان في المنطقة العربية في هذه الفترة الامبراطورية بطبعها. ومن هنا لم يؤثر ظهور المنسى موسى، ومن قبله أكثر من منسى ممن زاروا المنطقة بهذه المظاهر أو قريباً منها في تغيير الصورة، وبخاصة أن مؤرخي الصورة لم يضعوها للأجيال بشكل مختلف عن صورة السلطان المسلم في هذه العاصمة أو تلك، حيث أتباع السلطان في موكبه (خمسمائة من العبيد) وليسوا مجرد أتباع، ولنتذكر حرس السلطان في بلاده (مالي) الذين وصفهم ابن بطوطة بالعبيد وليس الحرس.

ولقد كان الحكم المملوكي في مصر في تلك الفترة يسمح باستمرار هذا النوع

---

(٤٥) عبد الرحمن زكي، **الإسلام والمسلمون في شرق (و) في غرب أفريقيا**، مجموعة محاضرات ألقيت في معهد الدراسات الإسلامية، ٢ ج (القاهرة: مطبعة يوسف، [١٩٦٥]).

(٤٦) Pendampou, «Les Relations afro-arabes,»

في: **العلاقات العربية ـ الأفريقية**، تحرير إجلال رأفت (القاهرة: جامعة القاهرة، مركز البحوث والدراسات السياسية، ١٩٩٤).

من الثقافة واستمرار توارثه عما قبله قائماً على التقاتل واغتصاب السلطة والنهب مسلحاً بالأغراب من مماليك وعبيد. وهي فترة رحلات ابن بطوطة نفسها في المغرب (القرن الرابع عشر وأوائل الخامس عشر) وفترة اتساع نفوذهم في أعالي الفرات شرقاً حتى النوبة جنوباً، مما جعل سلطان برنو يكتب إلى برقوق السلطان المملوكي في مصر مناشداً «ملك المصر الجليل، أرض الله المباركة.. أم الدنيا.. من أجل الجائحة التي وجدناها وملوكنا... فإن الأعراب الذين يسمون جذاماً وغيرهم قد سبوا أحرارنا من النساء والصبيان... وضعاف الرجال وقرابتنا من المسلمين... ونحن بنو سيف ابن ذي يزن والد قبيلتي العربي القرشي.. وهؤلاء الأعراب سبوا أحرارنا وقرابتنا ويبيعونهم لجلاب مصر والشام وغيرهم ويختدمون ببعضهم... فأزجروا الأعراب المفسدين عن دعرهم... وكلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته...»(٤٧).

هنا سلطان برنو يتوقع مثل منسى مالي أن يرفع الاسترقاق أو ترفع درجة العلاقة «الأخوية» بحكام مصر أو «المركز الإسلامي» الذي ينتسبون إليه، ولكن ظروف ونمط النظم القائمة في القرن الخامس عشر ـ ومثلها مثل نظم الممالك الأفريقية ـ لم تتغير عن سابقتها في القرن الثامن ليتغير الموقف.

ولقد ظلت صورة الرقيق في البلدان العربية الإسلامية تتحرك من صورة «الأشياء» إلى صورة أقنان الأرض، إلى العسكر وقود الحرب، رغم مشاركة عناصر منهم في ملكية التجارة الواسعة أو في جماعات القصور... إلخ، من كافور حتى أغوات المماليك بعده. لكن الصورة تظل موضع استفادة عنصر أو آخر من عناصر النظم القائمة، فبقيت قاعدة «السودان» على حالها، وبخاصة أنه قد كشفت الصورة في المغرب غزوة المراكشيين خلال قرنين آخرين من الزمان وما نتج منها من كتابات أشد وطأة وتجارة في الرقيق أشد قساوة (القرنان ١٦ و١٧).

وقبل أن نورد بعضاً من أرقام تجارة الرق أواخر القرن التاسع عشر إشارة إلى استمرار هذه الأحوال، فإن نظرة هنا إلى جانب من الصورة التي رسمها شخوص الزنج أو السود المثقفون أنفسهم كفيلة بكشف عمق أثر الإنشاء العربي على نحو ما نجدها عند عبد الرحمن السعدي في **تاريخ السودان** (القرن السادس عشر)، وهو مواطن من مملكة السنغاي وابن تنبكتو، أو ما كتبه إبراهيم التنبكتي أحد علماء بلاد السودان بعده بفترة (عام ١٨٠٠). ويقدم عبد الجليل التميمي(٤٨) وثيقة التنبكتي في إطار حديثه عن التداخل بين الأقليات الأفريقية والمجتمع التونسي وقربهم من العائلات

---

(٤٧) إبراهيم علي طرخان، **امبراطورية البرنو الإسلامية**، المكتبة العربية؛ ١٦٦ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥).

(٤٨) عبد الجليل التميمي، **الروابط الثقافية المتبادلة بين تونس وليبيا ووسط وغرب أفريقيا خلال العصر الحديث** (تونس: منشورات المجلة التاريخية المغربية، ١٩٨١).

التجارية... إلخ، ولكني أرى فيها غير ذلك، وهي رسالة غاضبة موجهة من التنبكتي إلى الباي حمودة باشا عام ١٨٠٠ بعنوان: «هتك الستر عما عليه سودان تونس من الكفر»، وذلك أثناء مروره بتونس عائداً من الحج إلى بلاد السودان، يعرب فيها عن غضبه من أهالي السودان في تونس ويشنع بأخلاقهم وسلوكهم وعدم اتباعهم الدين وإخلالهم بالأمن: «إذ بوصولي إلى تونس وجدت فيها فتنة لا يجوز لأحد ممن في قلبه رائحة الإيمان أن يسكت عنها»...، ذلك لأن «شرك العبيد ثابت بين أهل تونس بالعلم القطعي وبالتواتر المفيد للعلم الضروري»، ثم يتابع بذكر ما وجده من عبادتهم لآلهتهم «تركندو ومطمورة»... إلخ، ليقول: «ومتى وقع الاجتماع بين الجان وبين هؤلاء العبيد... هؤلاء البهائم الذين لا يعرفون فرضاً ولا سنة... وإن قال لي قائل لأي شيء تسميهم العبيد وهم معتقون، والمعتق حر، قلت له لأنهم رجعوا إلى أصل الرق الذي هو الكفر غفر الله لنا ولكم... وواجب على كل مفتي أن يفتي بألا يعتق كل أحد عبداً أو خادماً حيث علم أنه يدخل معهم في هذه الفتنة».

٤ ـ ما الذي يلفت النظر هنا، والثقافة العربية تواصل رسم صورة الآخر «السوداني» بهذه الطريقة حتى عن طريق السودانيين، فتأتي سلبية وقت الازدهار العربي (نظرية الامبراطورية الخراجية)، كما تظل سلبية وقت الانهيار العربي (نظرية الموزاييك الشرقية؟)، وهل من سبب لانتقام العربي من السواد بكل هذا الإقصاء فخراً له في النصر وعزاء له في الهزيمة؟ أم ترى أن ثمة ضرورة للخروج من هذه اللاتاريخية العرقية إلى تحليل يرتبط باستمرار النمط الخراجي (الدولة الريعية) التي تعيش على عوائد التجارة البعيدة عن عوائد الأطراف من الرقيق التي تسود تجارته داخلياً في أفريقيا نفسها، فضلاً عن ثروات الذهب والنحاس والعاج والزمرد التي قرأنا عن وفرتها. لا بد من أن نلاحظ هنا أن عناصر الامبراطورية النشطة، وإن تدهورت في الشرق مبكراً، فإن المغاربة واصلوها في القرون ١٥ ـ ١٨ متعاونين من موقع الضعف مع الإسبان المتطلعين إلى بنية الامبراطورية الاستعمارية الجديدة، حتى لقد كان قادة حملات المنصور الذهبي لبلاد السودان (١٥٨٠ ـ ١٥٩٠) من الإسبان[٤٩]! فإذا أضفنا هذه الصورة إلى صورة الطبقة الحاكمة نفسها في معظم البلدان العربية لفترات طويلة (مماليك مجلوبين وتجاراً مغتربين: حالة مصر مثلاً)، فإن ذلك سوف يفرض على السوسيولوجيا العربية دراسة تاريخ الهيرارشية السياسية والاجتماعية في البلدان العربية بكثير من التأني، حيث على قمتها العسكر، وفي قاعدتها ليس فقط الفلاحون البؤساء، بل والرقيق السود التعساء. فهل يدفع ذلك أيضاً لدراسة ظاهرة التهميش المتوالدة بكثافة بين أهلينا على طول التاريخ العربي أو في معظمه إن شئنا مزيداً من الدقة. وهل

---

(٤٩) محمد الغربي، **بداية الحكم المغربي في السودان الغربي**، إشراف نيقولا زيادة (بغداد: دار الرشيد، ١٩٨٢).

هذا التهميش هو الذي استحال معه التوصل إلى صيغ مناسبة للتشكيلة الاجتماعية عند علماء المادية التاريخية أو السوسيولوجيا العربية حتى الآن؟ وهل يمكن استبدال مفهوم التهميش بالاستبعاد القائم في نظر البعض على العرقية أو العنصرية... إلخ؟

لنبق في موضوعنا قليلاً مع فترة تتسم بـ«الانقطاع العربي»، و«الاتصال الغربي»، فترة تحول دراسات «صورة الآخر إلى» الأوروبي: الوافد مدعوماً بعملية انتقام من الذات هذه المرة عند العربي لتؤكد «تفوق الآخر» وتدني الذات. لنبق في عالم الكثافة الزنجية وأثر التهميش في رسم صورة «السود العبيد». ففي متابعة لإحصاءات تجارة الرقيق عبر الصحراء يذكر باحث فرنسي مجتهد[٥٠] أن هذه الإحصاءات تشير إلى وجود ٦٥,٠٠٠ في الجزائر بين عامي ١٧٠٠ و١٨٨٠، مقابل ١٠٠,٠٠٠ في تونس، و٤٠٠,٠٠٠ في ليبيا، و٥١٥,٠٠٠ في المغرب، و٨٠٠,٠٠٠ في مصر. نحن إذن أمام مليون ونصف تقريباً خلال قرنين في الشمال الأفريقي العربي. ويذكرني ذلك بمشروع بحثي لمستشرق معروف هو جون هانويك (إنكليزي) في الثمانينيات تحدث فيه (وليست النصوص تحت يدي حالياً) عن تقدير عشرة ملايين من السود في البلدان العربية حتى وقت قريب، وهي نسبة تصل بين سكان الوطن العربي إلى ١٠ بالمئة في ذلك الوقت من مطلع القرن العشرين (مقاربة نسبة السود في الولايات المتحدة الأمريكية مثلاً). ولن يسعدنا بالطبع القول إن «صورتهم» أو الممارسات العنصرية لدى البيض الأمريكان أسوأ بالتأكيد من صورتهم عند العرب. ولن يفيدنا كثيراً الآن ونحن ننتقل إلى مرحلة محاولة تحرير الصورة في عصر «الدولة الوطنية» أن نشير إلى أثر الثقافة الإمبريالية في التفريق بين الشعوب لتفسير بقاء الصور السلبية.

أ ـ ماذا لو توقفنا عن هذا الجدل ووقفنا قليلاً عند ظرف آخر خاص بانتقال الفضاء العربي ـ والعروبي ـ إلى بلاط الامبراطورية العثمانية؟ لقد تبدلت أمور كثيرة، وأصبحت دار الإسلام هي فقط ذلك الشتات المكون لامبراطورية الاستبداد العثماني وتنظيماته المركزية واللامركزية. فعندما ارتبط الفساد العثماني بالتنكر للإسلام الصحيح مصدر الشرعية، بدأت حركات «الأخوة» تنتشر في أنحاء الامبراطورية، لا لاستعادة «الذات العربية» على نمط المقاومة داخل الدولة العباسية، وإنما للرجوع لصحيح الدين وأمميته. وفي ظل شعور شامل بالتدني والدونية في أنحاء الامبراطورية الطورانية الجديدة مع ذكريات الهجمة التترية غير البعيدة، تنوعت ردود الفعل الدفاعية ومستوياتها في السلوك والتعبير، وبخاصة أن المستبد الجديد لم يكن حامياً لهذا الشتات من التغلغل الأوروبي الزاحف أيضاً مع ذكريات تترية أخرى منذ الحروب الصليبية.

---

(٥٠) Lois Blin, *Les Noirs dans l'Algérie contemporaine politique africaine* (Paris: Karthala, 1988).

سوف نلاحظ على مستوى السلطة موقفاً «امبراطورياً» مشوهاً في أنحاء الامبراطورية الجديدة، يتصل معه «الوضع الراهن» الموروث من عدة قرون والذي لا يسمح فيه وضع اللغة العربية ولا العقيدة في العصر العثماني بأن يخلق تراثاً جديداً (مماليك مصر ودايات المغرب). وفي هذا الإطار يؤسس السعيديون، ثم العلويون، امبراطوريتهم مستقلة عن العثمانيين (الوحدة المغربية) على أساس التوسع في بلاد السودان منذ غزوة منصور الذهبي الفاشلة أواخر القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر، ويتأسس هذا السلوك الامبراطوري نفسه في مصر منذ أواخر القرن الثامن عشر متحققاً على يد محمد علي في القرن التاسع عشر ومرتبطاً بحملات التوسع وجلب الرقيق إلى عاصمة الامبراطورية الجديدة، الأمر الذي جعل أرقامهم تبلغ النسبة العالية بين السكان على نحو ما أشرنا من قبل، وبخاصة في بلدان الشمال الأفريقي العربي.

على المستوى الشعبي، يفتر دور السير والملاحم (عنترة بن شداد وسيف بن ذي يزن مثلاً) في معالجة مشكلة الصورة العربية والآخر الأسود في فترة التدهور السابقة (من القرن الرابع عشر...) لتحل محلها حركات وأدبيات «الأخوة» لتطهير الذات الإسلامية بعد فساد الحال (القرنان ١٨ و١٩...)، وتنتشر حركات «الأخوة» «الجهادية» الوهابية والسنوسية والحركات المهدوية والصوفية على ساحة الوطن العربي والأفريقي معاً، وتنتشر مؤلفات أفريقية قرينة للعربية عن «إحياء السنة وإخماد البدعة» و«وجوب الهجرة على العباد والجهاد وإقامة الإمامة» لعثمان دان فوديو، كما ينتشر نظام الزوايا والخلاوي هنا وهنالك، وتثبت الصلة بين كل هذه الحركات من أقصى شمال القارة إلى غربيها وشرقيها (لاحظ هنا أن اتساع مفهوم التكفير في حركات الأخوة أخضع الكثيرين للاسترقاق في مناطق الكفر اتساقاً مع استمرار عصر الرق). لقد حظي نظام «الأخوة» التيجانية والمريدية والنموذج السنوسي مثلاً بدراسات واسعة من قبل الأنثروبولوجيين الفرنسيين والإنكليز، وشاع من خلال أدبياتهم مفهوم «أفرقة» الإسلام (استبعاد مفروض)، بينما لم تعن دراسات عربية بمنتوج «التوافق» الذي يمكن أن يستنبط بسهولة من حياة هذه الحركات. وسوسيولوجية الطرق الصوفية العربية والأفريقية بعد انتهاء موجة التكفير لديها يمكن أن تقود إلى ملامح «صورة عربية» أخرى للافريقي في التراث العربي. وقد تلقي ضوءاً «أكثر إيجابية» عما زعمناه في هذه الدراسة من صور الاستبعاد في حدود ما أتيح لنا، ذلك أن ميراث «الدولة» في التاريخ العربي الحديث ومنتوجه الثقافي مقروناً بالتغريب الصريح لمفهوم التحديث، جاء أقرب إلى منتج «امبراطوري مشوه» من أن يكون قريباً من موروث «الأخوة»، لظروف كثيرة ليس هنا موضع مناقشتها، لكن عنوانها: مدى نجاح مفهوم الدولة المدنية في التفاعل داخل مشروع الدولة الحديثة. ويمكننا القول ـ بكل الحذر الواجب ـ إنه بضعف تفاعل هذا المفهوم استمرت مفاهيم الاستبعاد الامبراطورية القديمة في صور بعضها قديمة تماماً، والكثير منها متحول بالمنطق نفسه. ويقدم عمر التونسي في **تشحيذ الأذهان**

أوائل القرن التاسع عشر، وعمر طوسون في **المديرية الاستوائية** أواخر القرن، ومؤلفات الامبراطورية المصرية في أفريقيا حتى الأربعينيات من القرن العشرين شاهداً على هذا النمط الامبراطوري المشوه واستمرار صورة الأفريقي «الرق».

إن كُتّاب «الرحلة إلى الغرب» مقابل رحلات المستشرقين إلى الشرق، قد حدثونا عن منظور التقبيح والتزيين في حدود «الرغائب» التي يدفع إليها الانبهار برؤية الآخر الغربي، أو حدود المقارنة المدفوعة بالحاجة إلى «مراجعة الذات»... إلخ[٥١]، والرحلة إلى الغرب لم تصدر ـ مثل تلك الأفريقية الآسيوية ـ عن حاجة لتأكيد صورة الذات عن طريق بناء صورة الآخر، لأنهم هنا أمام أمة مركزية جديدة وقوية هم في نمطها راغبون، ولذا فالآخرون داخل النسيج نفسه أو حوله في بلدان الجنوب مجرد «همَّل» لا اعتبار لهم في حوار «الصور» الجديد من أجل «الترقي» و«التقدم». ولعل كتابات خير الدين باشا التونسي **أقوم المسالك** وأحمد بن أبي الضياف **اتحاف أهل الزمان** تعبر عن هذا التطلع لبناء «صورة ذات» من واقع الغير وليس العكس. وقد عبّر رفاعة رافع الطهطاوي عن هذا الإطار حين عبّر في مطلع **تخليص الإبريز**[٥٢] عن تصويره لمراتب الأمم فقال: «وبهذا الترقي وقياس درجاته وحساب البعد عن الحالة الأصلية والقرب منها، انقسم سائر الخلق إلى عدة مراتب: المرتبة **الأولى**، مرتبة الهُمل المتوحشين، المرتبة **الثانية**، مرتبة البرابرة الخشنين، المرتبة **الثالثة**، مرتبة أهل الأدب والظرافة والتحضر والتمدن والتمصر المتطرفين. مثال المرتبة الأولى هُمل بلاد السودان الذين هم دائماً كالبهائم السارحة لا يعرفون الحلال من الحرام، ولا يقرأون ولا يكتبون، ولا يعرفون شيئاً عن الأمور المسهلة للمعاش، ولا للعماد، وإنما تبعثهم الوجدانية على قضاء شهواتهم كالبهائم.. ومثال المرتبة الثانية عرب البادية.. فإن عندهم نوعاً من الاجتماع الإنساني.. ومعرفة الحلال والحرام والقراءة والكتابة... غير أنهم أيضاً لم تكتمل عندهم درجة الترقي في أمور المعاش والعمران... ومثال المرتبة الثالثة بلاد مصر والشام واليمن والروم والعجم والإفرنج والمغرب وسنار وبلاد أمريكة، وهم أرباب عمران وسياسات. أما البلاد الإفرنجية، فقد بلغت مراتب البراعة في العلوم... والبلاد الإسلامية أهملت العلوم الحكمية بجملتها، فلذلك احتاجت البلاد الغربية في كسب ما لا تعرفه... إلخ. وأعتقد أن هذا النص يغنينا كثيراً عن التعليق حول «ميزان القوى» لأن تواتر هذه النغمة من أدب «الرحلة إلى الغرب» في كثير من أدبيات «عصر الأنوار» العربي إنما هو استمرار للقطيعة المعرفية التي شهدتها

---

(٥١) ناجي نجيب، **الرحلة إلى الغرب والرحلة إلى الشرق: دراسة مقارنة** (بيروت: دار الكلمة، ١٩٨٣).

(٥٢) رفاعة رافع الطهطاوي، «تخليص الإبريز في تلخيص باريز،» في: رفاعة رافع الطهطاوي، **الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي**، دراسة وتحقيق محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣)، ج ٢.

فترة التدهور العثماني مع منتج عصر الامبراطوريات الإسلامية ومعارفها عن الشعوب الأخرى، وحاصر المعرفة الجديدة في الوافد من «العالم الجديد» ونظرياته في التطور التي أكدت عدم «تحرير» العلاقة الاستبعادية القادمة من العالم القديم. هل تكفي هنا عناوين مثل «امبراطورية مصر في أفريقيا» لمحمد صبري (عام ١٩٤٧) أو السيادة المصرية على السودان (فؤاد شكري) لتقديم موروث الصورة حتى بداية الخمسينيات من هذا القرن؟

رابعاً: عصر الاستقلال الوطني: توافق/استبعاد

١ ـ **في الدولة الوطنية:** ارتبطت الثورة الوطنية للاستقلال والتحرر في الوطن العربي بـ«المواجهة» مع «الغرب» و«الاستقواء ببلدان الجنوب»، وفرض ذلك إعادة «بناء الذات العربية»، لكنها لم تفرض «إعادة النظر» في صورة الغرب أو صورة بلدان الجنوب. قد تكون حاولت تحرير نفسها من بعض عناصر الصورة السابقة أو بعض «شوائبها» أو أجرت تحولاً في الصيغة بما يتناسب مع الوضع الجديد (من وصف الأسود بالدونية إلى وصف العربي بالرسالة المثالية)، لكن آثار «المدرسة التطورية» ظلت تفرض منطقها في ثنائية التخلف/اللحاق، من أجل «الترقي والتقدم» بحسب الطهطاوي. قد تكون الذاتية الجديدة التي كشفت عنها الرحلة إلى الغرب قد أدت إلى انسحاب الفرعونية في مصر، كما انسحب معها منطق «الجامعة الإسلامية» أيضاً، بل ومنطق المتوسطية بدرجة أو بأخرى، لكن «الإسلامية» لم تنسحب في أقصى المغرب أو الجزيرة العربية، بينما قادت مدرسة المشرق العروبية القومية حركة الناصرية نحو بناء الذات «الصاعدة» للأمة العربية. فكيف تم بناء الذات العربية الصاعدة، وما هي الصورة التي شاعت تكوينها عن «الآخر الأفريقي» في هذه الفترة التأسيسية للرؤية العصرية على أساس من الرغبة في بناء توافق مع شعوب الجنوب لدعم العلاقة أصلاً مع الشمال؟

أ ـ الوقائع والأدبيات هنا كثيرة، والمراحل متداخلة ومعقدة، فضلاً عن الحاجة الملحة للانتقال من الدراسة التاريخية أو السياسية إلى دراسات مفصلة في الأدب المدون والشعبي، أي أننا لا بد من أن ننتقل من علوم التاريخ والسياسة إلى علم الاجتماع بفروعه الأنثروبولوجية والإثنوغرافية. وللأسف فإن حصار دراسة التنوع داخل الوحدة في البلدان العربية ما زال يحجب الدراسة المعمقة لكثير من الفئات الاجتماعية المهمة، ومنها السود في البلدان العربية، لتظل مثالية الصورة اجتماعياً أو سياسياً حاجبة لدراسات مفصلة عن هذه الفئات داخلياً أو التعرف على واقع الشعوب الأخرى خارجياً، وقد تكون هذه المثالية مثل الدونية من قبل قد أسهمت في العزل لا

الاندماج. هنا تبرز «سلطة الإعلام» الكاسحة مقابل سلطة العقيدة السابقة لتقود البحث كما الشعبيات إلى «متطلبات المرحلة» من صور الآخر، لذلك فمن دون دراسات عملية واسعة ومنهجية صارمة، لن نصل إلا لصور مشوهة قد تعبر عن سلطة الأيديولوجيا المستمدة لا التلقائية حتى على نحو ما كان سائداً في العصور الامبراطورية السابقة بما قدمته أدبيات الحكي والمؤانسة والرحلة... إلخ.

وأول ما يطالعنا في هذا الصدد مع صعود الدولة الوطنية هو إطار «الرسالية» و«الدور» و«الرسالة الحضارية» و«الواجب التحريري»، وهي مقابل بسيط لـ«التبليغ» و«الرسالة الخاتمة» و«إقامة دار الإسلام» بالجهاد. واقتضى ذلك عند بناة الذات العربية الصاعدة بناء صورة للآخر الأفريقي «الفاقد للذاكرة» عن أيام مجده مع العروبة والإسلام الخاضع «التابع» لقوى أخرى حالياً... والمنتظر «دائماً» لصوت العرب من القاهرة وهو «مُفتت مجتمعياً»؛ لم ينشغل بعد ـ مثل العرب ـ بالوحدة الشاملة، أو هو كائن أسطوري ينطلق من ثباته ليتحول «مارداً» محطماً للأغلال على النمط العربي، وقيادته المصرية أو الجزائرية... إلخ.

في عام ١٩٥٤ يصدر كتيب **فلسفة الثورة** عن قائدها في مصر، متحدثاً عن رسالة مصر في نقل الحضارة إلى مجاهل القارة المظلمة وتحريرها من سيطرة خمسة ملايين من البيض.

ويعمق أستاذ تاريخ مصري عرف بدراساته عن الجغرافيين العرب (حسين مؤنس) بناء الصورة التي بادر بها الزعيم، بل يقال إنه أحد الذين شاركوا في صياغة النص، ليصدر عام ١٩٥٥ كتابه الشهير **مصر ورسالتها**[٥٣]، والذي طبع خمس طبعات بعد ذلك حتى عام ١٩٧٥، وينطلق من «أن مصر أم الدنيا ورسالتها هي نشر النور والسلام، لأنها الأم ومنبع النور... وفتحها فتح حضارة لا فتح سياسة... وقد كانت مصر دائماً منبع الحضارة الأفريقية ومصدرها.. فمن اتصل بمصر تحضر وتقدم، ومن لم يتصل بقي في مكانه». الأفريقي هنا كما قبل ذلك يعاني دائماً فراغاً حضارياً قامت مصر فيه كما قام العرب بدفعه إلى ساحة التاريخ (يستعرض مؤنس ذلك تفصيلاً)، وملأت هذا الفراغ بنور المسيحية والإسلام على السواء. ومن قَبِل من الأفارقة ذلك يتم معه التوافق، ومن لم يقبل فقد «استبعد» نفسه من التاريخ وخضع للاستعمار. ومثال الأستاذ المؤرخ هي حالة السودان وحالة روديسيا، حيث بنى المصريون العاصمة السودانية بين أسيوط وملكال، بينما ارتحل الروديسيون إلى غياهب الاستعمار. ليس مصادفة أن يكون جهاز الأزهر هو أهم وسائل الاتصال بهذا العالم من الناحية الثقافية والحضارية، حيث عملية «التحرر» عملية سياسية لا ترتبط كثيراً بالثقافة السياسية السائدة. الصورة هنا مزدوجة بين «القبول» الحضاري لمن قبل الاندماج معنا أساساً،

(٥٣) حسين مؤنس، **مصر ورسالتها**، ط ٨ (القاهرة: مطبوعات الشعب، ١٩٧٦).

والقبول السياسي للتحرر المشترك، والاستبعاد هنا قائم على تركيز قيادة التحرر والتقدم عند «الذات العربية» مصدر النور والحضارة. وفي غياب أنثروبولوجيا عربية محايثة، ناهيك عن إثنوغرافيا، قامت مدرسة التاريخ ذات النفوذ في الثقافة العربية بمصر بخاصة في تلك الفترة بدور استنطاق المخطوطات العربية القديمة ـ جغرافية وتاريخية ـ لتساعد في بناء صورة الفراغ الذي ملأه دائماً النور العربي. ومصادر التعريف في أفريقيا في تلك الفترة وحتى عقدين من الزمان من مثل هذه العناوين: انتشار الإسلام والعروبة في ما يلي الصحراء الكبرى (حسن إبراهيم حسن عام ١٩٥٧)، انتشار الإسلام والثقافة العربية في أفريقيا، ودور العرب في نشر الحضارات في غرب أفريقيا (حسن أحمد محمود عام ١٩٥٧)، ودور العرب في كشف أفريقيا والأصول التاريخية للعلاقات العربية الأفريقية (جمال زكريا قاسم أعوام ١٩٧١ ـ ١٩٧٥)، والمد الإسلامي في أفريقيا (جلال عباس عام ١٩٧٨). نشير هنا إلى قوة مدرسة التاريخ لأنها كانت وراء التعبئة لأفكار انتشرت ميسرة في التعليم والإعلام ممن استبدلوا الواقع بالتاريخ؛ ليبقى نصاً مثل الذي أورده حسن إبراهيم حسن(٥٤) عام ١٩٥٧ عن الشعوب الزنجية التي استقبلت الرسالة. أما عن الثقافة الإسلامية، فإنه يمكننا أن نقول في اطمئنان ان هذه الثقافة كان طابعها عربياً صرفاً، لم تداخله أية تأثيرات أخرى، والسبب واضح هو أن هذه الشعوب الزنجية التي اعتنقت الإسلام وتشربت ثقافته العربية لم تكن لها تقاليد ثقافية مثل تقاليد الإيرانيين والإغريق التي أثرت في الثقافة العربية في بيئات الشرق الأدنى... لكن هنا حُملت الثقافة إلى بلادهم وتقبلوها كما هي، أو يقول: «إن الإسلام جاء بحضارة جديدة أتاحت للشعوب الزنجية طابعاً حضارياً متميزاً لا زال واضحاً حتى اليوم مؤثراً في نظمهم السياسية والاجتماعية، ذلك أن الإسلام حمل الحضارة إلى القبائل المتبربرة... وأتاح للزنجي الأسود الفرصة لأن يصبح مواطناً حراً في عالم حر»(٥٥).

عند أستاذ آخر متخصص في التاريخ الأفريقي ـ جمال زكريا قاسم عام ١٩٧٥ ـ يستمر النص وتستمر معه صورة الفراغ الأفريقي وصورة القبول والاستبعاد، وذلك بعد إشارته إلى مؤتمر أفريقي في أكرا عام ١٩٥٨ لتأسيس كتابة التاريخ الأفريقي!

يقول: «في تقديرنا أن دور العرب في أفريقيا ينبغي أن يحتل مكاناً رئيسياً في التاريخ الأفريقي، وتحدونا لذلك أسباب عديدة من بينها ارتباط مصائر العالم العربي

---

(٥٤) حسن إبراهيم حسن، **انتشار الإسلام والعروبة فيما يلي الصحراء الكبرى شرقي القارة الأفريقية وغربيها** (القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٥٧)، وحسن أحمد محمود، **انتشار الإسلام والثقافة العربية في أفريقيا** (القاهرة: معهد الدراسات العربية، ١٩٥٧).

(٥٥) حسن، المصدر نفسه، ص ٥٩.

بالقارة الأفريقية في عصور مختلفة من التاريخ، وامتزاج الحضارة العربية بالحضارات المتعددة للشعوب الأفريقية، مما جعل العالم العربي وأفريقيا بحكم تاريخها الحافل بالكفاح المشترك أقرب إلى التضامن والتفاهم»[٥٦]. ثم يرصد الباحث صعود الأفارقة وهبوطهم مع صعود العرب وهبوطهم... وسوف يتضح لنا مدى الازدهار الذي اتسم به تاريخ العرب في أفريقيا، وكيف انتقلت المؤثرات العربية إلى الشعوب الأفريقية وما نتج منها من ظهور حضارة عربية أفريقية واضحة المعالم.. بعد أن وجد كثير من الشعوب الأفريقية في الحضارة العربية أساساً لبناء مستقبله السياسي والاجتماعي، وتطبع كثير من هذه الشعوب بالروح والثقافة العربية طوعاً لا قسراً.. والعرب هم الذين أقاموا الممالك الإسلامية المتحضرة في الحبشة، بل وقبل الإسلام أنشأوا أكسيوم (المملكة الاثيوبية ذات الآلاف الثلاثة من الأعوام حضارة). وقد اعترفت إنكلترا في القرن التاسع عشر بالدور الحضاري الذي قامت به مصر في المناطق التي وصلت إليها في أفريقيا. هكذا تتحرك مصر والعرب حضارياً في فراغ حضاري أفريقي، تبريراً لدور جديد، هو دور للتحرر الوطني أساساً.

قد نواصل قليلاً مع شخصيات مثقفة، تجاوزت علم التاريخ التأسيسي إلى صور من الاطلاع العديدة خلال السنوات الطويلة التي قضيناها في جهات متعددة من القارة الأفريقية[٥٧]، فما الذي رآه ذلك الباحث الرحالة بعينه فترة بناء التعاون العربي الأفريقي في السبعينيات؟ يقول: «نتيجة هذا التعدد (في المعتقدات) والذي يربك الفكر، وتلك الزحمة في المراسيم التي تشغل الحياة، عاش الأفريقيون في اضطراب فكري وروحي.. وأصبح من الصعب على الأفريقي أن يركز ولاءه الذهني لأي من هذه المعتقدات، وكان يعيش بذلك في تيه من المقدسات ضالاً لا يجد لروحه ملجأ إذا خلا لنفسه.. وكانت هذه العناصر جميعاً من العوامل التي ساعدت على قبول الأفريقيين للإسلام». وهو خلال ثنايا الكتاب يصف المجتمع الأفريقي المتماهي مع خصائص المجتمع الإسلامي (تعدد الزوجات، إزالة القبلية والعشائرية والصراع على الأرض، لغة عربية، توحيد العقيدة... إلخ).

وكما نرى فالقبول أو التوافق هنا قائم، لكن النفي أو الاستبعاد قائم أيضاً في الموقف من التاريخ المخالف، وهي صورة حسين مؤنس نفسه من قبل (عام ١٩٥٤) عمن اتصل بمصر وتحضر أو من ابتعد فبقي في مكانه!

ب ـ للأسف أن المدرسة السوسيولوجية أو السياسية لم تقدم صورة أخرى

---

(٥٦) جمال زكريا قاسم، **الأصول التاريخية للعلاقات العربية الأفريقية** (القاهرة: جامعة الدول العربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٧٦).

(٥٧) جلال عباس، **المد الإسلامي في أفريقيا** (القاهرة: دار المختار الإسلامي، ١٩٧٨). وجلال عباس من مدرسة الجغرافيا المصرية.

لأفريقيا في واقع الثقافة العربية، ذلك أن السوسيولوجيا لم تخرج من إطار أنثروبولوجية «حوض النيل» أو الجغرافيا البشرية أو الأنثروبولوجيا الطبيعية (محمد عوض ـ محمد الصياد ـ محمد السيد غلاب)، وهي لم تخرج في النهاية من عباءة الأنثروبولوجيا البريطانية (فيزيقية سيلجمان أو وظيفية إيفانز بريتشارد)، أي الأنثروبولوجيا الكولونيالية. والأفريقي في هذه المدرسة يخضع للتقسيم الجنسي (Race) الذي ينقسم طبيعياً أو لغوياً إلى آلاف الوحدات الصغيرة، وحين تجتمع في نمط أنثروبولوجي آخر للمجتمع نجد مجتمع اللادولة (Stateless Society) أو المجتمع المفتت (Segmentary Society)، هكذا الحال في حدود وادي النيل (جنوب السودان ـ منطقة البحيرات). لذلك قامت الصورة الموروثة من هذا التراث على حتمية التفتت الاجتماعي لا الاندماج، وساءت أيديولوجية «القبلية» كوحدة تحليل. واستحال على المدرسة الاجتماعية هنا أن تسهم بالكثير لتتقدم مدرسة العلوم السياسية التي استلهمت «مدرسة التحديث» والمدرسة الوظيفية بدورها. فقدم عبد الملك عودة أنماط السياسة والحكم في أفريقيا كمحاولة لخلق دولة حديثة في أفريقيا على النمط الأوروبي في النهاية، وليست ذات أية استمرارية مع المجتمعات التاريخية الأفريقية. وقد بدا نمط الشخصيات الكاريزمية العربية الصاعدة (عبد الناصر ـ بن بللا) نموذجاً مقبولاً لحل إشكالية تجاوز القطيعة بين الامبراطورية والتحديث، وكذلك «الصورة الأفريقية» السلبية في الكتابات التاريخية، ومن ثم كانت دعاوى الوحدة الشاملة (Pan Movement) في المنطقتين حلاً فوقياً مناسباً من قبل هذه الشخصيات الكاريزمية. وكان على «الصورة الأفريقية» أن تتقبل دعوة الوحدة الشاملة كدعوة تقدمية مهما كانت العناصر الاجتماعية المحلية ـ لدى المدرسة نفسها ـ في موقف المقاومة. القبول هنا بالتوافق بين الصورة الأفريقية والعربية، والنفي أو الاستبعاد قائم تحت مظلة «الصورة الرجعية» للمخالف، الذي هو خارج إطار الصورة المهيمنة، وبينما صورة «الدور» والقيادة ونشر الأنوار هي ذات مرجعية تاريخية (العرب لناصر ـ مملكة غانة لنكروما)، فإن التاريخ السياسي الاجتماعي هنا (اللحاق ـ التغريب ـ التحديث) لا يصبح مصدراً للتأمل في الصعوبات التي تواجهها دعاوى «الوحدة الشاملة». قليلون على المستوى الأفريقي لا العربي تأملوا هذه الوقائع السوسيولوجية الثقافية مثل كابرال ووالتر رودني في مقولات شهيرة عن النفي من التاريخ على يد الاستعمار.

لم تساعد فكرة «النفي من التاريخ» على يد الاستعمار أصحاب «الصورة العربية» عن المجتمع الأفريقي الذي صوره التاريخيون فراغاً ملأته العروبة والإسلام لفترة ليعود بعدها مع التحرير، في عملية توافق من جانبهم لاستعادة وضع الدولة العربية الإسلامية لا دولة التحرر الوطني. هنا فقط تدخل أصحاب الصورة السياسية ليتحفظوا على أفكار سنغور ونيريريا اللذين مدا عملية النفي التاريخي إلى وجود العرب، وتشويه الإسلام للتقاليد الأفريقية قسراً أو اختياراً.

ومع ذلك يبقى أن دراسة قبول واستبعاد شخصية مثل سنغور وفق قبول العرب أو استبعادهم للسياسة الغربية في أفريقيا جديرة بأن تكشف لنا عن ظروف آلية صناعة الصورة السياسية عند العرب لهذا «الآخر» أو ذاك، في فترة تحررهم أو تبعيتهم. ويحضرنا هنا مثال الموقف من الشيخ انتاديوب والتعامل مع نظريته في «الأصول الأفريقية للحضارة الفرعونية». لقد لاقى الإنتاج الفكري لهذا المفكر قبولاً محدوداً في مصر رغم ترسيخه للعلاقات الحضارية بين شعبي مصر وشعوب غرب أفريقيا على النحو الذي ورد في كتابه مهما اختلف عليه، ووضح أن ذلك إنما يرجع للقبول الواسع بـ«سنغور» بسبب نفوذه الفرنكفوني الذي يلقى ترحيباً مستمراً في العواصم العربية إلى درجة منحه درجة الدكتوراه الفخرية في مصر وترجمة بحثه الرئيسي عن «الأفريقانية والعروبة». ولم يشأ أحد من أصحاب المدرسة التاريخية أن ينتبه إلى عملية الفصل التي يقيمها سنغور بين الثقافات الأفريقية والثقافة العربية، بل واعتباره أن الثقافة العربية الإسلامية قطع في التراث الأفريقي، مطالباً بصيغة جديدة تجمع العرب والبربر واليهود والأفارقة في «كلية» جديدة يساعدها على التقدم لقاؤها بالفرنكفونية؛ ثقافة العقل والتقنية والتقدم(٥٨). وفي مرحلة لاحقة من الثمانينيات أقامت له القاهرة والدوائر الفرنكفونية جامعة باسمه في الإسكندرية، بينما أقام السنغاليون جامعة شيخ أنتاديوب في داكار! وفي معركة صحفية أحدث (أيار/مايو ١٩٩٦) ووجهت الكتابة حول نظرية الشيخ أنتاديوب عن الأصول الأفريقية للحضارة الفرعونية بمناسبة مرور عشر سنوات على وفاته، بانزعاج ملحوظ من الدوائر الأكاديمية والصحفية في وقت تتجه الموجة إلى المتوسطية بالأساس. هل يفيد ذلك في درس إنتاج وإعادة إنتاج الصور لاعتبارات تتعلق بالبنية الداخلية لا الخارجية؟

ج - إن المدرسة السوسيولوجية لن تستطيع تقديم مساهمتها الفعلية في تقديم صورة قبول بالأفريقي إلا إذا أسهمت بدراسات إثنوغرافية أو أنثروبولوجية جديدة، ولا تتوفر للأسف مؤسسات أكاديمية للدراسات الأفريقية في الوطن العربي ذات موقف في هذا الصدد باستثناء جهود مؤقتة تمت في الخرطوم لفترة. لكن البحث المكتبي في القاهرة أو الخرطوم أو غيرها لن يصل بسهولة إلى هذه النتيجة بسبب المدارس الوظيفية السائدة.

وقد كان الأمل أن يمتد جهد جيل الأنثروبولوجيين الأوائل مثل محيي الدين صابر الذي أعاد مؤخراً إصدار عمله المبكر عن «مجتمع الأزاندي» بعنوان **التغير الحضاري في مجتمع أفريقي**(٥٩). ففي دراسته الأنثروبولوجية المتميزة تلك، يترك القارىء العربي ليصل بنفسه مثلاً إلى مقولة أن الاندماج الأفريقي العربي يتحقق بالتنمية

---

(٥٨) ليوبولد سنغور، **أسس الأفريقانية أو الزنجية والعروبة** (القاهرة: جامعة القاهرة، ١٩٦٧).

(٥٩) محيي الدين صابر، **التغير الحضاري في مجتمع أفريقي** (بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٨٧).

المشتركة المسؤولة، حيث الدراسة مركزة على مشروع سوداني لتنمية منطقة الأزاندي السودانية عقب الاستقلال، أملاً في حل مشكلة الاندماج الشمالي والجنوبي في السودان والتي ما زالت تقف حجر عثرة في وجه توحده القومي. إن الصورة الموضوعية هي التي يقدمها محيي الدين صابر لمجتمع الأزاندي وفق دراسته الأنثروبولوجية والحياة الفكرية والدينية والاجتماعية لهذا المجتمع الذي يرتبط في الذهن الشعبي بكلمة «نيام نيام» التي تطلق على عالم مجهول وبعيد عن الحضارة، فيتحول عنده إلى عالم من «الأنساق» المتداخلة لمجتمع راغب في التحول والاندماج الإقليمي. وليس مصادفة أن الأزاندي هم عنصر تهدئة ملحوظ في الصراع العربي الزنجي في جمهورية السودان حتى الآن.

لكن تطور محيي الدين صابر الفكري جدير بالدراسة أيضاً كنموذج، إما لدور المثقف في «بناء الصور» عن الآخر أو لمدى تأثير أنماط الهيمنة السائدة في المجتمعات في هذا الدور. لقد ارتبط محيي الدين صابر بعد تجربته مع الأزاندي بتجارب تعليم الكبار في اليونسكو، ثم قيادة وزارة التعليم في السودان (لترسيخ التعليم العربي)، ثم برئاسته للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم. وخلال هذه المسيرة راح يطور مفهوم «التنمية ـ الاندماج ـ الثقافة العربية» كمثلث للتوافق بدل الصراع مع العناصر الأفريقية، أو قل الزنجية، وأدى به ذلك إلى عدة مسالك؛ من تطوير نموذج الأزاندي من داخل المجتمع الأفريقي إلى تطوير صيغة العلاقة العربية ـ الأفريقية في ما يمكن أن نسميه «كلية أفريقية»: «فالواقع العربي اليوم في أفريقيا، بشراً وطبيعة وحضارة، أي وجوداً عضوياً متكاملاً، واقع مؤثر، وإمكانيات تطوير ذلك في خير الأفريقيين والعرب كبير، وقد حرص الاستعمار على أن يفرق بين الأفريقيين والعرب.. وبين الأفريقيين أنفسهم»[٦٠].

والكلية الأفريقية عندي ثقافية اجتماعية بالأساس، تنصهر فيها الثقافة العربية والأفريقية. ولننظر إلى نصوصه عن مكون التراث الأفريقي المكتوب باللغة العربية، وكيف حدثت القطيعة الأفريقية مع التاريخ الأفريقي بنفي اللغة الأفريقية المكتوبة بالحرف العربي أو نفي اللغة العربية نفسها من أفريقيا. ومع تصاعد روح وآليات التعاون العربي الأفريقي ونفوذ أصحاب المال في «دعم مؤسساته الاقتصادية والثقافية على السواء» بدءاً من السبعينيات أو ما سمي بالانتقال من نفوذ الثورة إلى نفوذ الثروة، بدأت نغمة الثقافة العربية الإسلامية تسود هذه «الكلية الأفريقية»، ليستعيد «المؤرخ» دوره أمام السياسي والسوسيولوجي في تفكير محيي الدين صابر نفسه ومثقفي هذا الإطار. والعودة إلى صورة «المؤرخ» هي عودة إلى قضايا نشر اللغة العربية، والتي

(٦٠) محيي الدين صابر، **قضايا نشر اللغة العربية والثقافة العربية الإسلامية في الخارج** (تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ١٩٨١).

تطورت بتصور إنقاذ التعاون العربي سياسياً أو اقتصادياً في ظل النفوذ الخليجي باستراتيجية نشر الثقافة العربية الإسلامية. والمشكلة هي أن مثل هذه النظرة تستفيد من مفهوم «الكلية الأفريقية» السابق عند محيي الدين صابر، لكن على يد المؤرخ وليس السوسيولوجي أو عالم السياسة، أي على يد أصحاب صورة الفراغ الأفريقي.

د ـ إن مؤرخي الصورة المتبادلة بين العرب والأفارقة، أو لدى العرب والأفارقة ـ إن شئنا الدقة ـ سوف يستحضرون دائماً فترتي (١٩٦٠ ـ ١٩٦٥) و(١٩٧٥ ـ ١٩٨٠)، ليقارنوا منتج خمس سنوات متعاقبة خلال عقدين، بمنتج خمسة قرون خلت بين العاشر والخامس عشر تقريباً، وذلك عندما تتم دراسة معمقة ـ نأمل أن تكون هذه الورقة هي إحدى مخططاتها ـ لإشكالية القبول والاستبعاد أو التوافق والاستبعاد في صورة الأفريقي لدى المثقف العربي. وسوف يلفت نظر الباحث أن منهجاً وظيفياً أو ديالكتيكياً وحيداً لن يحل له المشكلة بسهولة. ولأننا نعالج في هذه الفقرة قضية التوافق والاستبعاد، فإن تفسيراً مبسطاً لا يتوفر لمعنى استمرارية إعادة إنتاج عناصر الاستبعاد في معظم المنتج الثقافي لسنوات الستينيات التي شهدت ثورة «التحرر» العالية، بما تفرضه من متطلبات «التوافق»، لظروف سياسية معروفة، إلا أن المساحة هنا لا تسمح بعرض صور التناقض مع هذه المتطلبات في مجال مثل السينما والكتاب المدرسي، بل والصحافة نفسها، مما يصعب تفسيره إلا بديماغوجية الثقافة الإعلامية في هذه الفترة. وبتفسير مبسط آخر يمكن تصور قبول موجه نشر الثقافة العربية الإسلامية في السبعينيات مع صعود التعاون العربي ـ الأفريقي اقتصادياً بالمال النفطي، وثقافياً بالإسلام الخليجي.

ولكن هذا التفسير سيواجه فجوة في آلياته عندما يتابع معنا ما طرحته في الفترة نفسها أعمال عدد من المثقفين العرب من صور مختلفة للثقافة الأفريقية. وقد تسعفنا «المدرسة التطورية» في هذا المجال لأننا لا بد من أن نتوقع نفياً متجدداً للموروث من مرحلة إلى أخرى، كما قد تسعفنا «المدرسة الجدلية» عن «المركب ونقيضه» لفهم دور النفي المتجدد أيضاً لعناصر «الموروث» في الثقافة، كما في المجتمع، رغم عملية إعادة الإنتاج الملحة.

وقد لا تتيح المساحة هنا عرض هذا «الديالكتيك» الذي شهده «الإنشاء العربي» في العقدين الأخيرين، ولكن بعض الإشارات قد تفتح الباب لدراسات موسعة في هذا المجال، وبخاصة أننا لا ندّعي الإحاطة الشاملة بعناصر مقترحنا في هذه الورقة.

ولنبدأ بتقديم اسم غير مألوف في الدراسات الأفريقية حالياً، وإن كان لا يمكن إنكاره في الدراسات الأدبية العربية التراثية، وهو عبده بدوي، والذي يهمنا من أعماله هنا كتاباه **الشعراء السود، وخصائصهم في الشعر العربي** (عام ١٩٧٣) **والسود في الحضارة العربية** (عام ١٩٧٦). وقد استفدت منهما في هذا البحث في مواقع تمت

الإشارة إليها. ولكن يهمنا هنا هذه الرغبة المخلصة في تقديم صورة «حضور السود» في المجتمع العربي القديم والتاريخي بديلاً من التهميش الذي يعانونه في الثقافة العربية. والدراستان نموذج لمعنى القبول بالسود في هذه الثقافة وتفسير بعض أوجه الاستبعاد من موقف دفاعي لا يخفى بحكم أن الكاتب عربي إسلامي بالطبع. إنها رغبة في التوافق، ويؤمل أن يؤدي الكشف إلى التوفيق والحد من درجة الاستبعاد القائمة صورتها بين دفتي الكتابين. وقد ييسر علينا هنا تقديم عبده بدوي نفسه لأعماله، لتكشف لغته أنه أسير الإرادتين، إرادة الكشف التي أسهم فيها بالكثير على مستوى الأدب، وإرادة «التحرير» التي لم يستطع أن يتحرر منها للنهاية حينما يُعذِّر صورة انحطاط السود باعتبارات هي نفسها في النهاية جزء من الصورة العربية موضع البحث.

فمن ناحية يقول بدوي في تقديم كتاب **الشعراء السود**: «صحيح أن كتّاب العربية لم يهتموا عادة بمن يسمون في الشعر العربي «الشعراء المقلين»، لكن الشعراء السود في الغالب قد تحولوا إلى مقلين لا لقحط في نفوسهم، لكن لأن أحداً لم يلتفت إليهم بحب... إن هؤلاء الشعراء السود كانوا لا يحسنون الدبيب إلى القصور، ولا يتقنون التسرب إلى الطبقة العليا في المجتمع، ومن يصل منهم كان لا يستطيع أن يسمى «الشاعر النديم» أو «الشاعر السمير»، فهو إما أن يصبح ضيقاً بقوانين القصور كأبي دلامة... وإما أن يطلب الاستعفاء... كنصيب الأكبر...».

«وقد ساعدهم هذا على أن يكونوا خارجين على المجتمع أو غير منتمين... فإذا انتموا فإن غالب انتمائهم يكون للأنظمة المشاقة والمكابدة للأنظمة القائمة... ويكون انتماؤهم كذلك للكيانات التي تضع «العدل الاجتماعي» في برامجها من قريب أو بعيد كالخوارج والشيعة والأنظمة الثورية...».

لكن بدوي بعد هذا الدفاع يقترب من خصائصهم كشخوص أدبية واجتماعية اقتراباً تسيطر عليه أحياناً الصورة المهيمنة، فهم كانوا من معالم الشعر المكشوف... ذلك لأنهم كانوا لا يدخلون في ما يعلي دوافعهم، ولأن العاطفة الجنسية غذاء نفسي كامل في العهود البدائية وللنفوس البدائية كذلك... لقد توقفت عند ظاهرة «الشعر المغَنَّى»... ولقد هداني لهذا أن السود كانوا من أهم العناصر المغنية والراقصة في عنفوان الحضارة العربية... كانوا يغنون حياتهم ويرقصونها... ويبكون عليها في الوقت نفسه... وقد أدرك هذا الأقدمون حيث قالوا: «إن الزنجي لو وقع من السماء إلى الأرض ما وقع إلا بإيقاع... وحين قالوا الطرب عشرة أجزاء تسعة منها في السودان وواحدة في سائر الناس».

لكن بدوي يظل دفاعياً رغم ذلك: «إنهم لم يحاولوا تدمير اللغة العربية من الداخل كشعراء الزنجية في فرنسا. كما لا نجد محاولة الانسلاخ من المجتمع الجديد ودمغه كما كان الحال عند شعراء الزنجية في فرنسا»... إلخ. والباحث في

سوسيولوجيا الصورة بعد ذلك لا بد من أن يتابع أثر محاضرات سنغور في القاهرة في أواخر الستينيات عن خصائص الأسود الانفعالية والعاطفية والفنية «واللاعقلية» في بعض الكتّاب المصريين، وبخاصة مما ترى أثره واضحاً عند عبده بدوي، وهو لم يكن بعيداً عن دائرة العمل الأفريقي في مصر. أما في كتابه **السود والحضارة العربية**، فيقدم صورة أخرى لمنهجه، حين يدرس دور السود باعتبارهم «الرواد الحقيقيين للشعوبية» وليس الفرس، لأن الشعوبيين ابتداء هم أنصار المساواة الأولى في الإسلام. . . إلخ، لكن هذا التيار الشعوبي كان يمثل تياراً مادياً داخل الإطار الروحي للحضارة الإسلامية. . . يبقى للباحث الجاد بعد ذلك عرضه المنصف لثورة الزنج في البصرة وأبعادها الاجتماعية وصلتها بقضية «العدل الاجتماعي» ـ والقوس لبدوي ـ في المجتمع الإسلامي.

وفي موقع آخر يتقدم مثقف وشاعر سوداني مبدع، هو محمد عبد الحي الذي اختطفه الموت مبكراً، ليقدم قراءة نقدية لبعض الشعر العربي الحديث كتبها في السبعينيات لتنشر في منتصف الثمانينيات في القاهرة، وتكشف كلماته عن «إمكانيات القبول الجديدة» بالثقافة الأفريقية والواقع الأفريقي في الثقافة العربية، كما يكشف عن إشكالية الاستبعاد من خلال كشف عملية «البعد» أو الهروب من الصورة الأفريقية الواقعية إلى صورة مثالية جاهزة، وأحياناً مجرد موروثة لإنجاز اقتراب أو توافق غير حقيقي في هذه الحالة.

في دراسة «أفريقيا في الشعر العربي»(٦١) يعرض لخمسة شعراء من الشام ومصر والسودان، وتقدم ملاحظاته عنهم طبيعة النهوض الجديد عند مثقف مثل عبد الحي حول صورة أفريقيا وحوارها مع الثقافة العربية. فأفريقيا عند الشاعر «الشامي» عبد الباسط الصوفي الذي عاش في غرب أفريقيا عالم بدائي وحشي منطوٍ، يجد فيه الشاعر عالماً لم تخف فيه المعادلات الحضارية الحديثة أشكال السحر والخرافة. وهكذا عبر شعره:

وتقفز الأشياء: لا جذور للسكان

لا أمس. . . لا تاريخ. . . قد تجمد الزمان

والموت والخرافة الشمطاء قوتان

والله والشيطان حول النار يرقصان

أما الشاعر عبده بدوي في رأي محمد عبد الحي، فهو في ديوانه **الأرض العالية**

---

(٦١) محمد عبد الحي، «أفريقيا في الشعر العربي،» **مجلة أفريقيا** (دار المستقبل العربي، القاهرة)، العدد ٢ (١٩٨٨).

الذي هو أوبرا أفريقية يتحدث عن إجلاء قبيلة الكيكويو عن أرضها في كينيا، ومن هنا يعرض موضوعاً سياسياً وعاطفياً وأنثروبولوجياً في الوقت نفسه، إلا أنه رغم تخصص الشاعر في الثقافة الأفريقية، فإنه ما زال يتناولها تناولاً خارجياً وكأنما لم تخرج الأحداث من شخصيتها التاريخية المحض والفكرية الموضوعية... فلجأ إلى نوع من «الإيهام العاطفي» بعلو النبرة والحديث عن الحركة والفرح والغضب بلغة خطابية... واللجوء إلى النماذج الجاهزة للبيئة الأفريقية... وبعد أن يقدم نماذج لـ«الجنة السوداء» عند بدوي يقدم نماذج أخرى لـ«الجنة الثورية السوداء عند عبد الوهاب البياتي»... ثم يكثف التحليل عن نموذج الشاعر السوداني محمد الفيتوري الذي يبدأ من إحساسه بالسواد وبملامحه الزنجية، ومن محاولاته أنه يبدأ هذا الأمر الذي سبب شعوره بالنفي، ثم ينطلق من ذلك ليصنع مملكة نفسية، ليقول في ديوانه الأول **أغاني أفريقيا**:

قلها لا تجبن، لا تجبن قلها في وجه البشرية

أنا زنجي وأبي زنجي الجد وأمي زنجية

أنا أسود... إلخ.

وفي رأي عبد الحي أن أفريقيا الفيتوري هي مجرد أسطورة للانتماء السيكولوجي... بلا تفاصيل حقيقية، وملامحها عنده تأتي من مخزون الصور الجاهزة.

لكن شعر محمد المهدي المجذوب ـ في رأي عبد الحي ـ يكتمل فيه استيعاب اللغة العربية لحيوية الطبيعة الأفريقية الاستوائية، والاتصال بنفس الشاعر اتصالاً قوي الأمشاج، فالشاعر ينظم وكأنه يقتطع الصور من نفسه اقتطاعاً، فاللغة العربية والصور الأفريقية متحدتان هنا اتحاداً كاملاً: شعر عربي كتمام ما يكون الشعر العربي ينبع من الأرض الأفريقية وليس مقحماً عليها. هكذا جاءت قصيدته «أمطار الجنوب» وهو يعيش في «واو» عام ١٩٥٤.

سحاب فوق «الجور» يعلو وينهد

خضم على الآفاق يمضي ويرتد

إذا غار طود قام طود مكانه

وأرعد الآفاق من حوله تعدو

... بوارق كالأوتار مزقها الشد

... وأصبحت، فالغبراء حولي مناسج

ملونة والبرد يتبعه البرد

... لقد كان سراً بين قطر وتربة

بها كيمياء الخلق تبدو ولا تبدو.

إنني هنا لا أعرض لصورة أفريقيا في الشعر الحديث، وإنما أعرض لرؤية المثقف العربي المعاصر (محمد عبد الحي) لصيغة التوحد والقبول بأفريقيا من خلال عمل نقدي صادق، يذكرنا في عرضه لشاعرية المجذوب العربية الأفريقية، بالكلية الأفريقية عند محيي الدين صابر. لذا كان محمد عبد الحي هو نفسه المثقف الذي قدم عملاً جميلاً آخر: **أقنعة القبيلة: قصائد من الشعر الأفريقي المعاصر**[٦٢] يتحدث فيه عن رجوع الشعر الأفريقي إلى الجذور الثقافية للإبداع والتمرد على النموذج الأوروبي الذي شكل جوهر حركة الزنوجة والخروج من الرومانتيكية للمعاصرة، ويرى عبد الحي أن مشاكل هذا الشعر ذات صلة وثيقة بما يعترض الشاعر العربي المعاصر من مشاكل فكرية فنية، وعسى أن يكون في هذه الترجمات خير وإغناء واتساع.

وتقدم رضوى عاشور ـ مع عبد الحي ـ محاولة جادة أخرى في النقد العربي المعاصر في كتابها **التابع ينهض، الرواية في غرب أفريقيا**[٦٣] لتجعل من أشكال الرواية الأفريقية المعاصرة مصدر فهم لجديد القيم الفنية في النقد، أي طرح صورة للأفريقي مجدِّداً عوضاً من الصورة التقليدية له مندمجاً في قيم الثقافة العربية التاريخية أو لاهثاً وراء الشكل الأوروبي المهيمن. وتعرض رضوى عاشور أعمال عدد من الروائيين الأفريقيين من غرب أفريقيا ممهدة لذلك بأن «القضايا التي تطرحها دراسة من هذا النوع ليست بعيدة عن الشواغل اليومية للقارىء العربي، والمشاكل التي يواجهها الكتّاب الأفريقيون، سواء كانت مشاكل سياسية ناجمة عن الواقع الاستعماري ووليدة مرحلة التحرر الوطني، أو مشاكل إبداعية متصلة بموقف الكاتب من تراثه الثقافي والتراث الأدبي الأوروبي الذي أنتج الشكل الروائي، وهي مشاكل تجد نظيراً لها لدى الكتّاب العرب...». بهذه الرغبة في التوحد مع رؤى الثقافة الأفريقية تتناول رضوى عاشور التنوع القائم في عالم الرواية الأفريقية والأحكام الخاطئة أحياناً من حوله أو الدعائية الملتحفة بالإرهاب الثقافي لترويج لون أو كاتب دون آخر أو الإنتاج المريض لبعض الروائيين إرضاء للأبواق الدعائية الغربية. ثم تعرض للرواية في غرب أفريقيا كتعبير مبكر قبل الحرب الأولى وبين الحربين عن التحرر الوطني أو تأكيد الوجود التاريخي لأفريقيا عبر الكتابة عنه واستلهام التراث الشعبي، وهي لا تعبر بالضرورة عن مجرد صور النضال من أجل التحرر الوطني، ولكنها تضطلع بتقديم الصور الأصيلة للواقع الأفريقي... أو التعبير عن احتجاج المثقف الأفريقي على الصيغة التي قدمها الأوروبي

---

(٦٢) محمد عبد الحي، **أقنعة القبيلة** (الخرطوم: وزارة الثقافة والإعلام؛ دار النشر الثقافي، ١٩٧٦).

(٦٣) رضوى عاشور، **التابع ينهض، الرواية في غرب أفريقيا** (بيروت: دار ابن رشد، [د.ت.]).

للتاريخ الأفريقي. وتفرض رضوى عاشور من خلال ذلك إسهامات أتشيبي في علاقته بنقد الواقع وكمارا لايتي وطريقه المسدود مع الزنوجة، وعثمان سمبين في الرواية البروليتارية، وغيرهم لتنتهي إلى أن «كتّاب الرواية في غرب أفريقيا يؤسسون أدباً قومياً يعكس الثقافة الوطنية لشعوب المنطقة التي يمتزج فيها حضور التاريخ باللحظة المعاشة، وهم يستلهمون تراثهم الثقافي الأفريقي، كما يستفيدون من الإنجازات الثقافية الغربية، والنتيجة هي أدب رائد بكل ما يتسم به عادة مثل هذا الأدب من مزايا ونواقص».

وفي مجال تعبيري جديد يفاجئنا عز الدين المدني بعمل إبداعي ضمن إضافاته في المسرح التونسي هو **الزنج وثورة صاحب الحمار**[٦٤]، وهي هنا ليست مجرد استلهام لوقائع تاريخية في مسرح معاصر ضمن مقولة استلهام التراث، ولكن إضافتها في موضوعنا تصدر عن أنها جزء من ثورة المؤلف على الواقع، حيث يقدمه الطاهر قيقة قائلاً: «واخترت أن يكون الشعب صانع الأحداث، ومسير التاريخ بدل أن يكون على هامشه، ولذلك اخترت الحديث عن الثورات الشعبية: «ثورة صاحب الحمار» و«ثورة الزنج» ثم «الحلاج» الذي كان ينشر آراءه ضمن انتفاضات شعبية»... إلخ. إذاً فالمثقف العربي عز الدين المدني يجعل من حضور الزنج في التاريخ العربي حضوراً حقيقياً ملهماً لا مهمشاً، وهم عنده يتراوحون بين «الخارجية» و«الثورة» و«العدل»... حتى «خيبة الثورات» وهزيمتها. من هذا المنطلق يبدأ عز الدين المدني روايته بتقديم «مجلس ثورة الزنج»، ويربط أحاديثهم منذ البداية بعملية صنع الثورة وبآليات ينسج فيها القديم بالحديث، وينثر على ألسنتهم وحواراتهم مع جمهورهم الزنجي ما يرى فيه الارتباط بين الماضي والحاضر، في شاعرية أخاذة تحول «الركح المسرحي» إلى حياة كاملة يندمج فيها مواطن العصر مع زنجي الماضي. ويشاء لهم المؤلف أن يندمجوا مع مشاكل الثورة العربية والأفريقية العصرية من إعادة إنتاج الاستبداد والثورة حتى ينطق أبو زيد الكهل بأنه: لم يبق إلا الأمل، وليرد أبو يزيد الشاب: يا خيبة الثورات، بينما ينهي طفل المسرحية بأن «الثورة بين ضلوعي ستولد من جديد»... ولتظهر لافتة على المسرح تحمل كلمة: يتبع!

هذه المحاولات من الكتابة العربية الجديدة هي التي يمكن أن تطرح على السوسيولوجيا العربية سؤال الثبات والتحول في صورة الأفريقي لدى المثقف العربي، وما هو الراسخ في البنية العربية والثقافة العربية ليجعل عناصر الاستبعاد الجامدة، ما زالت، وتحجب في الأغلب عناصر القبول المتعثرة؟

---

(٦٤) عز الدين المدني، **الزنج وثورة صاحب الحمار**، توطئة الطاهر قيقة (تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٨٣).

خامساً: أية خلاصة... أية متغيرات

حاولنا في هذه الدراسة التخطيطية أن نرى ما إذا كان المثقف العربي - بتنويعاته - قد حاول الخروج عن إطار الهيمنة المألوف ومهمة إعادة إنتاج ما تفرضه ثقافة «رسالية» أو امبراطورية ما على بنيها المثقفين. وقد بدا أن السؤال صعب، وأن نموذج «الشاعر صوت القبيلة» كان قوياً معظم الوقت، حتى والقبيلة تتحول إلى شعب، والشعب إلى أمة... والذين يدرسون الثقافة العربية يعانون كثيراً من «سلطة النص» فيها مهما قدروا للنصوص من هيمنات في الثقافات الأخرى. ويبدو أن اختراق الهيمنة تتوفر له بعض الفرص لاختراق السلطة. ويبدو لي أيضاً أن سلطة النص في هذه الدراسة أقوى من الواقع نفسه، فالأسود أو الزنجي تغيرت «أحواله» كثيراً في المجتمع العربي والإسلامي، واختلط هذا الحال مع أحوال «الموالي» و«المماليك» و«الخصيان» و«الهُمَّل» و«الفلاحين» و«النصارى»، ومع ذلك لم يجتمع حول هؤلاء في النص من سلب واستبعاد قدر ما دار حول الأسود والزنجي والحبشي والعبد... إلخ. وقد يقول قائل إن الثقافة العربية لا تنفرد بهذا الموقف. وهذا صحيح إلى حد كبير ويمكن أن تكشف أصغر قبيلة في أفريقيا من روايتها المكثفة عن صور أكثر سلبية لأقرب جيرانها عما يتكشف في الأدب العربي عن السود. لكن معظم الثقافات كشفت أيضاً عن استجابات ملموسة للتحولات المجتمعية التي تخضع لها. هكذا سجل فرانسيس دنج مثلاً في دراساته الموسعة عن قبيلته «الدينكا» في جنوب السودان الصور التي ترسمها للماساي أو عرب الشمال في السودان، وذلك ضمن عملية نسج توفيقي أو توافقي للعلاقات العربية الأفريقية[٦٥]. كما سجل إدوارد سعيد قدر التسامح الذي وقع مع اتساع الثقافة الليبرالية وقبولها لتعدد الثقافات والتهجين... إلخ، لكن الثقافة العربية تحتفظ بسلطة للنص تفوق كثيراً قوة التحول لو سلمنا جدلاً بحدوثه، تلك السلطة التي تثبت كثير من الدراسات أنها تبادلتها مع نص الثقافة الشعبية، أو قل فرضتها عليها أحياناً في رأي البعض من المتخصصين. وقد قال بعض فلاسفة الجدلية بقوة العتاد الثقافي في مرحلة التمفصل بين المراحل الاجتماعية، ولكن السوسيولوجيا العربية لم تقل لنا عن أية مراحل للتحولات العربية تتمرس التمفصلات بهذا الشكل؟ أم ترى أن المجتمع العربي لم يتمرحل وفق الأنماط العالمية المألوفة؟ إن الموقف في الثقافة العربية يطرح عدداً من الأسئلة لا بد من الإجابة عنها لتخليص هذه الدراسة من لاتاريخيتها:

هل اقتران «النص» عامة بالعقيدية لفترة طويلة في الثقافة العربية - قبل ظهور الآداب الحديثة على الأقل - كان سبباً؟ أم أن ترى اقترانه بالسلطة المركزية هو السبب

---

(٦٥) حلمي شعراوي، **العرب والأفريقيون وجهاً لوجه** (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٨٤).

الأكبر؟ ولماذا لم يقدم المجتمع المدني المتعدد الأطراف في التاريخ العربي تنوعاً في «الصور النصية» بشكل نتوقع من خلاله تنوعاً في النصوص تجاه الأسود أو الزنجي أو غيره؟ ولماذا لم يحدث أن كانت للتجار نصوص غير الأدباء أو القصاصين أو الرحالة؟ هل كان قيام الحضارة العربية على أكتاف التجارة الريعية الجوالة، والعسكرة المغتربة سبباً في أن تشكل النصوص المتوارثة لحمة مجتمع في حاجة إلى قوة معنى الأمة، سنداً واقعياً لمعنى الدولة المركزية التوحيدية؟ وبخاصة أن هذه الدولة نفسها لم تعش في الواقع كثيراً رغم ثبات معناها وقوته عند الجماهير على مر العصور؟ ما الذي جعل مثل هذه الثقافة التوحيدية القوية هي نفسها المحتاجة إلى ثقافة الاستبعاد رغم قبولها بعناصر الوحدة؟ وإلى أي حد يصدق بعض ما رددناه في ثنايا هذه الدراسة من أن العرب الذين لم يتوحدوا طويلاً وانهزموا كثيراً، وجدوا في «السودان» ـ وهم أضعف الهوامش ـ كمّاً من الهُمّل الذين تتصل حولهم صورة المتدني لسهولة حكمهم أو استعمالهم في النمط الريعي العربي المبسط، بدليل عدم صدور مثل هذه الصورة عن الفرس أو الروم، أو عن التتر الغازين، أو الصليبيين النصارى المهاجمين؟ ومعنى ذلك أن صورة الآخر الأفريقي، صاغها الضعف العربي، وليست القوة العربية المهيمنة، مما يخرجها من نمط «الموقف الاستعماري» عند ميمي وإدوارد سعيد، ويبقيها في نمط الإنتاج العربي المتصل. وحتى في فترة التحرر الوطني، فإن «الكلية الأفريقية» ـ العربية، لم يكتب لها البقاء طويلاً إزاء عودة العرب سريعاً إلى الريعية (النفطية ـ الإسلامية) ومواقع الضعف أمام العولمة الحديثة.

يبقى السؤال إذن أبدياً حول عدم استكمال العرب للتحولات المجتمعية، سواء بالنسبة للتطور الرأسمالي، أو بالنسبة لتطوير المجتمع المدني، أو بالنسبة لمركزية أو عائلية السلطة. فإذا كان الأمر كذلك فإنه يصعب طرح تساؤل جزئي ـ ناهيك عن الإجابة ـ عن أسباب عدم تطور صورة الأفريقي في الثقافة العربية.

الفصل الخامس عشر

جدل الأنا والآخر: دراسة في «تخليص الإبريز» للطهطاوي

حسن حنفي(*)

أولاً: مقدمة، الموضوع والمنهج

كانت الحضارة الإسلامية عبر التاريخ في علاقة مستمرة مع الحضارات المجاورة، اليونان والرومان غرباً، وفارس والهند شرقاً، قبل الإسلام وبعده، بل إن إبداعات الحضارة الإسلامية هي نتيجة لهذا التفاعل بين الداخل والخارج، بين الموروث والوافد، بين النقل والعقل، بين علوم العرب وعلوم العجم، بين علوم الغايات وعلوم الوسائل، أو بلغة العصر بين الأنا والآخر[1].

واستمر ذلك في العصر الوسيط أثناء الاتصال الثقافي مع الغرب منذ الحروب الصليبية حين كانت الحضارة الإسلامية في أوجها يقرأ الصليبيون أنفسهم في مرآتها: التخلف في مرآة التقدم، والتعصب في مرآة التسامح، والتوحش في مرآة التحضر والتمدن. وفي الفترة الأولى كان الآخر (اليونان والرومان وفارس والهند) معلماً؛ وكانت الأنا (الحضارة الإسلامية الناشئة) متعلماً. وأما في الفترة الثانية فقد كانت الأنا

(*) أستاذ ورئيس قسم الفلسفة، كلية الآداب ـ جامعة القاهرة.

(1) حسن حنفي، «علم الوسائل وعلم الغايات،» (بحث ألقي في الندوة الثانية للعلاقات الثقافية المصرية المغربية، القاهرة، كانون الأول/ديسمبر 1989).

(الحضارة الإسلامية في عصرها الذهبي) معلِّماً، وكان الآخر (الغرب في العصر الوسيط) متعلِّماً. ثم جاءت العصور الحديثة بفترة ثالثة أصبحت الأنا فيها متعلِّما، والآخر معلِّماً كما كان الحال في الفترة الأولى.

في هذه الفترة الثالثة من الجدل الحضاري بين الأنا والآخر، كثرت الرحلات إلى الغرب، وتعددت التآليف في هذا العالم الجديد: في أدب الرحلات، وفي القصص والروايات، وفي القصائد والأشعار، وفي كتب التاريخ[٢]. ومن هذه التآليف **تخليص الإبريز في تلخيص باريز** لرفاعة رافع الطهطاوي (١٨٠١ ـ ١٨٧٣)، وهو بحث في الآخر، أي في الجبهة الثانية في الفكر العربي المعاصر؛ علماً أن الطهطاوي قد كتب في الجبهة الأولى (الأنا) كتابه **مناهج الألباب**، كما كتب في الجبهة الثالثة (الواقع المباشر) كتابه **المرشد الأمين**. وتتدرج باقي أعمال الطهطاوي: **تاريخ مصر والعرب قبل الإسلام وسيرة ساكن الحجاز** في (الأنا)، والترجمات عن التراث الغربي في الآخر (الجبهة الثانية)، ومقالات **الوقائع المصرية** في الجبهة الثالثة[٣].

والعنوان **تخليص الإبريز في تلخيص باريز** يقوم على سَجْع تقليدي. وعشقاً للسَّجْع أصبح للعنوان مرادف آخر **الديوان النفيس بإيوان باريس** وفيه كلمتان معربتان عن الفارسية حتى تتقبلهما الثقافة وكأنهما من تراث الأنا[٤]. وكان عصر الترجمة كله

---

(٢) نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر، ودون ترتيب للنوع أو التاريخ: علي مبارك، **علم الدّين**، ٤ ج (القاهرة: مطبعة جريدة المحروسة، ١٨٨٢)؛ أحمد فارس الشدياق: **الساق على الساق في ما هو الفارياق أو أيام وشهور وأعوام في عجم العرب والأعجام** (باريس: بنجامين دوبارت، ١٨٥٥)؛ **كشف المخبا عن كنوز أوروبا** (تونس، ١٨٦٦)، **والواسطة في معرفة أحوال مالطة. وكشف المخبا عن فنون أوروبا** (قسطنطينية: مطبعة الجوائب، ١٨٨١)؛ سليم بطرس البستاني، **النزهة الشهرية في الرحلة السليمية** (بيروت، ١٨٥٦)؛ فرنسيس مراش الحلبي، **رحلة إلى باريس** (بيروت، ١٨٦٧)؛ محمد بيرم الخامس التونسي، **كتاب صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار والأقطار**، ٥ ج (القاهرة: المطبعة الإعلامية، ١٨٨٤)؛ حسن توفيق المصري، **رسائل البشري في السياحة بألمانيا وسويسرا** (القاهرة، ١٨٩١)؛ أمين فكري المصري، **إرشاد الألبا إلى محاسن أوروبا** (القاهرة، ١٨٩٢)، ومحمد المويلحي، **حديث عيسى بن هشام أو فترة من الزمن**، تعليق علي أدهم، المكتبة العربية؛ ٨، ط ٤ (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٤).

وما زالت الأدبيات تتوالى في الموضوع في كل عصر، مثل **قنديل أم هاشم** ليحيى حقّي **وموسم الهجرة إلى الشمال** للطيب صالح **وعصفور من الشرق** لتوفيق الحكيم **وظلام من الغرب** للشيخ محمد الغزالي **وحياة الفكر في العالم الجديد** لزكي نجيب محمود. انظر رسالة: أنور لوقا، **رحّالة وكتاب في فرنسا في القرن التاسع عشر** (باريس، ١٩٥٧) (بالفرنسية).

(٣) حسن حنفي، **موقفنا الحضاري في دراسات فلسفية** (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٧)، ص ٩ ـ ٥٠.

(٤) واستمرت ترجمات الطهطاوي الأخرى على المنوال نفسه، مثل ترجمة **خرافات** لافونتين بعنوان **العيون اليواقظ في الأمثال والمواعظ**.

في القرن قد اتبع هذه السُنّة حفاظاً على الاتصال مع التأليف القديم من حيث المقدمات والخواتيم والحمدلات والبسملات والصلوات[٥].

ويتضمن **تخليص الإبريز** ست مقالات وخاتمة؛ أطولها الثالثة «في وصف باريس وحضارتها»، وهو موضوع الكتاب الرئيسي، وتشمل أكثر من نصف الكتاب؛ وأصغرها الثانية «في السفر من مرسيليا إلى باريس»؛ ثم الأولى «في السفر بحراً إلى مرسيليا». ثم تتساوى تقريباً المقالات الرابعة «في أحوال البعثة المصرية بباريس»، والخامسة «في ثورة ١٨٣٠ بباريس»، والسادسة «في علوم الفرنسيين ومعارفهم». وأما الفصول داخل كل مقالة فصغيرة نسبياً، وقد يصل الواحد منها إلى صفحة واحدة[٦]، وفيها بعض التكرار؛ فالمقالة السادسة عود إلى الباب الثاني من المقدمة في ذكر العلوم والفنون[٧].

ويظهر جدل الأنا والآخر في قسمة الكتاب السداسية، إذ يشمل الأنا المقالة الرابعة كلها ونصف المقالة الأولى وفي «السفر من القاهرة إلى الإسكندرية» وفي «ذكر مدينة الإسكندرية وتاريخها»، وفي الخاتمة «في الرجوع إلى مصر»، وفي الباب الرابع من المقدمة «في ذكر رؤساء البعثة في باريس»[٨].

الغاية إذن ليست وصف الآخر بل قراءة الأنا في مرآة الآخر. فليست الغاية قراءة باريس في ذاتها، بل قراءة مصر في مرآة أوروبا؛ وليست الغاية الذهاب إلى باريس بل العودة إلى مصر؛ وليست الغاية التعلم بل الإفادة بالعلم[٩]؛ فالذهاب إلى باريس هو تطبيق لفرمان «إحياء القلوب» العثماني للحث على التعلم[١٠].

---

(٥) وذلك مثل **مطالع شموس السِيَر في وقائع كارلوس الثاني عشر** (تاريخ شارل العاشر لفولتير)، **وبرهان البيان في استكمال واختلال أهل الزمان** (اعتبارات في أسباب عظمة الرومان وانهيارهم لمونتسكيو)، **والروض الأزهر في تاريخ بطرس الأكبر** (تاريخ الامبراطورية الروسية في عصر بطرس الأكبر لمونتسكيو كذلك).

(٦) رفاعة رافع الطهطاوي، «تخليص الإبريز في تلخيص باريز،» في: رفاعة رافع الطهطاوي، **الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي**، دراسة وتحقيق محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣)، ج ٢، المقالة الأولى، الفصل ١، ص ٣٩، بالرغم من عيوب الطبعة وعدم توافر شروط النشر العلمي المتحقق في طبعة القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، والتي حققها محمود فهمي حجازي.

(٧) المصدر نفسه، ص ٢٢٧ - ٢٤٩ و٢١ - ٢٧.

(٨) عنوان المقالة الرابعة طويل ودال وهو «فيما كنا عليه من الاجتهاد والاشتغال بالفنون المطلوبة لتحصيل غرض ولي النعم وفي تدبير الزمن في القراءة والكتابة وغيرهما، وفي المصاريف الواسعة الخارجة من طرف صاحب السعادة، وفي عدة مراسلات بيني وبين بعض خواص الإفرنج تتعلق بالتعلّم، وفي ذكر ما قرأته من الفنون والكتب بمدينة باريس. ومن هذه المقالة تفهم أن تعلّم الفنون ليس سهلاً، وأنه لا بد لطالب المعارف من اقتحام الأخطار لبلوغ الأوطار في تلك الأقطار» (المصدر نفسه، ص ١٧٣).

(٩) ولنذكر هنا «رجوع العبد الفقير إلى مصر ليتم غرض هذه الرحلة» (المصدر نفسه، ص ٢٥٢).

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٨٢.

وإذا كان ابن خلدون في **المقدمة** في وصف الأنا (الحضارة العربية الإسلامية) نشأة وتطوراً واكتمالاً وانهياراً، فإن الطهطاوي قد وصف الآخر (الحضارة الأوروبية) في مرحلة كماله ونضجه، بعد الثورة الفرنسية الأولى وأثناء الثورة الثانية عام ١٨٣٠. وإذا كان ابن خلدون قد قسم **المقدمة** إلى ستة أقسام كذلك: **الأول** في العمران البشري، **والثاني** في العمران اليدوي، **والثالث** في الدول العامة، **والرابع** في البلدان والأمصار، **والخامس** في المعاش، **والسادس** في العلوم وأصنافها؛ فإن المقالة السادسة من **التخليص** عند الطهطاوي «في علوم الفرنسيين ومعارفهم» تعادل الباب السادس عند ابن خلدون «في العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه وما يعرض في ذلك كله من الأحوال». وقد كان ابن خلدون حاضراً في الطهطاوي في البداية بالجغرافيا في وصف البلاد الإفرنجية ونسبتها إلى غيرها من البلاد ومزية فرنسا على غيرها(١١).

ورؤية الأنا في مرآة الآخر ورؤية الآخر في مرآة الأنا ليستا خروجاً على الموضوعية أو تحيزاً أو هوى؛ فالحق مقياس للحكم، وكذلك الاستحسان العقلي(١٢). ويعني الحق الرؤية الموضوعية المزدوجة للصورتين المتبادلتين بين الأنا والآخر، ويعني الاستحسان العقلي التحسين والتقبيح العقليين المرتبطين بالفطرة الإنسانية واطراد التجارب البشرية. ويكون الوصف بصرف النظر عن الاتفاق والاختلاف مع الموصوف(١٣). ولذلك يرفض الطهطاوي مبالغات المؤرخين كما رفض ابن خلدون من قبل أخطاء رواياتهم(١٤). ومع ذلك تظل الأحكام تقريبية بمعنى أنها خاضعة للمراجعة من ناظرين آخرين طبقاً لقوة الملاحظة وشمول المادة(١٥). وقد اعتمد الطهطاوي على الملاحظة المباشرة والتجربة الحية والمشاهدة الشخصية، بالإضافة إلى بعض المصادر المكتوبة من التراث القديم أو التراث الغربي أو من شيوخه المعاصرين له(١٦).

---

(١١) المصدر نفسه، ص ٦٣ ـ ١، المقدمة، ص ٢٥ ـ ٣٣ (المكتبة التجارية الكبرى). المقالة الثالثة، الفصل ١، في تخطيط باريز من جهة وضعها الجغرافي وطبيعة أرضها ومزاج إقليمها وقطرها.

(١٢) «قد أشهدت الله سبحانه وتعالى على أن لا أحيد في جميع ما أقوله عن طريق الحق، وأن أفشي ما سمح به خاطري من الحكم على استحسان بعض أمور هذه البلاد وعوائدها على حسب ما يقتضيه الحال» (المصدر نفسه، ص ١١).

(١٣) «ولذلك نسبت في غالب الأوقات الأشياء التي هي محل للنظر أو للاختلاف مشيراً إلى أن قصدي مجرد حكايتها» (المصدر نفسه).

(١٤) «ولعل هذا من مبالغات المؤرخين كما بالغوا في غيرها من البلاد كمدينة بغداد ومن عجائب ما فيها من خزانة الكتب التي حرقها عمرو بن العاص» (المصدر نفسه، ص ٤٣، المقدمة، ص ٩ ـ ٣٥).

(١٥) «وإن كان جميع هذا لا يوفي بحق هذه المدينة بل هو تقريبي بالنظر لما اشتملت عليه» (المصدر نفسه، ص ٦).

(١٦) من التراث القديم **منتهى العقول** للسيوطي (ص ٢٥٥)، و**تقويم البلدان** لأبي الفداء (ص ٤)، =

ثانياً: الأنا إطار جغرافي للآخر

وبالرغم من أن تخليص الإبريز وصف للآخر إلا أن الأنا هي الإطار الجغرافي لهذا الوصف. فلا توجد جغرافيا لباريس في ذاتها، بل بالمقارنة مع جغرافية الإسكندرية أو القاهرة التي يطلق عليها الطهطاوي اسم مصر(١٧). يبدأ الإطار الجغرافي من الكل وينتقل إلى الجزء، من أوروبا والدولة العثمانية حتى المياه والنبات. فوصف بلاد الإفرنج يتم بالإحالة على الدولة العثمانية، لا لأن الدولة العثمانية داخلة جغرافياً في أوروبا فحسب، بل أيضاً لأنه لا يمكن فهم أوروبا (أي الآخر) إلا بالإحالة على الموقع الجغرافي للدولة العلية (أي الأنا). كما أن أوروبا ليست كلها من الفرنجة، بل فيها عدد من المسلمين كذلك. أوروبا الإسلامية جزء من الدولة العثمانية في مقابل أوروبا اللاإسلامية أي «افرنجستان»(١٨). ويتم التقسيم الجغرافي طبقاً للدين (وهو إحدى إحالات الأنا) لا طبقاً للأجناس أو الأقوام أو اللغات أو المناطق (وهي إحالات الآخر). فآسيا بلاد الإسلام وسائر الأديان والأنبياء والمرسلين والكتب السماوية والأماكن والأرض المباركة والمساجد والرسول والصحابة والأئمة الأربعة؛ والعرب أفضل القبائل فيها وأفصح اللسان، وأفضلها بنو هاشم ملح الأرض؛ ومع أن الإسلام وُلد وانتشر فيها إلا أن هناك جزءاً منها باق على الكفر (كبلاد الصين وبعض بلاد الهند) أو ضال (مثل روافض العجم)؛ وبلاد أفريقيا بها أعظم البلاد (مصر)، والأولياء وفيها الصالحون والعلماء، ومن خلالها يمتد الإسلام عند كفار السودان. وأما أمريكا فهي بلاد الكفر بعد أن تم استعمارها ثم تنصيرها؛ لقد كانت عامرة في الأصل بهُمَّل عبدة الأصنام ثم تغلب عليها الإفرنج لما قويت شوكتهم في الفنون الحربية، وهاجروا إليها(١٩). فالإسلام والنصرانية مقياسان للتحديد الجغرافي ولمراتب الفضل: آسيا أولاً، وأفريقيا ثانياً، وأوروبا ثالثاً، وأمريكا رابعاً.

وتحال مرسيليا على مدينة الإسكندرية القريبة الميل في وضعها إلى حالة بلاد

= وكشف الظنون لحاجي خليفة (ص ٨٤)، وغريب الإيضاح في غريب المقامات الحريرية للخوارزمي (ص ٢٧)، ومروج الذهب للمسعودي (ص ١٢٢). ومن التراث الغربي تاريخ الدول لابن الكرديوس (ص ٢٣٦)، ترجمة رسائل للبارون دي ساسي (ص ٨٣ ـ ٨٤)، ترجمة قلائد المفاخر (ص ١١٤)، وعدة كتب عربية وفرنساوية أخرى عن ثغر الإسكندرية (ص ٤١)، ترجمة العوائد والأخلاق عن نظافة الأوروبيين (ص ٤٦). وأما شيوخه فالإشارة مستمرة إلى حسن العطار (ص ١٠، ٥٦، ٨٢). وهناك فصل خاص (المقالة الرابعة، الفصل الخامس) «في ذكر ما قرأته من الكتب في مدينة باريز» (ص ١٨٩ ـ ١٩٣)، يبين فيها المصادر التي قرأها ومن ضمنها الرسائل الفارسية لمونتسكيو التي يفرق فيها بين آداب الفرنج والعجم وهما أشبه بميزان بين الآداب الغربية والشرقية (ص ١٩٢ ـ ١٩٣).

(١٧) المصدر نفسه، ص ٣٩.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٢٩ ـ ٣٠.

الإفرنج، قياساً للمجهول على المعلوم، وللغائب على الشاهد، ثم يتم الحكم على الإسكندرية بأنها قطعة من أوروبا، وهو مطلب إسماعيل لكل مصر. كما يمكن الاستدلال على وجود أوروبا من وجود الأوروبيين في الإسكندرية وحديثهم بالإيطالية[٢٠]. ويتم تحديد التوقيت في باريس بالإحالة على توقيت القاهرة لمعرفة فروق التوقيت، وكذلك بالإحالة على تونس وأصفهان وحلب ومكة ومراكش والأندلس تأكيداً لوحدة الأمة. ويتم التعرف على برد باريس قياساً على حر القاهرة. والمظلات في فرنسا تسمى الشمسيات في مصر؛ فمصر سليمة من مكاره برد باريس وخالية من الأمور التي يُحتاج إليها في وقت الحر[٢١].

ويرى الطهطاوي العمران في مصر أم الدنيا في مرآة العمران الأوروبي في ما يتعلق بجغرافية المدن. فرش الشوارع في باريس تكون مصر أولى به لحرها؛ والمجاري تحت الأرض في باريس خير من الصهاريج التي تحملها الجمال في مصر؛ والميادين الفسيحة النظيفة في باريس تعكس صورة ميادين القاهرة المتسخة. وأحياناً تكون الصورة واحدة: فشق الطرق والأشجار على الجانبين شبيه بحال شارع شبرا؛ والبوابات في باريس مثل أبواب القاهرة[٢٢]. كما تتم مقارنة بين نهر السين ونهر النيل، وجزر كل منهما ومقاييسه: فهناك فرق بين طعم مياه النيل وماء السين، وترويق ماء النيل وماء السين، وتربة مصر وتربة باريس، وفواكه مصر وفواكه باريس إلا في الخوخ والنخل الطبيعي في مصر والنخل المصطنع في باريس، والنخل المؤنث المثمر في مصر، والنخل المذكر الأجدب في باريس، وهو الفرق بين نخل الثمر ونخل الزينة[٢٣].

إن حب الوطن إذن لا يمنع من السياحة بل يدفع عليها حتى تمكن رؤية الآخر في مرآة الأنا ورؤية الأنا في مرآة الآخر؛ فالنزهة على السين تُذكِّرُ بالنيل، والغربة في باريس تثير الحنين إلى مصر[٢٤]. وما بال مصريين خرجوا مع الحملة الفرنسية من مصر ولم يعد لهم من المصرية إلا الاسم؟ فحب الوطن من الإيمان[٢٥].

---

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٣٩، ٥٥ و٦٢.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٦٩ و٧٢.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٧١ و٧٣.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٦٩ ـ ٧٠.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٣١ و٥٧.

(٢٥) يذكر الطهطاوي بيت شعر يصور به الآخر كمرآة وهو:

من لم يَرَ الروم ولا أهلها ... ما عرف الدنيا ولا الناس

(المصدر نفسه، ص ٦١).

ثم يذكر الأنا، موضوع الصورة المنعكسة، في أربعة أبيات هي:

لئن طلقت باريساً ثلاثاً ... فما هذا سوى لوصال مصر

=

ويذكر الطهطاوي روزنامة المسيو جومار التي أعدها كنموذج للعمران والتمدن في مصر[٢٦]. كما يذكر رسالة كوسيني دي برسوال التي يبين فيها أن الطهطاوي في **تخليص الإبريز** إنما كان يهدف إلى إلحاق مصر بالتقدم الأوروبي لا مجرد وصف أوروبا وتمدنها[٢٧]. وكانت مصر القديمة قد وصلت إلى هذه الدرجة من قبل كما تدل على ذلك آثارها التي يسرقها اليوم الأوروبيون وهي أولى أن توجد داخل مصر عنواناً على اتصال الماضي بالحاضر، وعلى تمدن القدماء وتمدن المحدثين[٢٨].

ثالثاً: الأنا مرجع تاريخي للآخر

يضع الطهطاوي الأنا في مسار تاريخها الهجري، ويلحق مسار تاريخ الآخر قبل أن يحدث الاغتراب في الوعي العربي الإسلامي ويصبح مسار تاريخ الآخر هو المرجع التاريخي لمسار تاريخ الأنا[٢٩]. كما أن اكتشاف أمريكا تم بعد تغلب النصارى على بلاد الأندلس وإخراج العرب منها، لا طبقاً للتاريخ الميلادي[٣٠]. وجزيرة صقلية يؤرخ لها بالفتح الإسلامي وباللسان العربي[٣١]. وكذلك فتح المسلمين لجزيرة كورسيكا هو

=

فكل منهما عندي عروسٌ ... ولكن مصر ليست بنت كفر
لقد ذكروا شموس الحسن طُرّاً ... وقالوا إن مطلعها بمصر
ولكن رأوها وهي تبدو ... بباريس لخصوها بذكر

(المصدر نفسه، ص ٦٣).

(٢٦) تحتوي هذه الروزنامة على: الحِرَفِ والصنائع اللازمة لمصر من أولها لآخرها، تجارة أهالي أوروبا وآسيا وأفريقيا، أمور الزراعة التي كانت سبباً في غناء مصر، علم الطبيعة والمواليد والرياضة، علم توفير المصارف وسياسة الدولة، سياسة الصحة العمومية، المسائل الأدبية والفلسفية واللغات والعلوم، التجارة والسفن والعربات والطرق (المصدر نفسه، ص ٢٦٣ ـ ٢٦٤).

(٢٧) «ولما رأى وطنه أدنى من بلاد أوروبا في العلوم البشرية والفنون النافعة، أظهر التأسف على ذلك، وأراد أن يوقظ بكتابه أهل الإسلام، ويُدخل عندهم الرغبة في المعارف المفيدة، ويولِّد عندهم محبة تعلم التمدن الإفرنجي والترقي في صنائع المعاش. وبما تكلم عليه من المباني السلطانية والتعليمات وغيرها أراد أن يذكر به لأهالي بلده أنه ينبغي لهم تقليد ذلك» (المصدر نفسه، ص ١٨٥).

(٢٨) «حيث ان مصر أخذت الآن في أسباب التمدن والتعلم على منوال أوروبا، فهي أولى وأحق بما تركه له سلفها من أنواع الزينة والصناعة، وسلبه عنها شيئاً بعد شيء يُعَدُّ عند أرباب العقول من اختلاس حلي الغير للتحلي به. فهو أشبه بالغصب» (المصدر نفسه، ص ٢٥٥).

(٢٩) خرج الطهطاوي من مصر في ٨ شعبان ١٢٤٠، ويبدو الاغتراب عند الشارح في قوله الموافق ١٨٢٦ (المصدر نفسه، ص ٣٩) وأيضاً التاريخ الهجري (ص ٤٥ و٥٣).

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٧ و٢٩.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٤٧.

تحديد لتاريخها على الرغم من أنهم لم يمكثوا فيها زمناً طويلا[٣٢]. وكانت مملكة نابلي (وتعني بالعربية نسايل الكتان) في يد الإسلام حوالى مائتي سنة[٣٣]. ومدينة مولن في فرنسا فيها كثير من أولاد العرب الذين صحبوا الفرنساوية من مصر إلى فرنسا[٣٤]. ولكن لا يوجد مسلم مستوطن في باريس على عكس ما هو حادث الآن من كون الإسلام الدين الثاني في فرنسا. كما يذكر الطهطاوي آية قرآنية استشهد بها سلفستر دي ساسي لزوجة عبد الله مينو الذي أسلم نفاقاً وتنصّر بعد عودته من أجل إقناعها بتعميد ابنها: ﴿**إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون**﴾ [سورة البقرة: ٦٢]. ويتم التعرف على نسبة مدينة الإسكندرية إلى الإسكندر الأكبر وهل هو ذو القرنين المذكور في القرآن أم غيره على ما يرى الطهطاوي، وقد تغلب على الإسكندرية الفرنسيس، ثم أخرجهم الإنكليز منها، ثم رجعت إلى يد الإسلام[٣٥]. ويذكر الطهطاوي رسالة من فرنسي متطوع بالخدمة في معسكر الموسقو يصور فيها شجاعة العثمانيين في الحرب ضد الدولة الروسية، وسرعة اقتحام الجند المسلمين على صوت الموسيقى العسكرية وصهيل الخيول الكردية، وبغيرة إسلامية وطنية. فالتاريخ هو لوصف الأنا لا لوصف الآخر، وما الآخر إلا مناسبة لإظهار الأنا[٣٦].

وقامت ثورة ١٨٣٠ في فرنسا بصراع بين الحزبين الرئيسيين: الملكية والحرية. يتكون الأول من القساوسة وأتباعهم والأقلية وينادي بإبقاء الملكية؛ بينما يتكون الثاني من الفلاسفة والعلماء وأغلب الرعية وينادي بإقامة الجمهورية. والحكم الجمهوري شبيه بحكم الهمامية في صعيد مصر، تلك الثورة التي قام بها شيخ العرب همام أحد كبار الملتزمين وهي الثورة التي أيدها الفلاحون مع القبائل العربية في عهد علي بك الكبير. ويؤيد الطهطاوي الثورة ضد الملك؛ فذلك رأي الإسلام مدعّماً بالأحاديث النبوية مثل «من سلّ سيف الجور سُلّ عليه سيف الغلبة ولازمه الهم»[٣٧]. وقد قام الخطباء بدورهم في الثورة؛ فدور البلغاء مثل دور الأنبياء؛ فقد قيل: إن نزل الوحي على قوم بعد الأنبياء نزل على بلغاء الكتاب[٣٨]. وقد شارك لافاييت في الثورة الأولى

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٤٧.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٥٠.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٢٥٨ و١٥٥، وأيضاً «إن القرآن ناطق بذلك، وأنت مسلمة، فعليك أن تصدقي بكتاب نبيك. ثم أرسل بإحضار أعلم الإفرنج باللغة العربية البارون دي ساسي فإنه هو الذي يعرف القرآن»... (ص ٥٧).

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٤٢ ـ ٤٣.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٩٢ ـ ١٩٣.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٠٢.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٢٠٦.

كما شارك في الثانية بالرغم من أنه قائد عسكري لا خطيب بليغ، لأن التصدر هو على قدر المعرفة الواجبة بالطبع والشرع، وأن كلها ميسّر لما خلق له. ويدعم الطهطاوي ذلك بحديث «ذكاء المرء محسوب عليه من رزقه»[٣٩]. وكانت علامة ملك الفرنسيين صورة زهر الزنبق كما أن علامة ملك الإسلام صورة هلال[٤٠]. ويحلل الطهطاوي خطاب الملك الديني السياسي مبيناً جمعه بين التفويض الإلهي والتفويض الشعبي في مصدر سلطته؛ فهو ملك فرنسا بإنعام الله إرضاء للملكيين وبإرادة الفرنسيين إرضاء للجمهوريين؛ والحقيقة أنه لا فرق بين المصدرين: فالتفويض الإلهي لا يتم إلا بعد التفويض الشعبي طبقاً للشريعة الإسلامية؛ فالإمامة عقد وبيعة واختيار من الناس، وبعد ذلك تجب للإمام الطاعة[٤١].

وفي العام نفسه الذي وقعت فيه الثورة في الداخل قامت فرنسا باحتلال الجزائر في الخارج وتعاونت الكنيسة والدولة في ذلك؛ فالمطران يهنىء الملك ويعتبر ذلك انتصاراً للنصرانية على الإسلام، والملك يشكر المطران ويعتبر ذلك انتصاراً للدولة وبسطاً لسلطانها خارج حدودها. ويكشف الطهطاوي أن احتلال الجزائر ليس انتصاراً للنصرانية على الإسلام بل هو احتلال سياسي خالص يقوم على مصالح اقتصادية؛ أو هو بلغتنا المعاصرة: استعمار يقوم على العنصرية، أي على التكبر والتعاظم، ولا يخلو من تعصب ديني في عصر الثورة المضادة والانقلاب على الجمهورية الأولى وسيادة الاتجاهات الدينية والمحافظة عند الأيديولوجيين[٤٢]. فلما قامت الثورة على شارل العاشر امتدت إلى الكنيسة والمطران ذاته، وأصبح كلاهما طريداً مثل باشا

---

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٢٠٨.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٢٠٧.

(٤١) «فإن الأول جعل نفسه ملك مجموع فرنسا ونوّار بإنعام الله. ولقد تحاشى عن أن يقول ذلك لإرضاء الفرنساوية. فإنهم يقولون إنه ملك الفرنسيس بإرادة ملته، وبتمليكهم له، لا أن هذه خصوصية خص الله سبحانه وتعالى بها عليه من غير أن يكون لرعيته مدخلية. فظهر من هذا أن قوله بفضل الله معناه عندهم باستحقاقه لذلك بولادته ونسبه. كما أن قوله ملك فرنسا معناه صاحب الأرض والسلطنة عليها. وإلا فلو كان عندنا لاستوت العبارتان. فإن كون الملك ملكاً باختيار رعيته له لا ينافي كون هذا صدر من الله تعالى على سبيل التفضل والإحسان. ولا فرق عندنا مثلاً بين ملك العجم وملك أرض العجم» (المصدر نفسه، ص ٢١٤).

(٤٢) «ومما وقع أن المطران الكبير لما سمع بأخذ الجزائر، ودخل الملك القديم الكنيسة يشكر الله سبحانه وتعالى، جاء إليه ذلك المطران ليهنيه على هذه النصرة. فمن جملة كلامه ما معناه: إنه يحمد الله سبحانه وتعالى على كون الملة المسيحية انتصرت نصرة عظيمة على الملة الإسلامية ولا زالت كذلك: مع أن الحرب بين الفرنساوية وأهالي الجزائر إنما هي مجرد أمور سياسية ومشاحنات تجارات ومعاملات ومشاجرات ومحاولات منشؤها التكبر والتعاظم... فلما رفعت الفتنة كسر الفرنساوية بيت المطران بعد هروبه وخربوه وأفسدوا جميع ما فيه حتى إنه تخفّى ولم يُعلم له أثر. ثم ظهر واختفى ثانية. وهُجم على بيته ثانياً، ولا زال مذموماً مخذولاً» (المصدر نفسه، ص ٢١٩ ـ ٢٢٠).

الجزائر الذي طرده الاستعمار[٤٣]. وشتّان ما بين طريد الثورة وطريد الاستعمار. ربما لم يستفض الطهطاوي في احتلال الجزائر - وهو خاص بالأنا - قدر استفاضته في وصف الثورة الفرنسية الثانية عام ١٨٣٠ - وهو خاص بالآخر -؛ كما أنه وصف احتلال الجزائر وكأنه حدث فرنسي يتعلق بالآخر والثورة على شارل العاشر، لا كحدث عربي إسلامي يتعلق بالأنا.

رابعاً: الأنا والآخر في المرآة الاجتماعية

ويتم وصف الأنا والآخر في مرآة الحياة الاجتماعية لرؤية الصور المتشابهة أو المختلفة لكليهما. وأحياناً يظهر التقابل صراحة مثل بخل الآخر في مقابل كرم الأنا. وأحياناً يتم وصف الآخر وحده دون ذكر الصورة المقابلة للأنا، ولكن يمكن رؤيتها ضمناً عن طريق القلب والعكس... فالآخر هو المعلن عنه، والأنا هو المسكوت عنه. ونادراً ما يحدث العكس، وهو تصوير الأنا ثم فهم الآخر ضمناً عن طريق قلب الصورة. وأحياناً يتم تصوير الآخر (مثل محبته الغرباء) دون أن يتضمن ذلك قلب الصورة عند الأنا (أي كراهية هذا الغرباء) لأنها صورة مشتركة واحدة للأنا والآخر، ودون التصريح عن ذلك كما يحدث في الطباع المشتركة وفي الخصال الواحدة بين الأنا والآخر. فالطهطاوي يعبر عن المعلن عنه، ويترك للقارىء المسكوت عنه، مشاركة بين الكاتب والقارىء في تحليل كل منهما للتجارب المشتركة للأنا والآخر عند من سافر ورحل، أو إحالة الآخر على الأنا عند من لم يسافر قياساً للغائب على الشاهد.

ومن أمثلة الصور المتقابلة المعكوسة ذكاء الآخر وغباء الأنا، ذكاء نصارى باريس وغباء أقباط مصر، ونظافة الآخر وقذارة الأنا، نظافة أهل باريس وقذارة أقباط مصر. والمسلمون أولى بالنظافة بناء على متطلبات دينهم؛ فالنظافة من الإيمان؛ وقد كان أهل مصر أنظف أهل الدنيا ولكن أحفادهم من القبطة لم يقلدوهم في ذلك[٤٤].

---

(٤٣) «ثم إن الفرنساوية لما رأوا أن شرل العاشر أخرج باشا الجزائر من مملكته أيضاً صاروا يهزؤون بشرل العاشر، ويصورونه هو وباشا الجزائر في الطرق ويكتبون في وقائع النوادر تلميحات غريبة ونكات ظريفة» (المصدر نفسه، ص ٢٢٠).

(٤٤) «إن الباريسيين يختصون من بين كثير من النصارى بذكاء العقل ودقة الفهم وغوص ذهنهم في العويصات، وليسوا مثل النصارى القبطة في أنهم يميلون بالطبيعة إلى الجهل والغفلة» (المصدر نفسه، ص ٧٥). «ومما يستحسن في طباع الإفرنج دون ما عداهم من النصارى حب النظافة الظاهرية. فإن جميع ما ابتلى الله سبحانه وتعالى قبطة مصر من الوخم والوسخ أعطاه للإفرنج من النظافة ولو على ظهر البحر... مع أن النظافة من الإيمان، وليس عندهم منه مثقال ذرة. ومع ما عند الفرنساوية من النظافة الغريبة بالنسبة إلى بلادنا فإنهم لا يعدّون أنفسهم من الأمم الكثيرة الاعتناء بالنظافة... أعظم الناس اعتناء=

ومن ذلك أيضاً بخل الآخر وكرم الأنا، بخل أهل باريس وكرم العرب(٤٥). ومن ذلك أيضاً قلة عفة النساء وعدم غيرة الرجال على عكس ما في الإسلام من عفة وغيرة بالرغم من تفسير بعض آيات القرآن للعزيز حاكم مصر بأنه كان قليل الغيرة، وإرجاع آخر هذه الصفة إلى طبيعة تربة مصر(٤٦). ومن ذلك أيضاً العبودية للنساء، في حين أنهن «عند الهمل (الكفار) معدات للذبح وعند بلاد الشرق أمتعة للبيوت»(٤٧). كما يكون جدل الصورة بين الأنا والآخر جدل الحضور والغياب، غيابها عند الأنا حضور عند الآخر؛ مثل النظافة، وحضورها عند الأنا غياب عند الآخر، ومثل تاريخ البرامكة والسيطرة على القصور(٤٨). وأحياناً تكون صورة الآخر المعلنة دون ما يقابلها عند الآخر صورة سلبية، مثل حب الرياء والسمعة، والافتراس كالنمور عند الغضب، وصرف الأموال في حظوظ النفس. وأحياناً تكون صوراً إيجابية مثل قيام الآخر بالواجبات، ومعرفته بالحقوق الواجبة عليه، ووفاء الوعد، وعدم الغدر، والصدق، ومساواة المرأة بالرجل في الحقوق والواجبات والسياحة والأسفار.

ويركز الطهطاوي على صفة سلبية عند الآخر، وهي ما نسميه نحن بلغة العصر العنصرية القائمة على اللون. فالآخر هو الأبيض وآخره هو الأسود؛ الأبيض فضيلة والأسود رذيلة؛ الأبيض جميل والأسود قبيح. وقد نشأ ذلك نتيجة لعدم الزواج المختلط بين البيض والسود حفاظاً على نقاء العنصر وصفاء الجنس. وربما لا يعلم الطهطاوي أن هناك شعوباً بأكملها في جزر الهند الغربية نتجت من هذا الاختلاط بين الذكور البيض والإناث السود عنوة واغتصاباً أو زواجاً وعقداً. والجارية الزنجية قذرة

= بالنظافة أهل الفلمنك» (المصدر نفسه، ص ٤٦). «ومما ينبغي أن يُمدح به الفرنساوية نظافة بيوتهن من سائر الأوساخ وإن كانت بالنسبة لبيوت أهل الفلمنك كلاشيء. فإن أهل الفلمنك أشد جميع الأمم نظافة ظاهرية. كما أن أهل مصر في قديم الزمان كانوا أيضاً أعظم أهل الدنيا نظافة. ولم يقلدهم ذراريهم وهم القبطية في ذلك» (المصدر نفسه، ص ١١٠ ـ ١١١).

(٤٥) «وهم في الحقيقة أقرب للبخل من الكرم. . . وفي الحقيقة أن أصل السبب هو أن الكرم في العرب» (المصدر نفسه ص ٧٦). «فليس عندهم حاتم طي ولا ابنه عديّ. ولم يخرج من بلادهم معن بن زائدة الشهير بالحلم والندى» (المصدر نفسه، ص ١٤٥).

(٤٦) «ومن خصالهم الرديئة قلة عفاف كثير من نسائهم. . . وعدم غيرة رجالهم فيما يكون عند الإسلام من الغيرة» (المصدر نفسه، ص ٧٨ ـ ٧٩). «قال الزمخشري عند قوله تعالى حكاية عن قول العزيز **﴿واستغفري لذنبك إنك كنت من الخاطئين﴾** [سورة يوسف: ٢٩] ما كان العزيز إلا حليماً. وقيل إنه كان قليل الغيرة. قال الشيخ أثير الدين أبو حيان في تفسير هذه الآية الكريمة: وتربة مصر اقتضت هذا (يعني قلة الغيرة)» (المصدر نفسه، ص ٢٥٧).

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٧٨.

(٤٨) «ولم يسمع في بلادهم عن ملوكهم ووزرائهم شيء ولو يسير مما يُحكى عن بني العباس والبرامكة أصلاً. . .» (المصدر نفسه، ص ١٤٦).

لا تستخدم حتى في المطبخ[٤٩]؛ في حين تغنّى الشعراء العرب بالجمال الأسود كما تغنّى بذلك شعراء الزنجية وفلاسفتهم اليوم في شعار «الأسود جميل». وإن أعلى نشوة عند العربي شيّق من الدخان من يد غلام أسود[٥٠]. وقد تكون صورة الأنا في ذهن الآخر هي أننا تجار عبيد وبائعو بشر نظراً لعداء الأتراك السائد في الغرب طوال العصر الحديث[٥١].

ومع ذلك يبين الطهطاوي أن اتفاق الطبائع بين العرب والفرنسيين أكبر من اتفاق الأتراك والفرنسيين. فالأنا هنا هم العرب لا الأتراك. ويشترك الأنا والآخر في العرض وهو الشرف الذي يُقْسِم به العرب ويتعاهدون به، وفي الحرية وفي الافتخار وفي النسب[٥٢]. كما تتفق طباع العرب والفرنسيين في الجمع بين الشجاعة الدالة على قوة الطبيعة والعشق الدال على ضعف العقل والمزج بين الأشعار الحربية والغزل[٥٣]. إنما قد أخنى الدهر على العرب، واضمحلت هذه الصفات فيهم نظراً لما لاقوه من صنوف الذل والهوان ومشاق الظلم ونكبات الدهر فاضطروا إلى التذلل والسؤال باستثناء من بقي منهم على الفطرة عالي الهمة؛ فالصفات فطرية في النفس تذهب بها نوائب الدهر

---

(٤٩) «ثم إن لون أهل باريس البياض المشرب بالحمرة، وقَلَّ وجود السمرة في أهلها المتأصلين بها. وإنما ندر ذلك لأنهم لا يزوجون عادة الزنجية للأبيض أو بالعكس محافظة على عدم الاختلاط في اللون حتى لا يكون عندهم ابن أمَة... بل لا يعدون أنه قد يكون للزنج جمال أصلاً بل إن لون السواد عندهم من صفات القبح... على أنه لا يحسن عند الفرنساوية استخدام جارية سوداء في المطبخ ونحوه لما ركز في أذهانهم أن السودان عارون عن النظافة اللازمة» (المصدر نفسه، ص ٧٩ ـ ٨٠).

(٥٠) «فأين هذه الأرض بما احتوت عليه من اللطائف من أرضنا التي يحيا فيها الإنسان بإعطاء شيق الدخان من يد خادم في الغالب أسود اللون» (المصدر نفسه، ص ١١٥).

(٥١) «وقد اتفق لي ذات يوم وأنا مار في طريق باريس أن سكراناً صاح قائلاً: يا تركي! يا تركي! وقبض بثيابي. وكنت قريباً من دكان يباع فيه السكر. قلت لرب الحانوت: هل تريد أن تعطيني بثمن هذا الرجل سكراً أو نُقْلاً؟ فقال: ليس هنا مثل بلادكم يجوز التصرف في النوع الإنساني...» (المصدر نفسه، ص ١١٥).

(٥٢) «ظهر لي بعد التأمل في آداب الفرنساوية وأحوالهم السياسية أنهم أقرب شبهاً بالعرب منهم للترك ولغيرهم من الأجناس. وأقوى مظنة من العرب بأمور كالعرض والحرية والافتخار. ويسمون العرض شرفاً. ويقسمون به عند المهمات. وإذا عاهدوا عاهدوا عليه ووفوا بعهودهم. ولا شك أن العرض عند العرب العرباء أهم صفات الإنسان كما تدل على ذلك أشعارهم وتبرهن عليه آثارهم» (المصدر نفسه، ص ٢٥٦). «وأما الحرية التي تتطلبها الإفرنج دائماً فكانت أيضاً من طباع العرب في قديم الزمان» (المصدر نفسه، ص ٢٥٩، ٢٦٢)؛ «فما من أمّة إلا وفَضَلَتْها العرب» (المصدر نفسه، ص ٢٥٩)؛ «وليس أحد من العرب إلا ويسمي أباه أباً فأباً» (المصدر نفسه، ص ٢٦٠).

(٥٣) «ومما يستغرب أن رجال العسكرية منهم من طباع توافق طباع العرب العرباء في شدة الشجاعة الدالة على قوة الطبيعة وشدة العشق الدالة ظاهراً على ضعف العقل، ومزاجهم كالعرب في الأشعار الحربية بالغزل. فقد رأيت لهم كلاماً كثيراً يقترب من كلام بعض شعراء العرب» (المصدر نفسه، ص ١٦٢).

وصروف الزمان[٥٤].

ويتفق الطبعان في كره الشذوذ الجنسي. ويبدو أن الطهطاوي هنا يدرك الظاهرة خارج تاريخها على غير العادة. فعشق الغلمان معروف عند العرب في الجزيرة وفي الأندلس؛ والشذوذ الجنسي أصبح سنّةً شائعة عند الأوروبيين الآن، وحقاً طبيعياً من حقوق الإنسان، وأحد مظاهر الحرية الجسدية[٥٥]. وعلى الرغم من عدم إرخاء النساء شعورهن إلا أن النساء العربيات في القاهرة بدأن استعمال الشعر المستعار على طريقة الفرنسيين[٥٦]. وأما المسرح فإنه نساء ورجال يشبهون العوالم في مصر، ويصور حيلة غرق فرعون ومعجزات موسى، كما يعيد تمثيل مصر وكأن الإنسان على منارة السلطان حسن مثلاً. وأما «البال» الخاص فهو دعوة جماعة للرقص والغناء والنزهة، وهو ما يشبه «الفرح» في مصر. وإن الرقص عند الآخر فن من الفنون أشار إليه المسعودي ولا تشم منه العهر أبداً، بخلاف الرقص في أرض مصر فإنه خصوصيات النساء لتهييج الشهوات. وأما الكرنفال فإنه يشبه أيام الرفاع عند أقباط مصر، وهي أيام يُرَخَّصُ فيها للنساء والرجال التشبه بعضهم ببعض تخفياً وتستراً[٥٧]. ولا ينسى الطهطاوي كعالم أخلاق لا كأخلاقي فحسب أن يكشف عن الوضع الطبقي للسلوك الأخلاقي؛ فالأغنياء والفقراء على السواء لا يعرفون العفة؛ وإنما لا تعرفها إلا الطبقة المتوسطة، طبقة القانون والنظام[٥٨].

ثم يعرض الطهطاوي التشابه والاختلاف بين الأنا والآخر في الأعراف والعادات

(٥٤) «فمادة العرض التي تشبه الفرنساوية فيها العرب هو اعتبارهم المروءة. . وهذه الصفة هي من الصفات الموجودة عند العرب والمذكورة في طباعهم الشريفة، وإن كانت الآن قد تلاشت واضمحلت فإنما لكونهم قاسوا مشاق الظلم ونكبات الدهر، وأحوجهم الحال إلى التذلل والسؤال. ومع ذلك فقد بقي منهم من هو على أصل الفطرة العربية عفيف النفس عالي الهمة» (المصدر نفسه، ص ٢٥٨ ـ ٢٥٩).

(٥٥) «ومن الأمور المستحسنة في طباعهم الشبيهة حقاً بطباع العرب عدم ميلهم إلى حب الأحداث والتشبه فيهم أصلاً» (المصدر نفسه، ص ٧٨).

(٥٦) «ومن خصالهن التي لا يمكن للإنسان أن لا يستحسنها فيهن عدم إرخاء الشعور كعادة نساء العرب» (المصدر نفسه، ص ١١٨). «ومن الغريب أنها (الباروكة) تستعمل الآن في مصر» (المصدر نفسه، ص ١١٨).

(٥٧) «ثم النساء اللاعبات والرجال يشبهون العوالم في مصر» (المصدر نفسه، ص ١١٨ ـ ١١٩)، «والرقص عندهم فن من الفنون وقد أشار إليه المسعودي في مروج الذهب. . . بخلاف الرقص في أرض مصر فإنه من خصوصيات النساء لأنه لتهييج الشهوات. وأما في باريس فإنه نطٌ مخصوص لا تشم منه رائحة العهر أبداً» (المصدر نفسه، ص ١٢٢). «ومن المواسم العامة عندهم أيام تسمى أيام الكرنوال. وتسمى عند قبطية مصر أيام الرفاع، وهي عدة أيام يرخص لسائر الناس فيها سائر التقليدات والتشكيلات فيتشكل الرجل كشكل امرأة، والمرأة في صورة رجل» (المصدر نفسه، ص ١٢٣).

(٥٨) «إن العفة تستولي على قلوب النساء المنسوبات إلى الرتبة الوسطى من النساء دون نساء الأعيان والرعاع. فنساء هاتين الرتبتين يقع عندهن الشبهة كثيراً ويُتهمن في الغالب» (المصدر نفسه، ص ٢٥٨).

الاجتماعية؛ فسيدة البيت عند الآخر تستقبل الضيوف، وعندنا يستقبلهم الخادم الأسود. ولئن تشابهت البيوت من الداخل في تقسيم الغرف ووظائفها، فإن الحارات عند الآخر ليس لها بوابات كما هو الحال في مصر(٥٩). وفي داخل المنزل يكون الجلوس عند الآخر على المائدة لا كما هو الحال في مصر على الأرض أو على سجّادة مفروشة على الأرض. ويأكلون بالشوكة والسكين لأن ذلك أنظف وأسلم عاقبة، وفي أطباق مخصوصة لكل فرد لا كما هو الحال في مصر بالأصابع والأيادي من قصعة جماعية واحدة(٦٠). وأوانيهم خزف مطلية في حين أن أوانينا صحون من النحاس. يأكلون بنظام «الكورسات صنفاً وراء صنف»، ونحن نأكل طعاماً واحداً أو عدة أطعمة في الوقت نفسه، وليس لديهم أسماء كثيرة تدل على الخمر كما عند العرب على الرغم من تحليل الخمر لديهم وتحريمها عند العرب. ويتم ذبح الثيران عندهم بضربها وتدويخها قبل ذبحها، وحمداً لله أننا لسنا ثيراناً في بلاد الإفرنج(٦١). وأما المقهى فهو عندهم فكر وثقافة وعندنا مجمع للحرافيش(٦٢). ووظيفة المرآة عندهم الجمال وتكبير المكان، وعندنا انعكاس الصورة(٦٣). وأما حمّامات باريس فهي نظيفة على عكس حمّامات مصر حتى ولو كانت حمّامات مصر أنفع وأتقن وأحسن. وليس عندهم مغطس كما عندنا في مصر (٦٤). وفي باريس عربات للمواصلات وفي مصر الحمير(٦٥). ونادراً ما يكون خدم في باريس مع كثرة الخدم في القاهرة(٦٦).

خامساً: الأنا وتعريب الآخر

ولما كان التقابل بين الأنا والآخر هو تقابل لغوي، بين اللغة العربية واللغة الفرنسية، فقد استطاعت الأنا تعريب الآخر أكثر مما استطاع الآخر فرنسة الأنا.

---

(٥٩) المصدر نفسه، ص ١٠٩.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٥٤.

(٦١) المصدر نفسه، ص ٢١٣.

(٦٢) «والمقاهي عندهم ليست مجمعاً للحرافيش بل هي مجمع لأرباب الحشمة» (المصدر نفسه، ص ١٥٥).

(٦٣) «فعادة المرآة عندنا أن تصور صورة الإنسان... وعادتها عند الإفرنج بسبب تعددها على الجدران وعظم صورتها أن تعدد الصورة الواحدة في سائر الجوانب والأركان» (المصدر نفسه، ص ٥٦).

(٦٤) المصدر نفسه، ص ١٢٧.

(٦٥) «مركوب الفياكرة أو الكبرويلة تكون أجرته بالساعة أو يستأجره من محل آخر، وأجرة ذلك محدودة لا تزيد ولا تنقص، ووجودها في سائر طرق باريس أكثر من وجود الحمير في طريق القاهرة» (المصدر نفسه، ص ١٥١).

(٦٦) «فانظر الفرق بين باريس ومصر حيث ان العسكري بمصر له عدة خدم» (المصدر نفسه، ص ١٥٣).

وبدأت أُولى مراحل عملية النقل اللغوي الحديث في تعريب لغة الآخر وترجمتها إلى لغة الأنا. وليس الأمر مجرد نقل آلي بل إنه يكشف عن منطق داخلي وعن تصور عام ابتداء من معاني الألفاظ. فباريس كرسي مملكة الفرنسيس على نحو ما تشكل استامبول تخت الدولة العلية، ولوندرة تخت بلاد الانكليز، وباريس تخت بلاد الفرنسيس، والقاهرة قاعدة حكم مصر على نحو ما تشكل بكين قاعدة الصين، وقلقوطا قاعدة بلاد الهند، وسنار قاعدة بلاد النوبة(٦٧).

وتتم ترجمة باريز طبقاً لقواعد النسبة في اللغة العربية كما يتم نقل اللفظ بعبارة شارحة لا بلفظ واحد فحسب. فأمريكا تعني عجائب المخلوقات أو الدنيا الجديدة أو هند الغرب؛ والشنزلزيه رياض الجنة(٦٨). وأحياناً يكتفى بالتعريب، أي النقل الصوتي مثل الرسطراطورات (المطاعم)، كرنوال (كرنفال)(٦٩). وفي أغلب الأحيان تظهر لغة الأنا وكأنها الحاوي للغة الآخر(٧٠)؛ . . . فهناك البنادر الأصلية في بلاد آسيا وبلاد أفريقيا وبلاد أمريكا الشمالية، أي الدول أو الأقطار الرئيسية(٧١)؛ والقانون الفرنسي هو الشريعة(٧٢)؛ والمحتسب يأمر الخبازين بصناعة الخبز(٧٣)؛ والدولة العثمانية في حرابة مع الدولة الموسقوبية(٧٤)؛ والميثولوجيا جاهلية اليونان وخرافاتهم(٧٥)؛ واستصلاح العدو خير من استهلاكه(٧٦)؛ ووزير الخزانة نظير الخازندار؛ ووزير الأمور الخارجية نظير رئيس أفندي في الدولة العثمانية؛ ووزير الحرب نظير ناظر عموم الجهادية؛ وعندهم يعدونه من الوزراء وعندنا ليس وزيراً(٧٧). والآخر هم الفرنجة أو الإفرنج وهي التسمية القديمة في مقابل بر مصر أو العرب أو المسلمين(٧٨). وأحياناً تميل اللغة لا إلى مجرد اللفظ المقابل أو المعنى المرادف بل إلى الشيء ذاته؛ فأكاديمية فرنسا

---

(٦٧) «وهناك أيضاً مدينة نابلي كرسي هذا الملك وكرسي ملك الأندلس» (المصدر نفسه، ص ١٠، ٣٢ و٦٦).

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٢٢ و١٢٣.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ١٢٣.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ١٣١، ١٥٠، ١٥٧، ١٦٢، ١٦٥، ١٦٧، ١٦٩، ١٨٥، ١٨٧، ٢٢٣ و٢٥٦.

(٧١) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٩٤.

(٧٣) المصدر نفسه، ص ١١٣، «فلما سمع بذلك ولاة الحسبة حضروا في المحال العامة (ثورة ١٨٣٠)» (المصدر نفسه، ص ٢٠٦).

(٧٤) المصدر نفسه، ص ١٩٢.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ١٩٦.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٢٠٧.

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٩٤.

(٧٨) المصدر نفسه، ص ٦٥.

هي الجامع الأزهر؛ والأكاديميون يقال لهم أفلاطونيون وهم مشهورون في كتب العربية بالإشراقيين[(٧٩)].

ثم يركز الطهطاوي على اللغة العربية ككل وأساليب البيان والبلاغة فيها بالمقارنة مع اللغة الفرنسية، وذلك في معرض الحديث عن اللغة الفرنسية. ولكن الحديث عن اللغة العربية يتجاوز الحديث عن اللغة الفرنسية. فالفرنسية مجرد مناسبة؛ الفرنسية هي الموضوع الظاهري، والعربية هي الموضوع الحقيقي. فاللغة العربية أفصح اللغات وأعظمها وأوسعها وأعلاها على السمع؛ لا تعرف المطولات على عكس اللغة الفرنساوية؛ تعبيراتها موجزة وقصيرة؛ فاللسان العربي هو أعظم اللغات وأبهجها؛ فلا يحسن التكلم بها إلا العرب. وأما الأعاجم المحدثون مثل المستشرقين فلا يفهمون لغة العرب ولا يحسنون الكلام بها؛ ولا يتحدث العربية إلا العربي[(٨٠)]، بل إن دراسات المستشرقين في اللغة ركيكة على عكس الدراسات البليغة للقدماء[(٨١)]. وترجمة الفرنسية إلى العربية إخراج لها من ظلمات الكفر إلى نور الإسلام؛ فاللغة أيضاً مثل الإنسان تكفر وتؤمن بالرغم من أن كل ترجمة تنقص عن الأصل[(٨٢)]. وأهم ما في اللغة العربية وما يميزها من باقي اللغات هو البلاغة والمحسنات البديعية التي تخلو منها اللغة الفرنسية[(٨٣)]. وقد تبدّى الأمر كذلك نظراً لأن علم تحسين العبارة ضعيف في اللغات الإفرنجية، ولذلك كان إعجاز القرآن للبشر من خصوصيات اللغة العربية لتفردها بأساليب في البلاغة لا وجود لها في سائر اللغات. ومن البيان يبدأ الإيمان ومن أسرار التنزيل يبدأ التأويل[(٨٤)]. إن اللغة العربية لغة حية، يتكلم بها العرب حتى الآن، وإن كانت تبدو لغة صعبة في مقابل اللغة الفرنسية السهلة[(٨٥)]. والسؤال هو: إلى أي حد يختص علم البلاغة باللغة العربية؟ وماذا عن علم «الريطوريقي» المعروف منذ المنطق اليوناني حتى علوم البلاغة الحديثة؟ وإذا كانت اللغة العربية لغة بيان وفصاحة فإلى أي حد يمكن الحكم عليها كما يفعل بعض المفكرين العرب المعاصرين حين يؤكدون أنها لغة إنشاء أقرب منها إلى لغة خبر، وأنها لغة أدب أقرب منها إلى لغة علم؟

وأما فنون اللغة مثل النحو والشعر والكتابة فإنها ليست خاصة بالعرب وحدهم.

---

(٧٩) «كما إذا قيل أكدمة مصر فالمراد به الجامع الأزهر لأن المراد به ديوان أكابر علماء مصر» (المصدر نفسه، ص ١٦٦).

(٨٠) المصدر نفسه، ص ٨٢ ـ ٨٣. «البارون دي ساسي لا يمكنه أن يتكلم العربية إلا في غاية الصعوبة بالرغم من تأليف **التحفة السنية في علوم العربية** (المصدر نفسه، ص ٨٦ ـ ٨٧).

(٨١) المصدر نفسه، ص ٨٧ ـ ٨٩.

(٨٢) المصدر نفسه، ص ٨٩ ـ ٩١.

(٨٣) المصدر نفسه، ص ٨١.

(٨٤) المصدر نفسه، ص ٢٣٧ ـ ٢٣٨.

(٨٥) المصدر نفسه، ص ١٦٠.

فعلم النحو عند الفرنسيين يشمل علوم اللغة كلها، أي ما يسمى عندنا بعلوم اللغة العربية[٨٦]. وكذلك فإن فن الشعر ليس خاصاً بالعرب بل هو عام في كل لغة طبقاً لفن شعرها. وأما علم العروض فهو خاص باللغة العربية. ولا يوجد في الفرنسية تفقيه للنثر[٨٧]. وأما فن الكتابة وأنواعها واتجاهاتها من اليسار إلى اليمين في اللغات الإفرنجية، ومن أعلى إلى أسفل في لغة الصين، أو من اليمين إلى اليسار في لغة العرب، وهو أقرب إلى الطبع، فإنه أحد فنون اللغة عرفه العرب منذ زمن أيوب عليه السلام[٨٨].

ويتعرض الطهطاوي لعلوم أخرى مثل المنطق والتاريخ. ففي فصل المنطق لا يذكر دور الشرّاح المسلمين، ولا يأتي بشيء ذي دلالة خاصة بالنسبة لتعريب المنطق بل يأتي بمجرد معلومات عامة عن العلم خارجة عن جدل اللغة العربية أو الفرنسية[٨٩]. وأما علم التاريخ، فإنه علم حديث من العلوم العربية ولم تؤلف فيه العرب إلا في الأزمنة الأخيرة[٩٠]. ويعني الطهطاوي بطبيعة الحال التاريخ الحديث لا التاريخ القديم.

وأخيراً يتحدث الطهطاوي عن المؤسسات التعليمية من معاهد وكليات ومدارس لتعليم اللغة ومكتبات، ويتحدث عن التأليف وعن الإبداع فيه. ففي مكتب اللغات الشرقية المستعملة وفي الكوليج الفرنساوية يتعلم الناس العربية والفارسية وسائر اللغات الشرقية[٩١]. وأما المكتبات العامة فهي كثيرة، يندر وجود مثلها في بر مصر، وبها مصاحف تلقى الاحترام الواجب. ويعيب الطهطاوي السماح بقراءتها أو ترجمتها مع أنه يعترف بفائدة ذلك في نشر الإسلام والاعتراف بأن الإسلام أصفى الأديان[٩٢]. وأما

---

(٨٦) «أغرمير عند الفرنسيين ومعناه فن تركيب الكلام في لغة من اللغات فكأنه يقول فن النمو فيدخل فيه سائر ما يتعلق باللغة كما نقول نحن علوم العربية ونريد بها الاثني عشر علماً. والظاهر أن هذه العلوم جديرة بأن تسمى مباحث علم العربية فقط» (المصدر نفسه، ص ٨٢).

(٨٧) المصدر نفسه، ص ٢٣١.

(٨٨) المصدر نفسه، ص ٢٣٥.

(٨٩) المصدر نفسه، المقالة السادسة، الفصل ٥: «في المنطق،» ص ٢٣٩ ـ ٢٤٢ والفصل ٦: «في المقولات العشر المنسوبة إلى أرسطو،» ص ٢٤٣ ـ ٢٤٤.

(٩٠) المصدر نفسه، ص ٨٢.

(٩١) المصدر نفسه، ص ٦٢ و١٦٩ ـ ١٧٠.

(٩٢) «وفيها مبلغ عظيم من الكتب العربية الخزائنية التي يندر وجودها بمصر أو بغيرها. وفيها عدة مصاحف لا نظير لها أبداً. ثم إن المصاحف التي عند الفرنساوية في خزائنهم غير مهانة بل هي مصونة غاية الصون وإن كان عدم إهانتها حاصلاً غير مقصود. غير أن الضرر هو في كونهم يسلمونها لمن يريد أن يقرأ القرآن منهم أو يترجمه أو نحو ذلك. . . وتوجد المصاحف للبيع في مدينة باريس وبعضهم لخّص من القرآن العظيم سائر الآيات التي اختارها للترجمة ثم ترجمها وضم إليها قواعد الإسلام وبعض شعبه وقال في كتابه: إنه يظهر أن دين الإسلام هو أصفى الأديان وأنه مشتمل على ما لا يوجد في غيره من الأديان» (المصدر نفسه، ص ١٦٢).

سن الإبداع فهو عند الأنا مبكر جداً في حين أن الآخر في حاجة إلى تعلم أولاً لكي يبدع ثانياً(٩٣).

سادساً: علوم الأنا وعلوم الآخر

ويظهر التقابل بين الأنا والآخر في العلوم، علوم الدين وعلوم الدنيا. لقد تفوقت الأنا في علوم الدين في حين تفوق الآخر في علوم الدنيا. الأنا صاحب العلوم الشرعية والآخر صاحب العلوم الدنيوية. وإذا كان سبب قوة الآخر هو العلوم الدنيوية فإن سبب ضعف الأنا هو ضياع هذه العلوم منها. لقد كان سبب استعمار الإفرنج لأمريكا قدرتهم على ركوب البحر ومعرفة قواعد علوم الفلك والجغرافيا وحبهم للسفر والمغامرة ورغبتهم في المعاملات وفي التجارات. كما أتقن الإفرنج الرياضيات والطبيعيات بل أتقنوا ما وراء الطبيعيات وأقاموا البراهين على خلود الأرواح واستحقاق الثواب والعقاب(٩٤). عرف الآخر الدنيا فعرف الدين، وعرفت الأنا الدين فجهلت الدين والدنيا معاً؛ وقد جهلنا الفنون أو العلوم العامة والخاصة معاً(٩٥). وإذا كان الغرب قد فرق بين العلم والفن وأبدع في كليهما فإننا وحّدنا بينهما وتأخرنا فيهما(٩٦). وإذا كان الغرب قد برع في العلوم الرياضية والطبيعية ولم يهتدِ إلى طريق النجاة في الآخرة، فإننا قد برعنا في العلوم الدينية ولم نهتدِ إلى طريق الصلاح في الدنيا(٩٧).

---

(٩٣) «فكأن هذه السن عند سائر الأمم سن انتهاء النجابة. فانظر إلى الأخضري فإنه في سن إحدى وعشرين سنة قد نظم رسالة السلم وشرحها. وكذلك العلامة الأمير فإنه دون العشرين بيسير صنف مجموعة فتورك على قول الأخضري» (المصدر نفسه، ص ١٦١).

(٩٤) المصدر نفسه، ص ١٢، ٣٠، ١١، ٢٣ و٢١.

(٩٥) «[العلوم] العامة هي: الحساب والهندسة والجغرافيا والتاريخ والرسم. والخاصة قسمان: علم أول وهو تدبير الأمور الملكية (الحقوق الطبيعية والحقوق البشرية والحقوق الوضعية وعلم أحوال البلدان)؛ وعلم ثان مثل العلوم العسكرية والبحرية والهندسية والميكانيكية وعلوم الحياة والرمي بالمدافع والمعادن والطب والسباكة والفلاحة والنقاشة والتاريخ الطبيعي والسفارة والترجمة» (المصدر نفسه، ص ٢١).

(٩٦) «العلم رياضي مثل الحساب والهندسة والجبر والمقابلة، أو غير رياضي مثل الطبيعيات (التولدات، النباتات، المعادن، الحيوانات). والفنون إما عقلية كالفصاحة (البلاغة) والنحو (النطق) والشعر والرسم والنحاتة والموسيقى، أو عملية كالحرف والصناعات. هذا هو تقسيم الإفرنج وإلا فعندنا أن العلوم والفنون في الغالب شيء واحد وإنما يفرق بين كون الفن علماً مستقلاً بنفسه وآلة غيره» (المصدر نفسه، ص ٢٢٧).

(٩٧) «البلاد الإفرنجية قد بلغت أقصى مراتب البراعة في العلوم الرياضية والطبيعية وما وراء الطبيعة، أصولها وفروعها. ولبعضهم نوع مشاركة في بعض العلوم العربية، وتوصلوا إلى دقائقها وأسرارها... غير أنهم لم يهتدوا إلى الطريق المستقيم ولم يسلكوا سبيل النجاة أبداً. وكما أن البلاد الإسلامية قد برعت في العلوم الشرعية والعمل بها وفي العلوم العقلية وأهملت العلوم الحكمية بجملتها، فلذلك احتاجت إلى البلاد =

ويبين الطهطاوي أن المعارف أيضاً تتطور بتطور التاريخ وأن العلوم الدنيوية آخر مرحلة من تطور المعرفة. وقد سار هذا التطور في ثلاث مراحل: **الأولى** عند الهمل المتوحشين (السودان)، **والثانية** عند البرابرة الخشنين (عرب البادية)، **والثالثة** عند أهل الأدب والظرافة والتحضر والتمدن (مصر والشام واليمن والروم والعجم والإفرنج والمغرب وسنار وأمريكا وجزائر البحر المحيط)[٩٨].

فالعلوم الدنيوية تطور ورقي بالنسبة للعلوم الدينية على عكس ما يقال حالياً عند دعاة العلم والإيمان الذين يوهموننا بأننا أفضل بالدين... وهم أسوأ بالعلم، وأننا ننقل علومهم فنأخذ الحسنين، وهم يصبحون من ﴿... **بالأخسرين أعمالاً. الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً**﴾[٩٩] إنما التبحر في العلمين واجب كما هو الحال عند القساوسة العلماء، لا كما هو حال علماء الأزهر عندنا الذين لا يعرفون إلا العلوم الدينية[١٠٠]. ولو كانت لهم ضلالات في العلوم الدنيوية مخالفة للكتاب والسنّة فإنه يصعب ردها. وأما بالنسبة للعلوم الفلسفية الخالصة فإنه يمكن اعتبار الكتاب والسنّة مقياساً ودليلاً ودرءاً للأخطاء وحفاظاً على حيوية العقيدة[١٠١].

ويفضل الطهطاوي بعض العلوم ويبين مدى تقدم مصر فيها قديماً أو حديثاً بالنسبة لتقدم الأوروبيين. فطريقة الحساب في مصر ووضع الآحاد والعشرات والمئات والألوف من اليمين إلى اليسار هي طريقة الغربيين نفسها في ما دون المائة[١٠٢].

= الغريبة في كسب ما لا تعرفه. ولهذا حكم الإفرنج بأن علماء الإسلام إنما يعرفون شريعتهم ولسانهم يعني ما يتعلق باللغة العربية ولكن يعترفون لنا بأننا كنا أساتذتهم في سائر العلوم، وبتقدمنا عليهم. ومن المقرر في الأذهان، وفي خارج الأعيان أن الفضل للمتقدم. أوليس أن المتأخر يغترف من فضالته ويهتدي بدلالته؟» (المصدر نفسه، ص ١٦ ـ ١٧).

(٩٨) المصدر نفسه، ص ١٦.

(٩٩) القرآن الكريم، «سورة الكهف،» الآيتان ١٠٣ ـ ١٠٤.

(١٠٠) «ولا تتوهم أن علماء الفرنسيس هم القسوس إنما هم علماء الدين فقط. وقد يوجد من القسوس من هو عالم أيضاً. وأما ما يطلق عليه اسم العلماء فهو من له معرفة في العلوم العقلية. ومعرفة العلماء في فروع الشريعة النصرانية هينة جداً. فإذا قيل في فرنسا هذا الإنسان عالم لا يفهم منه أنه يعرف في دينه بل إنه يعرف علماً من العلوم الأخرى. وسيظهر لك فضل هؤلاء النصارى في العلوم عمن عداهم. وبذلك تعرف خلو بلادنا عن كثير منها. وإن الجامع الأزهر المعمور بالقاهرة وجامع بني أمية بالشام وجامع الزيتونة بتونس وجامع القرويين بفاس ومدارس بخارى ونحو ذلك كلها زاهرة بالعلوم النقلية وبعض العلوم العقلية كعلوم العربية والمنطق ونحوه من العلوم الآلية» (الطهطاوي، المصدر نفسه، ص ١٦١).

(١٠١) «غير أن لهم في العلوم الحكمية حشوات ضلالية مخالفة لسائر الكتب السماوية ويقيمون على ذلك أدلة يعسر على الإنسان ردها... يجب على من أراد الخوض في لغة الفرنساوية المشتملة على شيء من الفلسفة أن يتمكن من الكتاب والسنّة حتى لا يغتر بذلك ولا يغتر اعتقاده وإلا ضاع يقينه» (المصدر نفسه، ص ١٥٩ ـ ١٦٠).

(١٠٢) المصدر نفسه، ص ٢٤٦.

والعلوم البيطرية الغربية تقوم على التجارب على أصناف البهائم وتخليطها خاصة في الخيل العربي مع الأندلسي[١٠٣]. وفي التشريح يتم التحنيط أيضاً كما حدث لجثة المرحوم سليمان الحلبي الذي استشهد بقتله الجنرال كليبر أثناء الحملة الفرنسية على مصر. وقد برع الأوروبيون في العلوم الطبية مثل القدماء للوقاية والعلاج[١٠٤]. ويذكر الطهطاوي نصاً مترجماً من الخواجة يعقوب في تاريخ مصر يذكر تقدمها السالف وينوح على تأخرها الحالي مُرجعاً ذلك إلى انقراض «الجنس المصري» الأول وتحوله إلى خليط من الأجناس الأفريقية والآسيوية تساهم كلها في صنع الحضارة على بر النيل، ودون أن يرد الطهطاوي على هذا التفسير العرقي للتقدم في تاريخ مصر[١٠٥].

وتستطيع الشريعة الإسلامية التي تقوم على العقل وعلى رعاية مصالح الناس، وعلى التحسين والتقبيح العقليين، تجاوز هذا التقابل بين الأنا والآخر، بين علوم الدين وعلوم الدنيا، وهو التقابل الذي يصل أحياناً إلى التناقض بين دار الإيمان ودار الكفر، دار القرب ودار البعد، دار الرخص ودار الغلاء[١٠٦]. فالشريعة الإسلامية مقياس الحكم، وهي نفسها تقوم على حكم العقل وعلى رعاية المصالح العامة؛ والحكم الشرعي والشرف الذاتي نفس الحكم؛ والشرع والوجود نفس الشيء. الشرع شرف الوجود، والوجود تحقق الشرع[١٠٧]. والعقل والشرع كلاهما تأكيد على المعرفة الوجدانية. فالإنسان على الفطرة، يعرف بالوجدان أولاً ثم تحصل المعارف بالصدفة أو بالإلهام والإيحاء. والارتحال من بر مصر إلى فرنسا مناسبة لإظهار كيف يتعلم

---

(١٠٣) المصدر نفسه، ص ١٧١.

(١٠٤) المصدر نفسه، ص ١٦٤ ـ ١٦٥ و١٢٩ ـ ١٤٤.

(١٠٥) «ومع ذلك فلم يحل ببلد من بلاد الدنيا من النكبات العجيبة والبلايا الغريبة مثل ما حل بمصر المباركة المصابة بالشقاء التي كانت خيولها تسبق سالفاً خيول سائر الممالك في الركض في ميادين الفخار والعلم والحكمة. فكأن الدهر أراد أن يصب على هذه البلاد دفعة واحدة إما نعيم الإنعام أو عذاب الانتقام، مع أنه لم يكن من الأمم مثل قدماء المصريين في كونهم بذلوا جهدهم في الجلوس على مباني هياكلهم المشيدة، وأرادوا بذلك أن يكونوا مؤبدين فبادوا جميعاً وانقرضوا، حتى إن أهل مصر الموجودين الآن ليسوا جنساً من أجناس الأمم بل هم طائفة متجمعة من مواد غير متجانسة ومنسوبون إلى عدة جنوس مختلفة من بلاد آسيا وأفريقية. فهم مثل خليط، من غير قياس مشترك، وتقاطيع شكل صورهم لا تتقدم منها صورة متحدة بها يعرف كون الإنسان مصرياً من سحنته فكأنما سائر بلاد الدنيا اشتركت في تأهيل بر النيل» (المصدر نفسه، ص ٢٤٨ ـ ٢٤٩).

(١٠٦) «في ذكر ما يظهر لي من سبب ارتحالنا إلى هذه البلاد التي هي ديار كفر وعناد، وبعيدة غاية الابتعاد، وكثيرة المصاريف لشدة غلو الأسعار فيها غاية الاشتداد» (المصدر نفسه، ص ١٥).

(١٠٧) «ومن المعلوم أني لا أستحسن إلا ما لم يخالف نص الشريعة المحمدية على صاحبها أفضل الصلاة وأشرف التحية» (المصدر نفسه، ص ١١). «وأن تستحسن وتستقبح ما نراه حسناً أو قبيحاً وهذا كله بالنظر للإسلام والأمور الشرعية والشرف الذاتي فإن المراد بالشرف ما يعم الشرعي وغيره» (المصدر نفسه، ص ١٧١).

الإنسان، وكيف تنشأ الاختراعات، وكيف يبدأ الإنسان بالدين وينتهي إلى العلم حينما يرى الأنا في مرآة الآخر، وعندما يرى الآخر في مرآة الأنا(١٠٨).

وعلى هذا النحو يمكن أن تتقدم الأمّتان، أمّة الإسلام والأمم الغربية، الأولى بحكم الشرع، والثانية بحكم العقل، وكلاهما على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين، قاعدة الاعتزال وأحد أصوله الخمسة، بالرغم مما يظهر في أثناء كلام الطهطاوي من أشعرية ظاهرة. ولا عجب إذن أن تتقدم أمّة الإسلام. فهي أولى بسائر العلوم الحكمية والفنون والمعدل والإنصاف(١٠٩). ومن الطبيعي أن تتقدم الأمة الفرنسية لإقامتها علومها السياسية على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين(١١٠)، كما بدا ذلك في روح الشرائع لمونتسكيو، ابن خلدون الغرب، كما أن ابن خلدون لدينا هو مونتسكيو الشرق. والأمة الفرنسية إحدى الفرق غير الإسلامية كما سماها القدماء ولكنها من حيث التحسين والتقبيح العقليين تتفق وتختلف مع الفرق الإسلامية؛ فتنكر خوارق العادات، وتثبت قوانين الطبيعة، وترى أن الدين أخلاق حميدة، وأن العمران بديل الدين، وأن السياسة مثل الشريعة، والعلوم السياسية بديل من علوم الشريعة، وأن الحكماء مثل الأنبياء كما قال الفلاسفة القدماء. وتنكر الفرنساوية القضاء والقدر اعتماداً على الفعل الحر ولما في المبالغة في إثباته من اتّكال، وتنأى عن الجدل وتستعمل البرهان، وترى أن التدبير أفضل من التقدير، وأن التدبير هو أحد أشكال العناية(١١١). ومثل ذلك قاله المعتزلة والحكماء من قبل؛ فلا فرق بين الأنا والآخر، بين الدين والدنيا، بين التنزيل والتأويل، بين النقل والعقل، بين الموروث والوافد بناء على قاعدة الحسن والقبح العقليين، فالكرنتينة مثلاً، أي الفحص الطبي للأجانب قبل دخول البلاد، فعل حسن وبالتالي حكم شرعي وحكم عقلي عندهم على الرغم مما يثور بين العلماء حول تحليلها وتحريمها والاستدلال على ذلك بالكتاب والسُّنّة، على عكس خلاف آخر يحسمه العلم حول كروية الأرض أو انبساطها(١١٢). ولقد ظهر الإسلام

---

(١٠٨) المصدر نفسه، ص ١٥.

(١٠٩) المصدر نفسه، ص ٣٦.

(١١٠) «وهذا الفن عبارة عن التحسين والتقبيح العقليين يجعله الإفرنج أساساً لأحكامهم السياسية المسماة عندهم شرعية... روح الشرائع لمونتسكيو، وهو أشبه بين المذاهب الشرعية والسياسية ومبتنى على التحسين والتقبيح العقليين، يلقب عندهم بابن خلدون الإفرنجي، كما أن ابن خلدون يقال له عندهم أيضاً مونتسكيو الشرق أي مونتسكيو الإسلام» (المصدر نفسه، ص ١٩١).

(١١١) المصدر نفسه، ص ١٠٣.

(١١٢) «في إباحة الكرنتينة وحظرها قال الأول بتحريمها؛ والثاني بإباحتها بل بوجوبها. وألّف [الأول] في ذلك رسالة، واستدل على ذلك من الكتاب والسنّة؛ وأقام الثاني الأدلة على التحريم، وألّف رسالة في ذلك جعل اعتماده فيها على الاستدلال على أن الكرنتينة من جملة الفرار من القضاء. ووقعت بينهما محاورة أيضاً نظير هذه في كروية الأرض وبسطها، فالتبسيط للمناغي والكروية لخصمه» (المصدر نفسه، ص ٥٣).

ظهوراً تلقائياً في الغرب عن طريق رفضه النصرانية العقائدية الشعائرية وحصرها في مجرد الشكل، وقيام الحياة العامة على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين ومنها الحرية، وحق المعارضة السياسية، وهي عندنا (الطهطاوي) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. لقد رفض الأوروبي الدين لسوء سمعته ومخالفته للعلوم الطبيعية، وعرف تلقائياً التسامح والعقل والعلم وجميع قيم التنوير(١١٣). إن ما تحتويه «الشرطة» أي الدستور الفرنسي من تقييد لسلطة ملك فرنسا ودفاعها عن حقوق الفرنسيين واعتمادها على العدل ليس مستنبطة مباشرة من الكتاب والسنّة ولكنها تتفق معهما من حيث المضمون. فالعدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد(١١٤). وقد ترجمها الطهطاوي لبيان اعتمادها على العقل ثم شرحها. وتبدو متفقة تماماً مع العلوم الشرعية وعلم الفقه(١١٥). لا فرق إذن بين علوم الأنا وعلوم الآخر إذا ما قامت كلتاهما على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين(١١٦).

سابعاً: من أدب الرحلات إلى علم الاستغراب

تدل هذه الأدبيات المعاصرة التي يختبر **تخليص الإبريز** واحداً منها على وجود مادة معاصرة تكشف عن موضوع محدد هو علاقة الأنا بالآخر: رؤية الأنا في مرآة الآخر ورؤية الآخر في مرآة الأنا. ولكن ما زال الطابع الغالب على هذه المادة هو

---

(١١٣) «وذلك لأن أكثر أهل هذه المدينة إنما له من دين النصرانية الاسم فقط حيث لا يتّبع دينه ولا غيرة له عليه بل هو من الفرق المحسنة والمقبحة بالعقل أو فرقة من الإباحيين الذين يقولون إن كل عمل يأذن فيه العقل صواب» (المصدر نفسه، ص ٣٢)، «فإذا ذكرت له دين الإسلام في مقابل غيره من الأديان أثنى على سائرها من حيث انها كلها تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر. وإذا ذكرته له في مقابلة العلوم الطبيعية قال إنه لا يصدق بشيء مما في كتب أهل الكتاب لخروجه عن الأمور الطبيعية» (المصدر نفسه، ص ٣٢)؛ «في بلاد الفرنسيس يباح التعبد بسائر الأديان» (المصدر نفسه، ص ٣٢).

(١١٤) «وفيه أمور لا ينكر ذوو العقول أنها من باب العدل... وإن كان غالب ما فيه ليس في كتاب الله تعالى ولا في سنّة رسوله ﷺ لنعرف كيف قد حكمت عقولهم بأن العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد، وكيف انقادت الحكام والرعايا لذلك حتى عمرت بلادهم وكثرت معارفهم وتراكم غناهم وارتاحت قلوبهم فلا تسمع فيهم من يشكو ظلماً أبداً. والعدل أساس العمران» (المصدر نفسه، ص ٩٣)؛ «فإذا تأملت رأيت أغلب ما في هذه الشرطة نفيساً... إقامة العدل وإسعاف المظلوم وإرضاء خاطر الفقير... وما يسمونه الحرية ويرغبون فيه هو عين ما يطلق عليه عندنا العدل والإنصاف، وذلك لأن معنى الحكم بالحرية هو إقامة التساوي في الأحكام والقوانين بحيث لا يجور الحاكم على إنسان» (المصدر نفسه، ص ١٠٢)؛ «إن أحكامهم القانونية ليست مستنبطة من الكتب السماوية، وإنما هي مأخوذة من قوانين أغلبها سياسية وهي مختلفة بالكلية في الشرائع» (المصدر نفسه، ص ١٠٦).

(١١٥) تشمل الشرطة سبعة بنود: ١ ـ الحق العام للفرنساوية، ٢ ـ كيفية تدبير المملكة، ٣ ـ في منصب ديوان البير، ٤ ـ في منصب ديوان رسل العمالات الذين هم أمناء الرعايا ونوابهم، ٥ ـ في منصب الوزراء، ٦ ـ في طبقات القضاة وحكمهم، ٧ ـ في حقوق الرعية.

(١١٦) المصدر نفسه، ص ١٠٢.

أدب الرحلات بكل مميزاته من وضوح وأسلوب أدبي وجمهور عريض، وبكل عيوبه من انطباعية وسطحية وتعميم الجزء على الكل. فإلى أي حد يمكن تحويل هذه المادة، أدب الرحلات، إلى علم دقيق تتم فيه دراسة الآخر من منظور الأنا، بحيث يكون الغرب موضوعاً والشرق (ونحن جزء منه) ذاتاً، في مقابل الاستشراق الذي كان فيه الغرب ذاتاً والشرق موضوعاً؟ ألا يمكن تحويل أدب الرحلات إلى استشراق معكوس، أي إلى «استغراب»، إلى علم دقيق له أصوله وقواعده ومناهجه؛ افتراضاته ونتائجه، براهينه وأدلته، لا يقتصر على الانطباعات العامة والأفكار الشائعة والتندر المستظرف على اختلاف عادات الشعوب وأعرافها، بل يصف أعمق أعماق الغرب وهو الوعي الأوروبي في مصادره وتكوينه وبنيته ومصيره(١١٧)؟ إن ذلك يمكن أن يتم عن طريق نقد أدب الرحلات أولاً حتى يمكن نقله إلى علم دقيق. وإذا كان **تخليص الإبريز** نموذجاً فإنه يلاحظ الآتي:

١ ـ إن كثيراً من الأحكام هي ملاحظات عامة أقرب إلى الانطباعات الشخصية التي قد يتفق معها سائحون آخرون. وهي في النهاية انطباعات عالم أزهري وقع تحت تأثير الصدمة الحضارية، فهو يرى الآخر من منظور الأنا ويرى الأنا من منظور الآخر ويصبح ازدواجي الثقافة يحاول أن يستنبط عناصر التشابه والاختلاف بين ثقافة الأنا وثقافة الآخر. وهي عملية تخضع لمنطق دقيق وليست مجرد انطباعات تقوم على الهوى والمزاج وتكون عرضة للاتهام بأنها «أوهام الأنا» أو إسقاطاتها على الآخر على الرغم مما فيها من شجاعة أدبية وعناء التزام بالموضوعية والحياد(١١٨).

٢ ـ إن كثيراً من الأحكام هي تعميم الحكم من الخاص إلى العام، ومن باريس إلى الفرنسيين بوجه عام، ومن الفرنسيين إلى الفرنجة بوجه عام. وقد تكون العينة التي رآها في باريس شاملة لمجموع الباريسيين، وقد يكون منهج الملاحظة والمشاركة منهجاً خصباً في العلوم الاجتماعية ولكن الضبط الإحصائي والتحليل الكمي ضروريان للحكم العلمي(١١٩).

٣ ـ إن تجميع مواد كثيرة خارج الموضوع قد جعل التأليف طبقاً لسنّة القدماء، هو

---

(١١٧) انظر: حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩١).

(١١٨) هذا هو اتهام سلفستر دي ساسي للكتاب بعد أن قرأه: «ولكنه يشتمل على بعض أوهام إسلامية» (المصدر نفسه، ص ١٨٤ ـ ١٨٦). ويرد الطهطاوي على هذا الاتهام بقوله «حيث اني كتبت على ما هو في اعتقادي، وإلا لو تتبعت ما قاله الإفرنج ووافقت أداءهم للحياء أو غيره لكان ذلك محض موالاة» (المصدر نفسه، ص ١٨٦).

(١١٩) هذا هو النقد الثاني لدي ساسي قائلاً «غير أنه ربما حكم على سائر أهل فرنسا بما لا يحكم به إلا على أهل باريس والمدن الكبيرة. ولكن هذه نتيجة متولدة ضرورة من حالته التي هو عليها، حيث لم يطلع على غير باريس وبعض المدن» (المصدر نفسه، ص ١٨٤ ـ ١٨٦).

تجميع أكبر قدر ممكن من المعلومات حول الموضوع وليس بالضرورة في الموضوع. فكلها معلومات مفيدة للقارىء في عصر زاد فيه الجهل بالقدماء إما بناء على ضياع المخطوطات القديمة وإما بسبب عدم نشرها أو عدم الاطلاع عليها أو اعتزازاً بتراث الأنا القديم. لذلك كثر الإطناب والاسترسال والتشعب والتفريع(١٢٠). وعلى الرغم من أن الطهطاوي يصرح بأنه يريد الكتابة على سبيل الإيجاز إلا أنه في أكثر من عشرة مواضع يستطرد ويعطي نبذاً عن الموضوع(١٢١)، بل وينوّه بالاستطراد ويذكر قيمته وبأنه يقصده قصداً في خطبة الكتاب وعلى مدى مقالاته وفصوله(١٢٢). فالكتاب مناسبة لجمع المواد النافعة أسوةً بالمتأخرين. والتأليف تجميع، وحفظ لمواد، وإظهار للعلوم. هو فرصته لجمع المعلومات العامة، النافعة الشاملة من التراث القديم أو من التراث الغربي، حفاظاً على التدوين بعد عصر الغزوات، وبخاصة من الشرق وضياع خزانات الكتب في بغداد. فالحديث عن الإسكندرية وتاريخها، وحكاية أحد علماء المغرب عن تجربته في الكرنتينة، وذكر كروية الأرض أو انبساطها، والحديث عن اللغة الفرنسية، والمعلومات عن الفارابي ومدى علمه باللغات والموسيقى، وقوانين الصحة والبدن، وذكر أحاديث الحب والثورة وعن أهل مصر وأهرام الجيزة وبناتها من ملوك مصر، كل ذلك استطراد وإطناب خارج عن الموضوع، وهو مادة غير موجهة وغير موظفة في صلب الموضوع(١٢٣).

٤ ـ ما زال **تخليص الإبريز** فناً من فنون الأدب، أدب الرحلات الذي شاع منذ القرن الماضي حتى الآن. ويتفاوت من حيث الصنعة بين الوصف التاريخي والاجتماعي وبين الفن الأدبي وبخاصة الشعر، بل قد يزيد الأدب أحياناً على التاريخ كما يطغى الشعر على سائر فنون الأدب. وتبلغ الشواهد الشعرية في الكتاب حوالى مائة وسبعين شاهداً. وتتراوح الشواهد من بيت أو بيتين إلى قصائد بأكملها حتى لكأننا إزاء معلقة. ويتردد ذكر الشاهد أحياناً أو تتوالى الشواهد صفحات بأكملها وكأننا في مؤلَّف أدبي(١٢٤). وقد يكون الشعر نقلاً عن آخرين أو من تأليف الطهطاوي نفسه، والنقل أكثر. ومع ذلك يعيب عليه أحد المستشرقين أخطاءه في قواعد اللغة العربية(١٢٥).

٥ ـ الكتاب موجه إلى الجمهور العريض لا إلى جمهور المتخصصين، وهو ثقافة

(١٢٠) وهذا هو النقد الثالث لدي ساسي قائلاً «وفي الكلام على تفضيل الصورة المدورة على غيرها من الأشكال ذكر بعض أشياء قليلة الجدوى فينبغي له حذفها» (المصدر نفسه، ص ١٨٤ ـ ١٨٦).

(١٢١) المصدر نفسه، ص ١١.

(١٢٢) المصدر نفسه، ص ١١، ٨٠، ١٣١، ٢٣١، ٦٤، ٤٠ ـ ٤٣ و٦١.

(١٢٣) المصدر نفسه، ص ٤١ ـ ٤٣، ٥٣، ٨٠ ـ ٨١، ٨٧ ـ ٨٨، ١٣ ـ ١٤، ٢٣١ ـ ٢٣٤ و٢٥٤ ـ ٢٥٥.

(١٢٤) نموذج القصائد الطويلة في: المصدر نفسه، ص ٧١ ـ ٧٢، ونموذج الصفحات، ص ٣١، ٦٧، ٧٧ ـ ٧٨، ٨٠، ٨٨ ـ ٩١، ١٢٤ ـ ١٢٥، ٢٣١ ـ ٢٣٤، ٢٣٦، ٢٥٧ و٢٦٥ ـ ٢٦٦.

(١٢٥) هو سلفستر دي ساسي إذ يقول: «وليست دائماً صحيحة بالنسبة لقواعد العربية» (المصدر نفسه، ص ١٨٤).

عامة لا علم خاص[١٢٦]. لذلك غابت منه الإحالات الدقيقة والتحليلات العلمية، وقد جعله ذلك أقرب إلى كتب السياحة منه إلى دراسة الغرب، فكان الغرض منه الفرجة والانبهار لا الاحتواء والنقد.

٦ ـ قد تبدو فيه بعض التحيزات، ولا سيما في حديثه عن أقباط مصر ووصفه لهم بالغباء والقذارة في مقابل ذكاء الفرنسيس ونظافاتهم. فالغباء قد ينتج من الأمية، وفي ذلك لا يختلف مسلم عن قبطي مصري؛ وعدم النظافة صفة غالبة في مصر تعم المسلمين والأقباط واليهود، ولا ترجع إلى الدين أو الملة، بل إلى تخلف المجتمع ككل ونقص في التحضر.

٧ ـ هناك قائمة في آخر الكتاب عن النساء، هدفها التشويق في مجتمع جنس مكبوت ما زالت مرآة الجنس فيه ناصعة قوية. والقائمة خارجة عن موضوع الكتاب. ويذكر الطهطاوي أشعاراً في الغزل والنساء، والإفاضة في هتك العرض والعار والتمايز بين الأنا والآخر في هذا الشأن[١٢٧].

٨ ـ الحديث عن احتلال فرنسا للجزائر أثناء الثورة الفرنسية الثانية أقرب إلى الحدث الفرنسي منه إلى الحدث الإسلامي، فهو واقعة عند الآخر لا واقعة عند الأنا؛ فليس فيه إدانة أو فضح أو دعوة إلى التحرر كما هو الحال في الخطاب الإصلاحي عند الأفغاني. ولا ننسَى أن احتلال الجزائر كان أول محاولة للاستعمار الحديث للعالم العربي بعد استعمار الهند والالتفاف حول أفريقيا وآسيا حتى الملايو واندونيسيا والفيليبين.

٩ ـ يبدو أن الانبهار بالغرب والإعجاب بالتحدي الأوروبي قد أوقعا الطهطاوي، بل الفكر العربي الحديث كله، في اعتبار النموذج الأوروبي نموذج التحديث، وفي اعتبار فلسفة التنوير نموذج الحضارة الأوروبية. وهكذا غاب نقد الغرب وبيان حدود فلسفة التنوير، ولا سيما بعد أن آل ذلك الإعجاب والانبهار إلى تقليد، ثم إلى تغريب في الأجيال الحالية. إن الغرب عند الطهطاوي هو المرآة المثالية التي تنعكس فيها عيوب الذات، فهو ليس موضوعاً للدراسة، بل هو الظهر الأسود للمرآة التي لا تعكس شيئاً.

١٠ ـ ما زال التقابل بين الأنا والآخر تقابلاً بين أولوية الدين أو العلم. فالأنا أعطت الأولوية للدين على العلم فضل الدنيا، بينما أعطى الآخر الأولوية للعلم على الدين فضل الآخرة. وقد دفعت تلك القسمة بعض المحدثين إلى أخذ الحَسَنَيْن، دين الأنا وعلم الآخر، دين الأنا تقليداً وعلم الآخر نقلاً. فلا يتطور الدين ولا يتم

---

(١٢٦) «وارتكاب السهولة في التعبير حتى يمكن لكل الناس الورود على حياضه» (المصدر نفسه، ص ١١ ـ ١٢).

(١٢٧) المصدر نفسه، ص ٩ ـ ١٠، ١٨٣، ٢٥٤ و١٨.

الاجتهاد فيه، ولا تبدع الأنا في العلم وتظل ناقلة له. وتطمئن الأنا إلى سلامتها في التقليد عن القدماء والنقل عن المحدثين. ولما كان الضلال في الدنيا أقل خطراً من الضلال في الآخرة فإن الدين يغدو أفضل من العلم، والأنا أفضل من الآخر. وعلى الرغم من الانبهار بالغرب ومحاولة اللحاق به، فإن هذا دفع الأنا إلى التوهم بأنها ليست في حاجة إلى شيء جوهري لأن الدين هو الأصل والعلم هو الفرع، بل توهمت أنها تستطيع ـ كما هو حادث في برامج «العلم والإيمان» ـ أخذ علم الآخر كمسلَّمة ثم لصق حضارة الأنا عليه باعتبارها قد سبقت الآخر في الوصول إليه. وما وصل إليه الآخر بعد تعب وجهد واحتمال الصواب والخطأ أتى إلى الأنا هبة، هداية بلا جهد أو عناء. وعلى هذا النحو يظل الآخر هو المبدع والأنا المقلد، الآخر في المركز، والأنا في المحيط.

١١ ـ على الرغم من نقد عقلية الشروح والملخصات، وعلى الرغم من نقد تبعية القدماء[١٢٨]، فإن الأشعرية التقليدية ما برحت تبدو من بين أسطر الكتاب وطيات الفكر. فالله أعلم، وعليه نتوكل، وبمشيئته يتحقق النصر، وبرعايته ننال العزة، وبقدرته ينتصر الإسلام، وبسؤاله نتّقي الحر والبرد[١٢٩]. كما يبدأ بمقدمات اليمانية بالحمدلة والبسملة والإشادة بأسفار الرسول إلى الشام قبل البعثة والهجرة إلى المدينة، وتحديد مذهبه وهو الشافعية المتسقة مع الأشعرية في العقائد، والإمضاء بلقب العبد الفقير إلى إمداد سيده ومولاه إليه رحمة ربه سبحانه وتعالى[١٣٠].

١٢ ـ تكثر في الكتاب من أوله إلى آخره مدائح السلطان وذكر محامده وآثاره، لدرجة التملق، أسوةً بمدائح القدماء المعروفة في المصنفات المتأخرة، نثراً وشعراً. وقد أخذ الحاج محمد علي باشا (حفظه الله) عدة ألقاب مثل ولي النعم (٢٣ مرة)، وصاحب السعادة (٧ مرات)، والحضرة العلية (٣ مرات). وأحياناً يستأثر بلقبين معاً: فهو ولي النعم وصاحب السعادة في آن واحد. ثم تكثر الشروح في المدائح لولي النعم، معدن الفضل والكرم، موقظ سائر الأمم، من العرب والعجم، من ظلمات الجهل الموجودة عندنا. هو الذي حفظه الله، فضَّ ختام مصر وأزال بكارتها؛ وهو الذي أرسل البعث التعليمية وتولاها برعايته لإرجاع مجد مصر القديم. ويدافع الطهطاوي عنه ضد اتهام العامة له بجلب الإفرنج والترحيب بهم وموالاتهم والاعتماد عليهم بأنهم نصارى في الدين ولكن مصر في حاجة إليهم. كان حفظه الله إذن في ذهن العامة موالياً للغرب، وداعياً للتغريب. ويدافع الطهطاوي ضد نقد العامة له مستشهداً بحديثين: «الحكمة ضالة المؤمن يطلبها ولو في الصين»، و«طلب العلم ولو في الصين»، وهو (أي محمد علي)

---

(١٢٨) المصدر نفسه، ص ١٩.

(١٢٩) المصدر نفسه، ص ٤٨، ٢٢٤، ٣١، ١٦٢، ١٥٩، ٢٤٩، . . .

(١٣٠) المصدر نفسه، ص ١٠، ١٨٣، ٢٥٤ و١٨.

الذي تعهد أُولى البعثات التي أمَّها الطهطاوي منذ السفر من مصر حتى العودة، الأمر الذي جعله ينظم القصائد في مدحه في باريس، ويقارنه بالإسكندر الأكبر وبكسرى أنوشروان ونابليون[١٣١]، بل لقد تعدى الأمر أيضاً إلى المستشرقين المشرفين على البعثات التعليمية فوصفوه أيضاً بولي النعم إخلاصاً أو ارتزاقاً[١٣٢]. بل يزداد الأمر ويصبح تهريب مسلاَّت مصر إلى فرنسا من فائض كرم ولي النعم ومعروفه. كما يصل الأمر إلى أن يصبح شكر ولي النعم أحد عناوين الفصول. وكما تبدأ المقدمات الإيمانية بمدح ولي النعم فإنها تنتهي بشكره والدعوة إليه[١٣٣]. ولا فرق بين مدح الله ومدح السلطان. كما يظهر لقب صاحب السعادة ـ الذي أرسل البعثات التعليمية وتعهدها برعايته ـ حتى في عناوين الأبواب؛ فهو الذي اختار فرنسا دون سائر الممالك؛ وهو الذي أنفق إنفاقاً[١٣٤]. ويسير المستشرقون أيضاً على المنوال نفسه، الموظفون لدى السلطان، بوصفه بصاحب السعادة وولي النعم الذي لديه تنال الحظوة[١٣٥]. ويتوسل الطهطاوي إلى صاحب الحضرة العلية[١٣٦]. ويدعو إلى الدولة الخديوية[١٣٧]. كما يمدح الطهطاوي العلماء، رؤساء هذه السفرة[١٣٨]. ويمدح أساتذته مشايخ الأزهر، بل والأزهر نفسه، المحل الأنور، وجنة العلم نثراً وشعراً[١٣٩]. فالعلوم لا تنتشر إلا بإعانة صاحب الدولة لأهل العلم، وعمل أهل العلم عند صاحب الدولة[١٤٠]، والناس على دين ملوكهم. كما يمدح المشرفين على البعثة التعليمية، وكأنهم من أبناء مصر البارّين، من المحبين للذات الخديوية الذين بادلهم ولي النعم إخلاصاً بإخلاص وثقة بثقة، فيعهد إليهم بتمدن الإيالات المصرية[١٤١]. وشتّان ما بين هذا الخطاب والخطاب الإصلاحي الذي ينقد الملوك والأمراء، ومشايخ الأزهر والعلماء ويحاور المستشرقين ويرد عليهم وينتقل من مدح السلاطين إلى الدفاع عن الشعوب[١٤٢].

---

(١٣١) المصدر نفسه، ص ١٢، ٢١، ٧، ٣٣، ٢٩، ١٧٣، ١٧٥ ـ ١٧٧، ١٧٩ و١٨١.

(١٣٢) المصدر نفسه، ص ١٨٢، ٢٥٣ و٢٥٥.

(١٣٣) المصدر نفسه، ص ٢٦٦.

(١٣٤) المصدر نفسه، ص ٢٥، ١٨، ٣٥ و١٧٤.

(١٣٥) المصدر نفسه، ص ١٨٣ ـ ١٨٤ و٢٤٩.

(١٣٦) المصدر نفسه، ص ٩.

(١٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٦٦.

(١٣٨) المصدر نفسه، ص ٣٥ و٢٥٣.

(١٣٩) المصدر نفسه، ص ١٠.

(١٤٠) المصدر نفسه، ص ١٧.

(١٤١) المصدر نفسه، ص ٢٦٢ ـ ٢٦٤.

(١٤٢) حسن حنفي، **من العقيدة إلى الثورة**، التراث والتجديد. موقفنا من التراث القديم (القاهرة: مكتبة مدبولي، [١٩٨٨])، ج ١: **المقدمات النظرية**، مقدمة: «من الدعاء للسلاطين إلى الدفاع عن الشعوب،» ص ٧ ـ ٥٠.

الفصل السادس عشر

صورة الآخر من خلال تقارير الرحلات السفارية المغربية إلى أوروبا

عبد السلام حيمر(*)

بعد مرور سنة على حرب الخليج، احتفلت أوروبا ـ والوطن العربي ـ بالذكرى المئوية الخامسة لاكتشاف أمريكا الذي صادف انهيار الحكم العربي للأندلس. وإذا كانت أوروبا تستعيد ذكرى سنة ١٤٩٢ بوصفها مَعْلَماً أساسياً من معالم سيرورة متواصلة نحو حداثة متجددة تمتد على ما يزيد على خمسة قرون، فإن عالمنا العربي ـ الإسلامي يجب عليه ـ هو الآخر ـ أن يقف عند هذه الذكرى متسائلاً عن مغزاها التاريخي، ودلالتها بالنسبة لحاضره ومستقبله. فليس سراً على أحد أن هذه السنة ـ المنعطف، وما تلاها من القرون، حملت معها للأوروبيين النهضة والتقدم والازدهار والتوسع في العالم، في حين أنها لم تشكل في الزمن العربي ـ الإسلامي إلا بداية لانتكاسات لم تفلح الفتوحات العثمانية بعدئذ في عمق أوروبا ذاتها في لجمها والتقليل من فداحتها.

في هذا السياق الحضاري العام تندرج الكتابات السفارية المغربية راسمة صورة لأوروبا ـ بوصفها «الآخر» المباشر ـ وهي تتقدم وتتطور. وبمقدار ما كانت فئة الكتّاب تكتشف تقدم «الآخر» كانت تكتشف تأخر «الأنا»؛ وهذا ما جعل بعض تقاريرها السفارية ـ وإن كان موضوعها المباشر وصف أوضاع «الآخر» ـ يتضمن حديثاً مضمراً غير مباشر عن أوضاع المجتمع المغربي. والدارس لما تراكم من تقارير سفارية مخزنية

(*) أستاذ في جامعة مكناس ـ المغرب.

منذ القرن السادس عشر إلى بداية القرن العشرين[1] يلمس مدى التطور الحاصل في نظرة النخبة المخزنية إلى أوروبا. ولعل الرحلات السفارية التي اخترنا تحليلها كفيلة بتبيان نوعية هذا التطور في صورة أوروبا لدى المغاربة تبعاً لما عرفته أوروبا ذاتها من تقدم وتطور خلال مراحل تاريخها الحديث: فإذا كانت رحلة أحمد بن قاسم الحجري قد عاصرت المرحلة المركنتيلية لتطور أوروبا الرأسمالية، بينما عاصرت رحلة ابن عثمان المكناسي نهايتها، فإن رحلة أبي الجمال الطاهر الفاسي تزامنت مع المرحلة الصناعية التي تميزت بالتنافس الحاد بين الأوروبيين حول اقتسام العالم، بما فيه بلدان الجهة الجنوبية للبحر الأبيض المتوسط.

أولاً: رحلة الموريسكي أحمد بن قاسم الحجري (أفوقاي): «ناصر الدين على القوم الكافرين»

يرى جاك بارك أن المغرب حتى القرن السادس عشر لم يكن بعيداً كل البعد عن السيرورة الحضارية العامة التي هيمنت على بلدان شمال البحر الأبيض المتوسط[2]. بيد أنه ابتداء من هذا القرن أخذت الشقة الحضارية بينهما تتسع وتتعمق إلى الحد الذي يمكن القول معه بأن تقدم أوروبا كان شرطاً مرافقاً لتأخر المغرب، بل ولتأخر مجموع بلدان جنوب البحر الأبيض المتوسط والعالم العربي ـ الإسلامي برمته. ولعل أهمية كتاب **ناصر الدين** تكمن بالضبط في كونه شاهداً على طبيعة هذا العصر، معبراً عن نمط «الحوار» الذي كان قائماً بين «دار الإسلام» متمثلة في المغرب وتركيا العثمانية من جهة، و«دار الكفر والحرب» متمثلة في أوروبا من جهة أخرى.

وقد خصص أحمد بن قاسم الحجري الملقب بأفوقاي معظم فصول هذا الكتاب لوصف رحلته إلى فرنسا وهولندا متنقلاً بين مدن باريس، وبوردو، وسان جون دولوز، وتولوز، وأمستردام، ولاهاي. يزاوج أفوقاي بين الخبر عن نتائج مساعيه الدبلوماسية الرامية إلى استرداد ما سلبه لصوص البحر الأوروبيون من الموريسكيين

---

(١) أحمد بن قاسم الحجري أفوقاي، **ناصر الدين على القوم الكافرين**، تحقيق محمد رزوق (الدار البيضاء: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٨٧)؛ محمد بن عثمان المكناسي، **الإكسير في فكاك الأسير**، تحقيق محمد الفاسي ([فاس]: منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي؛ جامعة محمد الخامس، ١٩٦٥)؛ أبو الجمال محمد الطاهر الفاسي، **الرحلة الإبريزية إلى الديار الإنجليزية**، تحقيق محمد الفاسي، سلسلة الرحلات (فاس: مطبعة جامعة محمد الخامس، ١٩٦٧)، والحسن بن محمد الغسّال، **رحلة إلى انجلترا** (مخطوط الخزانة العامة، ضمن مجموع تحت رقم ١٤٩٦).

(٢) Jacques Berque, *Ulémas, fondateurs, insurgés du Maghreb, xvii^e siècle*, la bibliothèque arabe, collection hommes et sociétés (Paris: Sindbad, 1982), p. 18.

المهجرين قسراً من الأندلس إلى المغرب وتونس[٣]، ووصف بعض مظاهر التمدن الأوروبي، والحديث عن مناظراته الفكرية الدينية مع الرهبان والأحبار وبعض أفراد النخب الحاكمة في فرنسا وهولندا.

ومن بين هذه الأغراض الثلاثة التي حاك أفوقاي على أساسها نص مؤلفه، تشكل المناظرات الدينية الكلامية أهمها وتستأثر بمعظم مساحة الكتاب. ولعل السبب في ذلك أن الاختلاف الذي استوجب التناظر بين الطرفين (المغربي والأوروبي) لم يكن يبدو آنئذٍ بمظهر الاختلاف في درجة التمدن والتقدم العسكري والتقاني (التكنولوجي) والعلمي، بل كان يبدو جلياً في تباينها الديني العقائدي. فالتناظر القائم بين أفوقاي السفير ومضيفيه في فرنسا وهولندا هو تعبير عن صراع أعمق وأشمل بين ما كان يسميه فقهاء الإسلام بـ«دار الكفر والحرب» من جهة، و«دار الإسلام» من جهة أخرى. ولما كانت المشاكل والنزاعات الدنيوية بين الجماعات والحضارات المختلفة تعبر عن ذاتها - خلال هذا العصر - في صورة نزاعات دينية ثقافية، فإن المناظرة الدينية كان ينظر إليها الطرفان بوصفها جهاداً في «الآخر»، جهاداً بالكلام واللسان، لا يقل سلطة وتأثيراً عن الجهاد بالسيف والسنان. والدليل على ذلك، أن مناظري أفوقاي كانوا يكررون اندهاشهم - في المدن التي زارها - من كونه لا يزال مسلماً رغم ثقافته الواسعة، وكأن «المسلم» - في مخيلتهم الجماعية - مرادف لـ«المتوحش» و«الهمجي» و«الجاهل». وأما أفوقاي فقد كان حريصاً على تبيان انتصاره على مناظريه النصارى واليهود الذين كانوا يصابون بالذهول والإحراج أمام سعة علمه، وحريصاً في آن واحد على إبراز تواضعه، مؤكداً أن تفوقه عليهم هو تفوق «الإسلام» على «الكفر»، بل إنه تفوق «دار الإسلام» - التي تمتد من آسيا القصوى إلى بلاد المغرب، حيث يسود اللسان العربي الذي يمجده أفوقاي بوصفه عامل وحدة[٤] - على «دار الكفر» والحرب رغم توسعها الطارىء بطرد المسلمين من الأندلس واكتشاف أمريكا أو ما يسميه أفوقاي بـ«المغرب البعيد»: «حيث الهنود المغربية التي لم يدخلها الإسلام، وجميع سكانها القدماء مجوس يعبدون الشمس لكفرهم إلى أن أدخل فيها سلطان بلاد الأندلس أصنامه وشركه»[٥]. ويبدو تفوق «دار الإسلام» في مظاهر أهمها: المعرفة الجغرافية العربية من جهة[٦]، والتقدم العسكري العثماني[٧] من جهة أخرى.

---

(٣) الحجري، المصدر نفسه، ص ٤٤.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٠٧ - ١٠٨.

(٥) المصدر نفسه، ص ٩٥.

(٦) يذكر أفوقاي أن الأوروبيين يستقون معرفتهم الجغرافية من كتب عربية أشهرها كتاب الشريف الإدريسي نزهة المشتاق في اختراق الآفاق.

(٧) المصدر نفسه، ص ٩٩، يقول أفوقاي: «كل واحد من السلاطين النصارى يرتعد ويخاف من سلاطين الإسلام والدين... وهم السلاطين الفضلاء العظماء العثمانيون التركيون».

وقد شملت مناظرات أفوقاي الدينية قضايا فقهية وكلامية أبرزها مسألة الوحدانية والتثليث ومسألة التشبيه والتجسيم، ومسألة الخطيئة الأصلية والاعتراف المسيحي[٨]، ومسألة شرب الخمر وأكل لحم الخنزير، ومسألة الزواج بأربع، وتحريم الزواج على الرهبان، وحجاب المرأة، وطقوس الخطوبة، والصوم، والتصوير...

ويظهر من استقراء هذه المناظرات أن كلا الطرفين كان يحمل في مخيلته رواسب تجارب وخبرات جماعية، ومسبقات عن نظم «الآخر» وعاداته وقواعده، وأوصافاً تراكمت ـ عبر تقلبات الزمن ـ في الذهن والوجدان والمشاعر، ومن مجموع طبقاتها تكونت لدى الطرفين صورة معينة عن «الآخر»، يصدر عنها في ما يقوله ويفعله. فما المعالم الكبرى لتلك الصورة التي يمكن للباحث استخلاصها من كتاب **ناصر الدين؟**

١ ـ صورة المغربي (العربي/المسلم) في مخيلة الأوروبي

لم يكن الأوروبيون يتمثلون المغاربة الوافدين على بلدانهم إلا بوصفهم أتراكاً. ففي مدينة «روان» خاطب أحد الفرنسيين أفوقاي بـ«أنتم التركيون»[٩]، وفي باريس كانت النخبة الفرنسية تلقب أفوقاي بـ«الرجل التركي»: «لأن الفرنج لا يقولون للمسلم إلا تركي»[١٠] و«لأن في بلاد الفرنج، وفي الكثير من سلطانات النصارى لا يسمون (أي المغاربة والمسلمين عامة) إلا تركي» [كذا][١١].

وهذا «التركي» لا يتصوره الأوروبيون ـ بحسب رحلة أفوقاي ـ إلا من خلال مسبقات دينية اجتماعية ترسبت في مخيلتهم الجماعية: فهو محارب شرس، مرعب، يتزوج بأربع زوجات، يسرق ويزني، ويمارس اللواط، متعصب؛ وتعصبه باد في فرضه الحجاب على المرأة بوصفها حريماً، وفي اتباعه نمط عيش خشناً يستبعد بعض مباهج الحياة كالخمر ولحم الخنزير... بالإضافة إلى كونه طمّاعاً متهافتاً على المال... إلخ. وهذه المسبقات هي التي حاول أفوقاي تبديدها من ذهن محاوريه المباشرين، وذلك بسلوكه العملي أولاً، وبثقافته وبراعة حجته ثانياً. والجدير بالذكر أن أفوقاي كان يجيد الإسبانية ويفهم الفرنسية، ويحاور مناظريه معتمداً لا على ثقافته العربية الإسلامية وحدها، بل كذلك على معرفته بنصوص الإنجيل والتوراة وبالثقافة الدينية الأوروبية المتداولة آنئذٍ.

---

(٨) المصدر نفسه، ص ١١٨.
(٩) المصدر نفسه، ص ٤٧.
(١٠) المصدر نفسه، ص ٨٦.
(١١) المصدر نفسه، ص ٨٦.

٢ ـ صورة الأوروبي في مخيلة المغربي ـ (الموريسكي)

الأوروبي هو أولاً وقبل كل شيء مشرك كافر نصراني، خائن للعهود والمواثيق. والدليل على ذلك ما فعله نصارى الأندلس بالمسلمين من تنكيل وتعذيب وذبح وإحراق رغم المواثيق التي وقّعها الطرفان، وهي المواثيق التي تنص على ضمان حريات المسلمين في الأندلس بعد وقوعها تحت حكم ملوك الإسبان.

النصراني الإسباني ذو شخصية متناقضة، مكيافيلية، يلوم مسلمي الأندلس لأنهم لم يندمجوا في المجتمع الإسباني بل شكلوا جماعة متميزة منكفئة على ذاتها تحرم الزواج على أبنائها من الإسبانيات، في حين أن الدولة الإسبانية ماضية في اضطهادها لكل عربي مسلم لم يشأ التنصر ولم يقلع عن الحديث بالعربية... أما الأسر الإسبانية فتضطهد أبناءها وبناتها الذين تجرأوا على الزواج بعرب أندلسيين موريسكيين.

بيد أنه وراء صورة هذه الأوروبا النصرانية، عدوة المسلمين، والخائنة للعهود والمواثيق ـ كما تمثلها أفوقاي ـ تظهر صورة أخرى ـ عبر إشارات سريعة ـ هي صورة أوروبا الإقطاعية القائمة على أساس التحالف بين رجال الدين بزعامة البابا، وكبار ملاّك الأرض الذين يتصرفون في خدم وحشم كثيرين، ويعيشون في ترف، تستهويهم المناظرات في الأديان وقراءة الكتب وترجمتها بما في ذلك الكتب العربية. وأما المدن الأوروبية فلم ترق رغم جمالها وكبرها إلى مصاف المدينة الإسلامية: القسطنطينية. وكثير منها كباريس مثلاً يمكن مقارنته ـ بحسب أفوقاي ـ بالقاهرة، بل وبمراكش أيضاً. إلا أن بعض مدن أوروبا امتاز بكونه مركزاً للتجارة الدولية كأمستردام الهولندية التي يقول عنها السفير أفوقاي بأنها «لم تكن في الدنيا مدينة بكثرة السفن مثلها. قيل إن في جميع سفنها صغاراً وكباراً، ستة آلاف سفينة»[١٢]. ويحدثنا أفوقاي عن تجار أوروبيين ومبشرين، جابوا أقطار المعمورة، ووصلوا إلى آسيا للتجارة في التوابل وغيرها وجابوا أمريكا، وأن البحار تقع تحت مراقبة الأساطيل الأوروبية. كما يحدثنا عن اختراق حركة الإصلاح الديني بزعامة لوثر (يسميه لطري) وكالفن (يسميه قلبن) لعدد من الأقطار الأوروبية وفي مقدمتها هولندا ذات الإشعاع التجاري العالمي. ويرى أن البروتستانتية قريبة في عدد من مبادئها من الإسلام، بل إنه لمس في هولندا أن رجال الدين البروتستانت كانوا يوصون أتباعهم بعدم بغض المسلمين، وأنهم: «لهم ميل للمسلمين»[١٣]. كما لمس استعداد النخبة الحاكمة الهولندية للتحالف السياسي والعسكري مع المغاربة ضد خصومهم المشتركين.

ولا شك في أن أوروبا التي يتحدث عنها السفير أفوقاي هنا هي أوروبا

---

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٠٥.

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٠٦.

الجديدة: الرأسمالية، المركنتيلية، الناشئة في رحم أوروبا الإقطاعية وكنقيض مباشر لها. وفي هذا السياق، تعرّف أفوقاي في عدد من المدن على مؤلفات مكتوبة بـ«القالب» أي بالمطبعة، وعلى مخترعات تقانية بسيطة كـ«البنبة» أي آلة رفع الماء التي طلب أفوقاي من راهب يحسن العربية بأن يريه «حيلها» ويطلعه على أسرارها[١٤].

وإذا كان الأوروبيون لا يرون في المغربي المسلم إلا رجلاً متعصباً يفرض الحجاب على المرأة التي يحرم نفسه من التعرف عليها إلا بعد الزواج، فإن السفير أفوقاي لا يرى في تحرر المرأة الأوروبية البادي في تبرجها وجمالها ومخالطتها لمجالس الرجال ومشاركتها لهم في الحديث والمناظرة إلا دليلاً على نوع من الإباحية وفساد الأخلاق. فالمرأة الأوروبية ـ في نظر أفوقاي ـ هي الغواية ذاتها، بل إنها أداة الشيطان التي لا تجدي مقاومة المرء أمامها مهما كان صلاحه. يقول أفوقاي بلهجة تدل على المعاناة والقلق: «ثم قالت لي أعلّمك تقرأ بالفرنج.. وصرت تلميذاً لها... وكثرت المحبة بيننا حتى ابتليت بمحبتها بلية عظيمة. وقلت: قبل ذلك كنت في خصام مع النصارى على المال، وفي الجهاد على الدين، والآن هو الخصام مع النفس والشيطان»[١٥].

وهكذا، ففي هذا المناخ الحضاري العام المتميز بالتوتر والحذر والصراع بين الضفة الشمالية للبحر الأبيض المتوسط وجنوبها، وحيث بلدان الشمال مضطهدة لبلدان الجنوب، أصبح الحب هو الآخر موضوع توتر وصراع وجهاد.

إنها رياح الأزمنة المعاصرة... ويحق لنا في ضوء الوقائع الراهنة، وفي ضوء احتفال العالم بإشبيلية (منذ ٢٠ نيسان/أبريل ١٩٩٢) بالذكرى المئوية الخامسة لسنة ١٤٩٢، أن نتساءل: أما حان لهذه المفارقة التاريخية الكبرى التي أبرز كتاب **ناصر الدين** بعض معالمها أن تتوقف، تلك المفارقة التي جعلت الحداثة الأوروبية لا تقوم ولا تدوم إلا على أساس التخلف العربي؟

ثانياً: رحلة الوزير محمد بن عثمان المكناسي (ت ١٧٩٩): «الإكسير في فكاك الأسير»

إذا كان كتاب **ناصر الدين** قد رسم صورة لتوتر العلاقة بين أوروبا والمغرب، توتراً أصبحت كلمتا «الجهاد» في الجانب الغربي و«الاسترداد» في الجانب الإسباني ـ الأوروبي تشكلان عنوانه وميسمه، فإن التقرير السفاري المعروف بـ **الإكسير في فكاك**

---

(١٤) المصدر نفسه، ص ٥٢.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٦٩ ـ ٧٠.

الأسير للكاتب الوزير محمد بن عثمان المكناسي، يندرج بدوره في إطار هذا السياق الحضاري المتوتر الذي تحول فيه تدريجياً الشريط البحري الفاصل بين الجهتين إلى عازل فاصل بين عالمين، لكل منهما زمانه الخاص وانشغالاته النوعية. وفي صلب هذه العلاقة احتلت إسبانيا دوراً مركزياً بسبب موقعها الجغرافي وخصائصها التاريخية واستمرار احتلالها لسبتة ومليلة رغم مطالبة المغرب بهما وحصاره الشديد لهما في عهد السلطانين إسماعيل ومحمد بن عبد الله.

وإذا كان الإسبان في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، زمن كتابة رحلة **الإكسير في فكاك الأسير**، قد انشغلوا بمشاكلهم في أمريكا اللاتينية وحروبهم مع إنكلترا حول جبل طارق، ومنافساتهم للدول الأوروبية الأخرى، فلم يستطيعوا المضي قدماً في استكمال تنفيذ وصية الملكة أسبيلا الكاثوليكية الشهيرة، واكتفوا بتحصين المواقع المغربية عسكرياً ودبلوماسياً بواسطة إبرام اتفاقيات صلح وصداقة مع المغرب، فإن المغرب بدوره كان يحاول التغلب على مشاكله الداخلية بعد خروجه من حرب الثلاثين سنة الدامية، ويتطلع إلى استكمال وحدة ترابه باسترجاع المواقع المغربية المحتلة من طرف إسبانيا على ساحل البحر الأبيض المتوسط. وفي هذا الاتجاه حاصر السلطان محمد بن عبد الله مليلة حصاراً شديداً سنة ١٧٧٤، سجل ابن عثمان في رحلته بعض أطواره وملابساته[١٦]. وعلى الرغم من أن الحصار انتهى إلى تهديم مليلة عن آخرها «ولم يبقَ فيها إلا الأبراج والأسوار والمقاتلة...» فإن المغرب عجز مرة أخرى عن استردادها بسبب مشاكله الداخلية، وهو الأمر الذي شجعه على قبول طلب كارلوس الثالث المتعلق بعقد «الصلح والمهادنة» بحسب تعبير ابن عثمان الذي لعب دوراً أساسياً في تهيىء عقد ذلك الصلح وتحديد بنوده وشروطه.

وفي هذه الظروف الدقيقة تمت رحلة ابن عثمان إلى إسبانيا سنة ١٧٨٠، زمن كارلوس الثالث ومحمد بن عبد الله، متوخية تحقيق الصداقة، وعقد الصلح والهدنة، وإطلاق سراح الأسرى. ولم يكن أولئك الأسرى مغاربة بل كانوا أتراكاً جزائريين، الأمر الذي يحدونا إلى التساؤل عن سبب اهتمام السلطان محمد الثالث بإطلاق الأسرى الأتراك رغم العداوة التقليدية بين أتراك الجزائر والمخزن المغربي.

لعل الجواب يكمن في طبيعة الدولة المخزنية ذاتها من حيث إنه لم يكن بإمكانها إعادة إنتاج ذاتها وتدعيم مشروعيتها، إلا بقيامها بوظيفتي: الجهاد من جهة، والتراكم المادي من جهة أخرى. ولا شك في أن توقيع معاهدات صداقة مع إسبانيا والدول الأوروبية المجاورة، والانفتاح على العالم الخارجي، سيمكنان المخزن من أداء وظيفة التراكم المادي أداء حسناً بفضل مداخيل التجارة الخارجية؛ كما أن فداء

---

(١٦) المكناسي، **الإكسير في فكاك الأسير**، ص ١٤١.

الأسرى المسلمين ـ ولو لم يكونوا مغاربة ـ محسوب لدولة المخزن في باب الجهاد، فضلاً عن كونه سيوطد العلاقات التجارية مع الأوروبيين.

هذه هي إذن أبعاد الرحلة السفارية التي قام بها الوزير محمد بن عثمان المكناسي إلى إسبانيا، وهذه هي أهدافها الكبرى. والقارىء لرحلة **الإكسير في فكاك الأسير** سيجد نفسه أمام كاتب مهموم بقضايا عصره وانشغالات مجتمعه، ينطلق منها تلقائياً في التعامل مع «الآخر». فهي التي تحدد زوايا نظره إلى نظم المجتمع الإسباني وقواعده وتقاليده، وهي التي تحدد له معايير الحكم على ما يراه منها مستحسناً أو مستهجناً، وهي التي تمده بمعايير الاختيار: اختيار ما يجب السكوت عن وصفه وما يجب الإفاضة في وصفه. ومن ثم حرص ابن عثمان على أن يعرف المخزن بأوضاع سبتة من الداخل ليستفيد المخزن من تلك المعرفة متى قرر محاصرتها من جديد[١٧]. كما حرص على مد المخزن بمعلومات جغرافية وبشرية وحضارية عن أهم المدن والقرى الإسبانية التي مر بها خلال رحلته ذهاباً وإياباً، في وقت عرف فيه علم الجغرافيا بالمغرب انحطاطاً كبيراً. وبالجملة، فإن كاتب الرحلة كان على وعي تام بدوره ككاتب وسفير ووزير في دولة المخزن. ولذلك التزم في كتابته باتخاذ مصلحة المخزن وقيمه وعاداته إطاراً مرجعياً للحديث عن نظم المجتمع الإسباني ودولته. والجدير بالملاحظة أن ابن عثمان المكناسي، وإن كان ينطلق من قاعدة كون الإسبان يشكلون «الآخر» أو «الغير» المخالف للمجتمع المغربي، إلا أنه مع ذلك يشير في أماكن عديدة إلى مواطن الوحدة والشبه والتجانس والتناظر الكائنة بين المجتمعين الجارين:

١ ـ الوحدة والتشابه

يتحدث ابن عثمان عن إسبانيا، ولا سيما الأندلس، بوصفها «دار إسلام» اغتصبها النصارى، فهي ليست بلاداً غريبة عنه؛ إنها أرض الأجداد، فيها رفاتهم، ومنجزاتهم الحضارية لا تزال ماثلة للعيان. . . إنها جزء من تراثه وتاريخه. ولذلك، فإن ما يراه في المدن والقرى الأندلسية التي زارها في رحلته إلى مدريد، هو أولاً وقبل كل شيء، معالمها العربية أو ما تبقى منها على الأقل. فالعرب ماثلون في أسوارها وأزقتها الضيقة ومساجدها، وفي مكتبة الأسكوريال، وفي الكتابة العربية التي تزين جدران قصور المدن الإسبانية وأبوابها وأضرحتها. وأسماؤها العربية تثير في نفسه الحنين والذكرى فيختلط لديه الماضي بالحاضر، فلا يملك إلا الدعاء عند دخوله المدن والقرى الإسبانية، بأن يعيدها الله «دار إسلام»!. لقد زار ابن عثمان عدداً من المدن والقرى كقادس (قالص)، وايزله دوليون، وسنط مرية، والكبسات، وإشبيلية،

---

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٠ ـ ١٣.

وقرمونة، وأسبخة، وقرطبة، والكاربا، واندوخر، وبايلن، ولاكوولينا، وارنسية، ومدريد (أو مجريط نسبة إلى قبيلة بني مجريط البربرية التي كانت تقيم بها أثناء الحكم العربي)، ولرناخة، وطليطلة، وحمراء غرناطة، ولوشة... وكلما وصف ابن عثمان معالم هذه المدن والقرى وخصائصها وثرواتها الفلاحية والصناعية، ابتدأ وصفه بالدعاء: «أعادها الله دار إسلام» معبراً بذلك عن حميمية العلاقة التي تربطه بها رغم جبروت الواقع وسلطته.

إلا أن ابن عثمان اكتشف أن الإسبان يشاطرونه حبه وتقديره للآثار العربية ـ الإسلامية رغم اختلاف الدين والمعتقد معتبرين إياها تراثهم، هم أيضاً. ففي مدينة أسبخة مثلاً سأل ابن عثمان أصدقاءه الإسبان: «هل بقي هناك أثر من آثار المسلمين؟ فبحثوا، فوردوا بشيء قليل من سكة المسلمين ودنانير وريال صغير وفلوس مكتوب على بعضها اسم الجلالة وآيات قرآنية واسم النبي...»، وعندئذ طلب ابن عثمان بيعه هذه النقود لما تمثله ـ لديه ـ من قيمة رمزية وحضارية، فكانت النتيجة ما رواه قائلاً: «فأعطوني بعض ذلك وامتنعوا عن قبض العوض لأن مثل هذه الأمور القديمة، ولا سيما أمور المسلمين، لهم اعتناء بها كبير ولا يكادون يسمحون بها بوجه من الوجوه ويتوارثونها سلفاً عن خلف. وقد رأيت سكيناً عند أحد نصارى إشبيلية فراودته على بيعها فامتنع، وقد ذكر غيره أنهم لحقتهم قبل فاقة كبيرة فراودهم الغير على بيع السيف المذكور فامتنعوا»[18]، بل إن ابن عثمان وجد من بين الإسبان من وفد عليه متنسباً إلى عائلات عربية يوجد بعضها في المغرب، ويقول ابن عثمان في هذا السياق: «ورد علينا نصراني من أعيان البلد، فسلم علينا سلاماً كثيراً، وأظهر فرحاً كبيراً، وقال إنني سمعت أنك تبحث عن بقية آثار المسلمين وأنا من أولاد قردناش، وأتى بي الشوق إلى لقائكم والشوق إلى نظركم»[19]. وفي مدينة أندوخر يروي ابن عثمان أن سيدة قالت له: «نحن من أولاد قردناش، وأمي بنت بركاش، وأظهرت من التودد والمحبة شيئاً كثيراً. وأتى رجل آخر وهو من أعيان البلد الذين تلقونا لما سمعني أتكلم معها فقال: وأنا أيضاً من أولاد بريس وأمي بنت بركاش.. فقلت لهم: إن إخوانكم في بلادنا لهم وجاهة وهم عندنا من الأعيان. فهلا لحقتم بهم. فقال: ما وجدنا إلى ذلك سبيلاً، وقد ذكر لنا كثيراً من قبائل (أي عائلات) أهل الأندلس الذين نعرفهم في بلادنا مثل تطوان والرباط وهم أهل رفاهية وسعة في الدنيا»[20]. وهذه القصة تكررت مرات أخرى في مدن وقرى إسبانية كقرية بيرن (Bairen) التي وجد فيها ابن عثمان على حد قوله «كثيراً من بقية المسلمين، فمنهم من انتسب إلينا وعرَّف بنفسه وأظهر الميل إلينا ما قضينا منه العجب...». ومن الواضح أن ابن عثمان يستعمل كلمة «المسلمين»

---

(١٨) المصدر نفسه، ص ٥٢ ـ ٥٣.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٥٣.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٧٠.

مرادفة لكلمة «العرب». وإذن فهؤلاء الإسبان فيهم عائلات عربية، فهم إخواننا إلا أنهم مغايرون لنا لأنهم ـ يقول ابن عثمان ـ: «ربوا في بحبوحة الكفر...»[٢١].

في رحلة الإكسير تتعدى مظاهر الشبه والتجانس، بين الإسبان والمغاربة، الإنسان لتشمل الطبيعة والمعالم الحضارية أيضاً. فنجد ابن عثمان تارة يشبِّه أراضي فلاحية إسبانية بأرض دكالة، أو الحباينة في المغرب مثلاً[٢٢]، وتارة يشبِّه مئذنة جامع إشبيلية الذي تحول إلى كنيسة بمئذنة جامع الكتبية في مراكش: «هي على هيئة منار الكتبيين يصعد إليه من غير مدارج. وقد أخبرني من النصارى ممن صعد إليه راكباً على فرسه. وكذا الكتبية لا مدارج لها.. وفيها من القبب، في وسطها، مثل صومعة الكتبيين قبب يسكنها النصارى القيِّمون عليها الموكلون بضرب النواقيس المعلقة بها...»[٢٣]. وهكذا، فإن ما يميز مرة أخرى هو اختلاف الدين والمعتقد.

٢ ـ الاختلاف

يظهر هذا الاختلاف ـ أولاً وقبل كل شيء ـ في الدين والتقاليد والمعتقد. وإذا كان ابن عثمان يجهر بمعاداته للمسيحية، فإن موقفه من عادات الإسبان ونظمهم لم يكن كله معادياً ولا سلبياً. فالمسيحية في نظره دين فاسد بسبب تشويهات البابوات الذين يتوفرون بمجرد انتخابهم على سلطة التحليل والتحريم بدون قيد ولا شرط[٢٤]. وهو فاسد أيضاً بسبب عقيدة الثالوث المسيحية، واستخدام الكنيسة للتماثيل والتصاوير في الشؤون الدينية، واعتماد «الاعتراف» كوسيلة لمحو الذنوب والمعاصي، وتحريم الزواج على الرهبان ذكوراً وإناثاً، والاقتصار في الصوم على عدم تناول اللحم... إلخ... إلا أن ما يمكن ملاحظته، بالمقارنة مع أفوقاي في كتاب **ناصر الدين** أن ابن عثمان لم يحول لقاءاته لرجال الدولة الإسبانية إلى مناظرات دينية، فالتزم في ذلك بمهمته الدبلوماسية، وحرص على النجاح فيها حرصاً لا يماثله إلا حرص النخبة الإسبانية على النجاح في إظهار مودتها له ولسفارته، بغية تمتين عرى الصداقة بين البلدين الجارين. فبحكم سلطة الواقع، تغدو كفة الدنيوي أكثر رجحاناً من الديني في التعامل السياسي الذي تضبطه مصالح الدول وحاجياتها المادية الملموسة. والمرة الوحيدة التي نجد فيها السفير المغربي لا يقوى على تمالك نفسه، فينساق وراء جدال ديني محدود حول مسألة صلب المسيح أو عدمه، كانت في جامع قرطبة الذي حولت أجزاء منه إلى كنيسة. وما إن شرع محاوره الراهب في الجدال والمناظرة حتى أعرض

(٢١) المصدر نفسه، ص ٧١.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٦٧.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٣٩.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١١٠.

عنه ابن عثمان وأخذ في حديث آخر مؤكداً على عقم هذا النوع من الجدال[٢٥].

أما القواعد والعادات الإسبانية، فقد اتخذ منها السفير ابن عثمان موقفاً إيجابياً ما عدا ما تناقض منها تناقضاً صريحاً مع الشرع الإسلامي كشرب الخمر مثلاً. وعلى الرغم من اتخاذه موقفاً مبدئياً يستهجن الحفلات الراقصة المختلطة التي برزت فيها المرأة الإسبانية (الضامة بحسب قوله) في كامل زينتها وسفورها، فإنه لم يخفِ إعجابه الشديد ـ مرات كثيرة ـ بجمالها وأدبها وحسن أخلاقها. وفي أماكن من رحلته، نجده يسجل انخراط المرأة الإسبانية في الحياة الاقتصادية للبلاد دون أن ينكر ذلك على الإسبان. وقد حرص ابن عثمان على وصف عدد من العادات الإسبانية الغربية كعادة مصارعة الثيران، وحفلات السيرك. كما وصف المسرح بأنه: «دار عظيمة لها أربع طبقات. وقد أوقدوا فيها من الشمع ما لا يعد ولا يحصى. وأصحاب آلات الطرب والموسيقى في أسفل الدار. وقد هيأوا لنا موضعاً في إحدى الطبقات مقابلاً للموضع الذي يكون فيه لعبهم وطربهم. وشاهدنا من العجب في تلك الدار ما لا يمكن وصفه من أنواع التصاوير والبناءات والحيوانات. . .»[٢٦]. بيد أنه لم يفهم منه إلا أنه وسيلة تسلية وترفيه، فلم يسأل عن وظائفه الأخرى ورجالاته وطرق التأليف فيه، أي بوصفه مظهراً من مظاهر الثقافة والفكر الإسبانيين.

والجدير بالملاحظة أن القاسم المشترك بين ابن عثمان وكتّاب الرحلات السفارية الآخرين الذين أتوا بعده كمحمد بن عبد الله الصفار، وإدريس بن محمد بن إدريس العمراوي، والطاهر الفاسي، والكردودي، والجعيدي، والغسّال. . . هو عدم تفكيرهم جميعاً في الاطلاع على إبداعات الأوروبيين الفكرية والأدبية عكس بعض الرحالة المشارقة إلى أوروبا. وعندما كان كتّاب تلك الرحلات يهتمون بالكتب التي لدى الأوروبيين، فإن تلك الكتب عادة ما تكون عربية كلاسيكية، وذات قيمة فقهية.

أما التنظيمات الإسبانية التي اهتم ابن عثمان بوصفها في تقرير رحلته، فهي تلك التي لا يوجد نظيرها في المغرب من جهة، والتي يقدّر ـ ضمنياً ـ أن الحديث عنها فيه نفع للمخزن من جهة أخرى. وهكذا، وصف عدداً من الصناعات التي تستخدم الطاقة المائية كصناعة التبغ، والورق، وصناعة الأسلحة، ومعاصر الزيتون، وصكّ النقود، وصناعة البلور والساعات. . . إلخ، كما وصف صناعات أخرى تستخدم الطاقة الهوائية كالمطاحن التي تذكُرنا بعالم سرفانتيس في دون كيخوته.

وأثناء حديثه عن هذه الصناعات، تظهر إسبانيا الإقطاعية وقد ولجت عهد المانيفاكتورة بوصفها جسماً للصناعة الرأسمالية الحديثة. والظاهر أن ابن عثمان أعجب

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٦٠ ـ ٦١.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٢٣.

أيضاً بشق الطرق وتعبيدها في عموم إسبانيا لتسهيل التواصل بين الناس بفضل استعمال «الأكداش»[٢٧] ذات العجلات تلك التي لم تكن مستعملة في المغرب. كما أعجب بنظام الفنادق، ونظام البريد الذي يدر على الدولة مداخيل ضريبية كبيرة بالإضافة إلى المداخيل الضريبية عن استعمال الطرق والقناطر من طرف «الأكداش».

ولم يفت ابن عثمان الحديث عن احتكار الدولة الإسبانية لبعض السلع كالملح والتبغ بشكل يضمن لها مداخيل هائلة. ولا شك في أن المخزن كان محتاجاً آنذاك إلى معرفة سبل تمويل الدول الأوروبية لذاتها وإدراك مصادر ثروتها وغناها. ومن هنا اهتمام ابن عثمان بالكتابة عنها في تقرير رحلته. ولعل هذا أيضاً ما حداه على وصف مدرسة البحرية في إشبيلية وصفاً دقيقاً[٢٨]، ووصف بعض التنظيمات العسكرية التي لم يعرف لها مقابلاً في المغرب. وعلى رغم ذلك كله، فإننا نرى أن ابن عثمان ـ رغم تسجيله لعدد من مظاهر التقدم الأوروبي في إسبانيا ـ لم يكن واعياً بمدى الهوة الحضارية التي كانت تتسع يوماً بعد يوم بين المجتمعات الأوروبية والمغرب.

نعم، إننا نجد أنفسنا أمام كاتب ورجل سياسة يحاول فهم ما يجري في عالمه: فهو يشير إلى انشغالات إسبانيا بمستعمراتها في أمريكا اللاتينية وأطماعها في الجزائر؛ ويشير إلى التناقضات القومية بين الدول الأوروبية المكونة لما درج المغاربة على تسميته بـ«دار الكفر والحرب» وأبرزها حروب إسبانيا مع إنكلترا حول جبل طارق؛ كما يشير أيضاً إلى بروز نزوع قومي لدى الأتراك جعلهم لا يَهُبُّون إلى افتداء الأسرى المسلمين من الإسبان إلا إذا كانوا أتراكاً، مخالفين بذلك الواجبات الشرعية للتضامن بين أجزاء «دار الإسلام»... إلا أنه لم يفهم أن كل ذلك ليس إلا رموزاً دالة على ولادة عصر جديد في عموم أوروبا الغربية، وإن بوتائر متفاوتة، هو عصر الانتقال نحو الرأسمالية التي يختلف منطقها جوهرياً عن منطق العصور السالفة بنزعته الدنيوية والإنسانوية حيث أصبح امتلاك الدنيا من طرف الإنسان وحده الحقيقة المطلقة في عالم بشري يحلم فيه الناس ويعملون من أجل تقدم لا نهاية له، ولا ضفاف له.

ثالثاً: «الرحلة الإبريزية إلى الديار الإنجليزية» (١٨٦٠)، و«رحلة إلى إنجلترا» للحسن الغسال (١٩٠٢)

ولم تمض إلا حوالى ثمانين سنة على زيارة محمد بن عثمان المكناسي، حتى كانت أوروبا قد استجمعت في يدها ـ عبر ثورات متضافرة عديدة ـ كل مقومات السيادة على العالم، وأصبحت أكثر طموحاً إلى أن تعيد صياغة ذلك العالم على صورتها على

(٢٧) أي العربات، من الكلمة الإسبانية كوتشيه.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٤١ ـ ٤٢.

حد قول ماركس. ولما كانت بلدان الضفة الجنوبية للبحر المتوسط أقرب منالاً، فقد نالها نصيب وافر من ذلك الطموح: فتم غزو مصر واحتلال الجزائر والتربص بتونس وهزيمة المغرب في حربين متتاليتين (اسلي ١٨٤٤ وتطوان ١٨٦٠) كان من نتائجهما اندماج المغرب كلية في النظام الرأسمالي العالمي من جهة، وتتالي البعثات السفارية والطلابية إلى أوروبا وتراكم تقارير الرحلات المغربية عن المجتمعات الأوروبية الصناعية من جهة ثانية.

ويمكن القول بأن تقارير الرحلات السفارية التي كتبت قبل هزيمة اسلي (١٨٤٤) قد أنتجت صورة عامة عن المجتمعات الأوروبية وهي تنهض وتتقدم؛ إلا أن تقدمها ذاك لم يكن بالقدر الذي يجعله يولّد لدى كتّاب تلك الرحلات شعوراً بالدونية والتأخر تجاه تلك البلدان. ولعل هذا ما يفسر أن أولئك الكتّاب كانوا يرون أن التمايز الأساسي بين حضارة المجتمعين الأوروبي والمغربي، هو أولاً وقبل كل شيء تمايز ديني يتعلق بمجموعة من القيم والتصورات والطقوس التي ترتبط بعقيدتي التوحيد الإسلامية والتثليث المسيحية. ألم يكن لسان حال ابن عثمان ينطق طوال رحلته بأن هؤلاء الإسبان هم «نحن» لولا ديانتهم والقواعد المنبثقة منها؟ أما بعد هزيمة اسلي، فإن كتّاب الرحلات السفارية اكتشفوا أمام أنظارهم مجتمعات أوروبية من طراز جديد، لا تستمد مشروعية مؤسساتها ونظمها من الدين المسيحي ومؤسساته الكنسية، بل مما اصطلح عليه أفرادها وجماعاتها من تدابير وقواعد وقوانين دافعت عنها عقولهم في المجالس المنتخبة محلياً ووطنياً، وفي الصحافة، والبورصة والغرف المهنية والبنوك وشركات التأمين والأحزاب السياسية... هذه المجتمعات قائمة ـ بحسب تعبير أحدهم ـ على أساس «الاعتناء والترتيب الحسن، ووضع الأشياء في محلها. وهذا ما يجعل الزائر لها يشهد شهادة حق لأهلها بالاعتناء التام، والتبصر العام بأمور دنياهم وإصلاح معاشهم واتقان تدبيرهم؛ فهم جادون كل الجد بعمارة الأرض بالبناء والغرس وغيره، لا يسلكون في ذلك طريق التساهل ولا يصحبهم فيه تغافل ولا تكاسل. فلا ترى عندهم شيئاً من الأرض ضائعاً أصلاً، ولا ترى عندهم خراباً ولا أرضاً مواتاً...»[٢٩]. فليست السياسة الشرعية (المسيحية) هي التي تؤسس هذه المجتمعات الصناعية الأوروبية الجديدة، بل «السياسة الوقتية» «العقلية» «الاصطلاحية» بتعبير كُتّاب النصف الثاني من القرن التاسع عشر؛ فالتبصر، وحسن الترتيب والتدبير والاعتناء، محمولات للعقل ومصدرها العقل، وهي تحيلنا ـ فضلاً عن ذلك كله ـ على مفهوم عام تداولته كتابات مثقفي المخزن طوال هذه الحقبة، وهو مفهوم «النظام»، ولا نظام إلا بسيادة العقل الذي يؤسس الشرائع، ويبدع التنظيمات ويعدلها ويلغيها متى اقتضت

(٢٩) محمد بن عبد الله الصفار، رحلة إلى فرنسا (مخطوط الخزانة الملكية، رقم ١١٣)، تمت الرحلة سنة ١٨٤٥ بعد معركة اسلي الشهيرة.

المصلحة العامة ذلك. هذا «النظام»، الذي لمسه كتّاب المخزن في المجتمعات الأوروبية التي زاروها طوال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، هو نفسه الذي عاينوه في الجيوش الأوروبية الاستعمارية وهي تحارب وفق أسلوب «الزحف بالصفوف المتراصة»[٣٠]، فاصطلحوا على تسميتها بـ«جيش النظام» وأفتوا بوجوب اقتباسه من الأوروبيين... مثلما أفتوا في عدد من المستحدثات التقانية والنظم الاقتصادية والمالية، إن كان ذلك الإفتاء لم ينل في كل مرة الإجماع فظلت موضوعاته ذات صيغة إشكالية تثير ما لا حد له من أسباب الصراع والنزاع، تغذيها المصالح المتناقضة، والتحالفات والولاءات المختلفة المتعارضة، والخوف مما سيؤول إليه أمر البلاد مستقبلاً؛ وفي بعض الأحوال كانت ضغوط الحاضر تحتم على المخزن انتهاج تدابير خارج أي إفتاء شرعي، محررة بذلك «الدنيوي» مما هو «ديني» ومقتربة من سياسة الأوروبيين التي سماها كتّاب المخزن بالسياسة «الوقتية» «الاصطلاحية». وكلما كانت مساحة هذه السياسة تتسع كانت غربة العلماء المتشددين تزداد داخل مجتمعهم، الأمر الذي جعلهم يهاجرون ويدعون إلى الهجرة (كلما أعوزتهم سبل المقاومة)[٣١].

ولا شك في أن تقارير الرحلات السفارية قد أفادت سلطان النصف الثاني من القرن التاسع عشر بمعلومات عن الأشياء الأوروبية، كان في أمس الحاجة إلى الاطلاع عليها، ولا سيما أن القواعد الجارية المرعية كانت تلزمه بعدم الحلول «بدار الكفر» إلا مجاهداً... فلم يكن وصف تلك التقارير لمظاهر الحداثة الأوروبية «بريئاً»، محايداً، خالياً من الأغراض والمقاصد، بل كان منحازاً، موجهاً، هادفاً، يعتمد على منظور الفقيه ـ المتصوف السّنّي إلى العالم من جهة، وعلى حاجة المخزن ومصالحه من جهة أخرى. ومن هنا الاهتمام الكبير بوصف تقانة الحرب، ومصادر تمويل الدولة الأوروبية الحديثة، وبعض النظم السياسية كالبرلمان والحكومة. وفي كل الأحوال كان هذا الوصف منبهراً، يُسْتَشَفُّ منه شعور أصحابه بالدونية والتأخر وبالخوف من هذا «الآخر» الذي أصبحت مراميه الاستعمارية لا تخفى على أحد. وغالباً ما يلتجىء أصحاب هذه التقارير إلى آليات التبرير للانتصار على الشعور بالنقص والدونية والهزيمة... من ذلك مثلاً التقرير المعروف بـ **الرحلة الإبريزية إلى الديار الإنجليزية** للكاتب محمد الطاهر الفاسي الذي زار إنكلترا في بعثة سفارية عن السلطان محمد الرابع بعد هزيمة تطوان

---

(٣٠) انظر على سبيل المثال: أبو العباس أحمد بن خالد الناصري، **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**، تحقيق وتعليق جعفر الناصري ومحمد الناصري، ٩ ج (الدار البيضاء: دار الكتاب، ١٩٥٦)، وأيضاً الكتابات العسكرية المغربية للقرن التاسع عشر وأغلبها لا يزال مخطوطاً في الخزانة الملكية والخزانة العامة بالرباط. من بينها نذكر **كشف الغيمة** للكردودي، و**تاج الملك المبتكر ومداده من جراح وعسكر** للسفياني، و**مقمع الكفرة** للجائي... إلخ.

(٣١) نذكر على سبيل المثال نموذج محمد بن جعفر الكتاني صاحب كتاب **نصيحة أهل الإسلام** الذي هاجر من المغرب قبل استعمار المغرب.

سنة ١٨٦٠، وهي السنة التي أرسل فيها السلطان بعثة أخرى إلى فرنسا بقيادة الوزير الكاتب إدريس بن محمد بن إدريس العمراوي.

فما الصورة التي أبدعتها مخيلة محمد الطاهر الفاسي عن المجتمع الإنكليزي الحديث في **الرحلة الإبريزية إلى الديار الإنجليزية**؟ وما حدود موقفه من الحداثة التقانية البريطانية؟

يبدو محمد الطاهر الفاسي في موقف الإنسان المنذهل الحائر أمام نظام الدولة الليبرالية البريطانية وقوتها الفائقة، تلك القوة التي لمس أسسها وركائزها في: التقانة، والجيش المنظم، وريادة الطبقة البرجوازية التي تعدت المجال الاقتصادي إلى المجال العسكري أيضاً. فمنذ خروجه من طنجة قاصداً بورسموث فلندن، لم يصادف الطاهر الفاسي في رحلته إلا ما يدهش ويعجب. وهذا المدهش العجيب الغريب تمثّل للطاهر الفاسي في المستحدثات التقانية التي أصبحت تؤطر حياة الإنسان الأوروبي عامة، والإنكليزي بصفة خاصة: كـ«بابور البحر» الذي أصبح بفضله السفر في البحر سهلاً ميسوراً، و«بابور البر» الذي يخترق الجبال الوعرة ويختزل المسافات الطوال في أقرب مدة، و«السلك» الذي ينقل الأخبار والأقوال والأفكار بين الناس مهما نأت ديارهم في لمح البصر[٣٢]... إننا هنا أمام حضارة مغايرة، حضارة تقانية تواصلية بامتياز. ويا لها من مفارقة أن تتواصل البعثتان السفاريتان المغربيتان، بعثة ابن إدريس في باريس، وبعثة الطاهر الفاسي في لندن، بواسطة التلغراف ـ لأول مرة ـ للاستخبار عن الكوليرا في فاس!! يقول الطاهر الفاسي:

«وسبب دخولنا إلى محل السلك المعد لدورة الأخبار من المحال وتوجيهها، أن أصحابنا الذين كانوا ـ ببريز ـ سمعوا بخبر الريح الأصفر بفاس (يعني الكوليرا) وما والاها، وبقوا على شك من ذلك، فأرادوا أن يحققوا الخبر عن ذلك ويسألونا عنه، وطلبوا من أرباب صنعته هنالك أن يخبرونا بواسطة أرباب صنعتهم باللندريز، ووقّتوا لذلك وقتاً معيناً وهو الساعة العاشرة من النهار، فأجبناهم لذلك وذهبنا لمحل بوسط المدينة في الوقت المذكور، ووقفنا نحو الدقيقة المجانية. فحرك السلك هنالك ـ ببريز ـ فجعل من معنا بمحل صنعة ـ اللندريز ـ يلتقط الحروف، فاجتمع له من ذلك: إن أصحابكم أتوا لمحل السلك هنالك. ثم هززنا لهم السلك للإعلام بحضورنا والسؤال عنهم وعن أحوالهم، فأجابونا وسألونا عن تحقيق الخبر المذكور بما لدينا، وهو أنه كان هنالك شيء فعافاهم الله ولا بأس، فأجابونا بإزالة ما بهم من تشويش الخاطر...

(٣٢) بابور البر = القطار، بابور البحر = السفينة البخارية، السلك = الهاتف/التلغراف...

ومقدار كلامنا وكلامهم من أوله إلى آخره أقل من قسم مجاني، ومسافة ما بين اللندريز وباريز من الأميال خمسمائة ومقدار ما يصل الخبر في السلك من اللندريز إلى اسطنبول أربع سوايع مجانية. . . والحاصل، أن هنالك محلاً عظيماً متسعاً مشتملاً على آلة في باطنها أسباب ومسببات غائبة من الحس، وهي مما يدق وصفها ويصعب ذكرها»[٣٣].

وإن الصورة التي رسمها الطاهر الفاسي للإنسان الإنكليزي هي أنه إنسان صانع للأدوات التقانية المذهلة التي يضيق النطق عن الإحاطة بها ووصفها. ولذلك، كان وصف التقانة الحديثة ـ بما فيها الجيش الذي كان يبدو للكاتب المخزني في مظهر الآلة الحربية ـ يشغل المجال الأهم والأعظم من الرحلة الإبريزية. فقد وصف السفينة البخارية والسكك الحديد والباروميتر واستعراض الجيش ومناورة حربية ومعامل السلاح والخشب والزجاج والتلغراف والبنك والغراسة بالتسخين الصناعي في حظائر مسقفة تنتج فواكه وخضراً في غير فصولها الطبيعية. بيد أنه سكت عن ذكر المجال السياسي البريطاني الحديث سكوتاً تاماً. وظل يتحدث عن الدولة الإنكليزية كما لو كانت «مخزناً» لا تختلف عنه إلا بغناها الفاحش، وقوتها المؤسسة على التقنية والعلم والجيش المنظم. وليس عبثاً سكوت أبي الجمال محمد الطاهر الفاسي عن ذكر الكثير من مظاهر حداثة الدولة الليبرالية الإنكليزية، فهو القائل:

فربّ سكوت كان فيه بلاغة ... وربّ كلام فيه عتب لعاتب

إلا أن ذلك لا يكفي لتفسير سكوته. فإلى جانب هذا السكوت يجب إضافة ثقافة الكاتب ومراسه السياسي البسيطين بالمقارنة مع الصفار وابن إدريس مثلاً، الأمر الذي جعله شاهداً وملاحظاً لا يرقى ـ في مستوى فهمه واستيعابه ـ إلى مستوى فهم الصفار واستيعاب ابن إدريس للكثير من مظاهر الحداثة الأوروبية. فأمام هذه الحضارة التقانية التي يعتبر «جيش النظام» جزءاً لا يتجزأ منها سواء في طريقة تنظيمه أو نمط تسليحه أو أسلوب حربه وقتاله، كان لا بد للطاهر الفاسي من أن يبحث عن سر وجودها وتطورها لدى الأمة الإنكليزية، فوجد ذلك السر في الطاقة البخارية. فالباخرة التي أقلته من طنجة إلى بورسموث تسير بها، والقطار الذي سافر فيه إلى لندن هي التي أمدته بسرعته الخارقة، بل إن التلغراف ومعمل نشر الخشب وصك النقود وصناعة السلاح كلها تتحرك بفضل الطاقة البخارية. ولذلك رأى أبو الجمال محمد الطاهر الفاسي واجباً عليه أن يقرّب إلى أذهان قرائه كيف تمكن الإنكليز من اكتشاف الطاقة البخارية التي درج على تسميتها بـ«البابور» فقال:

«والحاصل، أنهم أتعبوا أنفسهم أولاً في إدراك المسائل النظريات، وكابدوا على

---

(٣٣) الفاسي، الرحلة الإبريزية إلى الديار الإنجليزية، ص ٣٦.

تحصيلها حتى صارت عندهم ضروريات، ولا زالوا يستنبطون بعقولهم أشياء كثيرة، كما أحدثوا البابور وغيره. وسبب إحداثهم له، أن صبياً كانت بيده ناعورة صغيرة من كاغيد، فجعلها متصلة بجعب في فم بقرج على نار. وبعد اشتداد غليان الماء فيه، جعلت تدور بقوة ذلك البخار، فرآه رجل فتعجب واستنبط هذا البابور المعروف بعقله الظلماني، لأن العقل على قسمين: ظلماني ونوراني، فالظلماني به يدركون هذه الأشياء الظلمانية، ويزيدهم ذلك توغلاً في كفرهم؛ والنوراني به يدرك المؤمن المسائل المعنوية كالإيمان بالله وملائكته ورسله وكل ما يقرب من رضى الله، ومن هذا الباب وصفهم الله... بعدم العقل، وبعدم التفكير، وبعدم الفقه»[٣٤].

نستخلص من كلام الطاهر الفاسي أن العقل أداة الاختراع والابتكار و«الاستنباط». فإذا كان الإنكليز اكتشفوا الطاقة البخارية، فليس لأنهم نصارى، بل لأنهم بشر يعتمدون العقل في اكتشاف أسرار الطبيعة وتسخيرها. بيد أن هذا الاختراع في حد ذاته لا قيمة له؛ فهو في أصله لعبة صبيانية من جهة، وهو نتاج للعقل الظلماني لا للعقل النوراني من جهة أخرى. وما دام العقل الظلماني، عقل الفلاسفة وعلماء الطبيعة والمخترعين (وكلهم بحسب التقليد الأشعري المنحدر من الإمام الغزالي كفار)، يتخذ الطبيعة موضوعاً له، وما دامت الطبيعة هي الدنيا، والدنيا دار فناء وزوال ووهم، فإن ذلك العقل واكتشافاته لا قيمة لها جميعاً. أما العقل النوراني، عقل الفقهاء والمتصوفة المؤمنين الذين يتسامون عن الحياة الدنيا للكشف عن الحقائق القدسية للدار الآخرة الباقية الأبدية، فهو العقل الأسمى والأرقى، بل هو العقل الحق.. فلا تستمد الأشياء قيمتها إلا منه. وهذه المخترعات والمستحدثات التقانية التي تعتمد عليها الحضارة الإنكليزية، لا قيمة لها في نظر الطاهر الفاسي لأنها غير مستنبطة من طرف العقل النوراني ولا تنتمي إلى مُثُلِهِ وحقائقه السامية الأبدية. وهكذا يقحمنا الطاهر الفاسي في نوع من الأنطولوجيا التقليدية التي لا تكتفي بتقسيم «العالم الدنيوي» إلى دار حرب وكفر/ودار إسلام وسلام وإيمان، بل إنها تضيف إلى ذلك تقسيماً ثنائياً للوجود برمته إلى: دار دنيا/ ودار آخرة، وفق الجدول التالي.

وتبعاً لهذا المنطق، لا يرى الطاهر الفاسي في التقدم التقاني الإنكليزي الذي به أصبحت الدولة الإنكليزية امبراطورية استعمارية لا تغيب عنها الشمس إلا مظهراً من مظاهر قدرة الله المتعالية ومشيئته الخارقة للعادة. فالباروميتر تصدِّق تنبؤاته لأن «مشيئة الله صالحة لذلك»؛ ومدينة لندن عظيمة منظمة شامخة البنيان كثيرة البساتين، ولأهلها خيول مدربة مؤدبة، لأن الله «سخّر لهم الأشياء مع اتباعهم الأهواء، ليظهر صنع الله في العكس والطرد وليعلّم العاقل أنه لا غرض له في القرب والبعد... وفي كل شيء له آية تدل على أنه الواحد».

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٢٨.

الوجود =	دار الدنيا	دار الآخرة
	لعبة صبيانية = محاكاة وتقليد وزوال	أصل ثابت = خلود وبقاء وحق أبدي
	↓	↓
	مجال العالِم الطبيعي المخترِع	مجال العالِم الفقيه المتصوف
	↓	↓
	الكافر	المؤمن
	↓	↓
	العقل الظلماني	العقل النوراني
	↓	↓
	الأشياء الظلمانية الشيطانية	المسائل المعنوية الرحمانية
	(التقانة والنظم التقانية)	(الحقائق المتعالية المطلقة الأبدية)

وعلى الرغم من إقرار أبي الجمال محمد الطاهر بالتفوق الإنكليزي سواء في مجال التقانة العسكرية أو المدنية، تفوقاً جعله يكتب عن الإنكليز بأنهم «يستعملون أشياء تدهش سيماء من رآها فجأة، وربما اختل مزاجه من أجل ذلك»[٣٥]، فإنه لم يرَ في ذلك التفوق إلا «إشارة إلى أن الدنيا لا تزن عند الله جناح بعوضة»، وأن «الدنيا جنة الكافر وسجن المؤمن» والآخرة جنة المؤمن وسجن الكافر. ولما كانت الآخرة هي دار البقاء والدنيا دار الفناء، فإن التفوق الإنكليزي عابر زائل، إذ سرعان ما تدور عجلة الزمن لتعود بالتاريخ البشري إلى أصله: والأصل هو تفوق المؤمنين المسلمين على الكفار النصارى وغيرهم...

بهذه العقلية التقليدية جابه أبو الجمال الطاهر الفاسي الحداثة الإنكليزية. ولا شك في أن التأخر الثقافي لكتّاب المخزن، وللنخبة المخزنية آنئذٍ، مسؤول بدوره عن سوء فهم «الآخر» و«الذات» في علاقاتهما المتبادلة، بل ومسؤول أيضاً - وبدرجة ما - عن عجز مخزن النصف الثاني من القرن التاسع عشر، عن إنجاز «ثورة تحديثية من فوق» كان من الممكن - لو حدثت فعلاً - أن تجنّب المغرب السقوط في المصير الذي أصبح بعدئذ مصيره: الاستعمار أولاً، والتأخر الشامل ثانياً.

وإذا كان محمد بن الطاهر الفاسي لم يعر أي اهتمام للنظم السياسية الأوروبية، فإن كُتّاب السفاريات الأخرى قد أولوها بعض الاهتمام: نجد ذلك واضحاً في **رحلة إلى فرنسا** لمحمد بن عبد الله الصفار، وفي **تحفة الملك العزيز بمملكة باريز**

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٩.

لابن إدريس، وفي **اتحاف الأخبار** للجعيدي، وفي **التحفة السنية** للكردودي، وفي **رحلة إلى إنكلترا** للحسن الغسال الذي زار إنكلترا سنة ١٩٠٢ وشارك في أول مجلس نيابي مغربي قبل استعمار المغرب. ولعل ما ينفرد به تقرير رحلة الغسّال عن غيره هو ذكره ـ لأول مرة ـ لوجود أحزاب سياسية ووعيه بدورها في النسق السياسي البريطاني. يقول الحسن الغسال: «ذهبنا للديوان الاجتماعي الرسمي المسمى بدار مجمع نواب الأمة على مصالح الرعية. يعني يحضر بها نائب عن كل إيالة أو عمالة، وكيلاً عنها في جميع مصالحها ودفع مضارها. وهي دار كبيرة جداً متقنة البناء، محكمة الصنعة... وقدر الأعيان الذين يجتمعون بها ما للسبع مائة... وهذا المجلس مؤلف من فرقتين: فرقة من جانب المخزن يحضره كبراء الدولة، والوزير المناسب وصفته لتلك المسألة التي تقع المفاوضة فيها. فإن كانت من أشغال الداخلية فيحضرها وزيرها، وإن كانت من قبيل أشغال الخارجية فيحضر وزيرها أيضاً. وهكذا العمل في كل قضية. والفرقة الأخرى مقابلة لهم تسمى حزب الأحرار»[٣٦].

ومن الواضح أن هذا الوصف، وإن كان يرسم صورة مخزنية للمؤسسات الديمقراطية الإنكليزية يشهد على ذلك القاموس اللغوي المستخدم فيه، لا يخلو من أهمية خاصة بعد أن نبَّه إلى أن ما يؤسس العمل النيابي الديمقراطي هو حق الناس في الخلاف والاختلاف. فليس الاختلاف ـ هنا ـ أداة لتخريب وحدة الأمة بل أداة للوصول إلى الحقيقة في كل مسألة، ووسيلة لدعم وحدة الأمة ورص صفوفها حول قرارات تعبر فعلاً عن إرادة أغلبية الأمة إن لم تكن الأمة كلها. يقول الحسن الغسال: «وكيفية المفاوضة عندهم في سائر القضايا أن يقوم خطيب من إحدى الفرقتين يخطب على رؤوسهم بورقة بيده متضمنة لما دار في المسألة، ثم يقوم خطيب من الفرقة الأخرى مقابلاً لها أو مسلّماً بحسب ما يقتضيه المقام. وفي صدر هذا المجلس محل مرتفع على هيئة المنبر، يجلس فوقه رئيس المجلس وعلى رأسه قلنسوة بيضاء يتميز بها عن غيره، وأمامه كتاب يرسمون به ما يتلقونه من أفواه الخطباء في سرعة باهرة. ثم يقوم هذا الرئيس ويخطب خطبة متضمنة لما ترجح عنده من الخلاف الواقع بين الفرقتين، ويقيم على كل فصل من الفصول أدلة راجحة وبراهين قاطعة، تشهد على ترجيحه حتى تكون المسألة واضحة كالشمس في الظهيرة»[٣٧].

لقد أصبحت أوروبا ذلك «الآخر» الذي يلابس «الأنا» ويتماهى بها بصورة مطردة ويفرض ذاته بوصفه إطاراً مرجعياً لها تحدد بالنسبة إليه ما يجب أن تكون عليه في حالها ومآلها. ولعل السياسة التحديثية[٣٨] التي انتهجها سلاطين النصف الثاني من

---

(٣٦) الغسال، **رحلة إلى إنجلترا**.

(٣٧) المصدر نفسه.

(٣٨) عبد السلام حيمر، «المغرب والحداثة،» **أبحاث** (الرباط)، العدد ٢٦ (ربيع ١٩٩١)، ص ٤٧ ـ ٤٨.

القرن التاسع عشر قد استفادت ـ بمقدار ما ـ من الصورة التي رسمها كتاب السفاريات لأوروبا الرأسمالية الصناعية الاستعمارية، ولدولتها ذات النظام الليبرالي الديمقراطي. إلا أن تلك السياسة فشلت فشلاً أفضى في النهاية إلى استعمار المغرب. ولا يعود ذلك الفشل كله إلى أسباب داخلية مغربية بحتة، بل يعود في نصيب كبير منه إلى هذا «الآخر»[٣٩] الذي لم تمنعه ليبراليته وديمقراطيته التي يمارسها أوروبياً بطريقة طالما أثارت إعجاب كتّاب المخزن، من أن يجهز على التجربة التحديثية المغربية الأولى فارضاً على المغرب عقد الحماية. ولم يترك للمغاربة من خيار إلا مقاومته، في وقت نمت فيه المعارضة الدينية ضد الأجانب الأوروبيين نمواً جعل علماء فاس يصدرون فتوى شهيرة ـ بعدما يزيد على الستين من كتابة تقرير رحلة الغسّال ـ تحذّر المخزن من مغبة التعامل مع هذا الآخر الاستعماري؛ تقول الفتوى:

«إن الأجانب هم سبب همومنا، وإليهم يرجع تأخرنا وفوضانا، وصراعاتنا الداخلية وفقدان استقلالنا وخرابنا. فأي نفع أتونا به، وما هي العلوم الجديدة التي علمونا، وما هي المكاسب التي جنيناها من هذه العلوم؟...»[٤٠].

أليس هذا الخطاب هو نفسه الذي يعاد إنتاجه اليوم على امتداد الوطن العربي كرد فعل يائس على عدوان الغرب، ولا سيما بعد حرب الخليج؟

فمن المسؤول عن إعادة إنتاجه؟ هل نحن أم الآخر؟

ومهما كان الجواب، فإن صورة الآخر، الأكثر انتشاراً وشيوعاً وتردداً في حاضر المغاربة وعموم العرب، هي مزيج مركب من الصورة التي رسمها أفوقاي وابن عثمان المكناسي من جهة، وتلك التي رسمها كتّاب النصف الثاني من القرن التاسع عشر من جهة أخرى. إنها صورة أوروبا النصرانية اليهودية، وأوروبا الرأسمالية الصناعية الديمقراطية والاستعمارية في آن واحد.

(٣٩) Jean Louis Miège, «Le Maroc et l'Europe (1810-1814),» P.H.E.

(٤٠) فتوى علماء فاس، ترجمت إلى الفرنسية في الأرشيفات المغربية، مج ٣ (١٩٠٥)، ص ١٤١-١٤٤.

الفصل السابع عشر

أثر الصورة الذاتية في الموقف العربي من دولة إسرائيل

مهنا يوسف حداد(*)

مقدمة

السؤال حول الذات العربية في متغيراتها «الذات الكلية» و«الذات الجزئية»، كون الأولى تمثل الذات العليا، والثانية تمثل الذات الفاعلة، وكما يبدو، سؤال محوري في محاولة فهم التطورات التي مرّت بها الأقوام العربية في المائتي سنة الأخيرة. لقد وجد مفهوم القومية العربية أو نحت كذلك في القرن التاسع عشر على غرار المفهوم الغربي للقومية، ولكنه كان من دون محتوى مستمد من واقع الشعوب العربية في ذلك الوقت، والتي لم تمر في حركة كينيتية، أو مجموعة تجارب هذه الشعوب التي نادت بها (القومية العربية). وعندما نطرح السؤال، لماذا لم تصل فكرة القومية العربية إلى ما وصلت إليه أي من الذوات القومية الأوروبية والتي نحتت فكرة القومية العربية على غرارها؟ فإننا بحاجة إلى تشريح هذه الذات مراراً لكي نفهم تكوينها.

يبدي لنا مفهوم الذات الغربية لغوياً من حيث الضمير المتكلم صيغتين تمتلكهما أكثر اللغات الأوروبية. ففي اللغة الإنكليزية نعرف مفردة «I» ومفردة «Me»، وحيث وجدت مفردة «I» لتدل على الذات الفاعلة وجدت الأخرى لتدل على الذات الموضوع. وكذلك هي الحال في اللغة الفرنسية واللغة الألمانية «Je» و «Moi»،

(*) أستاذ في جامعة اليرموك ـ الأردن.

«Ich» و«Mich». أما في اللغة العربية، فإن الذات الفاعلة والذات الموضوع متحدتان في لفظة واحدة «أنا». والذوات الفاعلة هي التي تتمثل بالذات الموضوع، فهي الذات الموضوع التي تتكلم عنها الذات الفاعلة. أما من حيث الذات القومية، فإنها وحدة جمع لا فصل فيها بين فاعل وموضوع. وربما أن طبيعة الحضارة (Culture)، والتي هي تعبير عن الوعي بالذات من خلال اللغة هو الذي عبّر عن ذاته في إيجاد الأنا الجمع وتمييز كل من مكوناته، الذات الفاعلة والذات الموضوع. فكلمة حضارة مشتقة من الجذر الثلاثي «ح ض ر»، وهذا الحضور يتضمن الوعي بذات الحضور. لقد كانت الحضارة الغربية، وكما يبدو، بحاجة إلى بلورة الذات الفردية في شقيها الفاعل والموضوع قبل أن تبلور الذات الجمع القومية (Collective Self). عكس هذه العملية نجدها في تطور الذات العربية، فقد كنا بحاجة لخلق مفهوم ذات الجمع لتساعد على بلورة الذوات التي يمكن أن تكوّنها، وكنا بحاجة إلى كل من هذه الذوات لتساعد في بلورة الأناءات الفردية للأشخاص.

سوف نحاول في هذه الورقة تقديم النظرية حول الذات لتساعدنا في تحليل الذات القومية العربية، والتي من خلالها تفاعلت الذوات المكونة لها، ولو صورياً مع دولة إسرائيل، طارحين السؤال إذا ما كانت محتويات القومية العربية كونها ذاتاً كلية هي التي كان عليها أن تشكل المضمون والهوية.

صورة الذات

تشير صورة الذات هنا إلى موضوع الفكر، وتحتوي على جميع المعرفة والمعتقدات التي يملكها أو يستخدمها الناس لوصف تلك الشخصية التي يحملونها[١]. هذه الذات الجمعية بحد ذاتها لا تختلف كثيراً عن الذات الفردية، وصورتها لدى الجماعة تبدي الخصائص نفسها التي تبرزها الذات الفردية مع الاختلاف بأن تصور هذه الذات يوجد لدى تعدد من الجماعات الإنسانية من أن يوجد لدى فرد إنساني واحد، وأن الذات الجمعية، مثل الذات العربية، تتطور بناء على التطورات التي تحدث في الجماعات المكونة. حتى مكونات الذات الموضوع من حيث هي معرفة تعريفية تعكس الذات للخارج وتقدمها، فإن الذات الجمعية تبدي خصائص مماثلة إن لم تكن تبدي الخصائص نفسها. هذه الذات لا تولد مع أفراد الأمة بقدر ما يتعلمونها من بيئاتهم الاجتماعية والتنشئة الاجتماعية، وهذه الذات تتسع أيضاً أو تنكمش بحسب الجماعة ذاتها وانغلاقيتها أو انفتاحها.

---

(١) هذا التعريف الإجرائي محوّر عن التعريف الذي استخلصه ريتشارد ليبّا عن ذات الإنسان غير الفاعلة أو الذات الموضوع (Me). انظر: Richard A. Lippa, *Introduction to Social Psychology* (Belmont, CA: Wadsworth Publishing Company, 1990), p. 191.

وإذا ما اعتبرنا نظرية دوفال وفيكلوند (S. Duval & R. Wicklund) القائلة بأن الوعي بالذات يتطور نتيجة للصراع الاجتماعي، فإننا نجد أن الذات القومية قد تبلورت نتيجة للصراع السياسي والذي هو صراع اجتماعي إذا ما نظر إليه بطريقة ما(٢). وفي هذه المقولة نجد صدى ما تقدم به جيمس وكولي(٣) وميد في أن للذات أصولاً اجتماعية، والذات الجمعية كذلك تملك هذه الأصول، كما سوف نرى، وتملي هذه الأصول أيضاً بعضاً من جوانب ردود فعلها على الذوات الجمعية الأخرى.

وكما هي الحال مع الذات الفردية، فإن الذات الجمعية تميز أصحابها وكما يقول دوفال وفيكلوند، بأنهم يقدمونها بما تمتاز به من غيرها وبثوبها الناصع. وكلما أصبح الوعي بالذات أكثر، فإنها تصبح أكثر تجرداً وتنمقاً. وكما هي عند الإنسان الفرد فإن هذه الذات، وكما يبدو، تتطور من الأبسط إلى الأكثر تعقيداً، وتفعيلاً وتجريداً وتناقضاً.

لقد ميز لنا هارت ودامون(٤) (Hart & Damon) بين أربعة جوانب من مفهوم شخصية الطفل: الذات الجسدية، الذات النشطة أو السلوكية، الذات العلم نفسية والذات الاجتماعية. وهذه الجوانب نجدها في جميع مستويات الذات الجمع، وصاحب الذات يملك معرفة حول ذاته من جميع هذه الجوانب.

ومعرفة الذات هذه مؤطرة، أي أنها محتواة في إطار معرفي ذاتي (حول الذات) يساعد أصحاب هذه الذات في تكوين رؤية أو رؤيات، وتذكرات واستنتاجات حول ذاتهم وحول الآخرين (أصحاب الذوات الأخرى). والذات من هذه الناحية نظرية... تحتوي على المحتويات المنظمة والمستقرة للتجارب الذاتية(٥). ولا يعني هذا أن جميع الناس في الهوية الواحدة يملكون ذات الأطر الذاتية، فالمعرفة حول الذات، وبخاصة الذات الكلية قد تكون مؤثرة إلى درجة عالية عند بعض الناس، وأقل تأطيراً

---

(٢) Shelley Duval and Robert A. Wicklund, *A Theory of Objective Self Awareness*, Social Psychology (New York: Academic Books, 1972), p. 15.

(٣) William James, *The Principles of Psychology*, 2 vols. (New York: Henry Holt and Co., 1989), vol. 1, pp. 32-35; Charles Horton Cooley, *Human Nature and the Social Order* (New York: Scribner's Sons, 1902), pp. 65-68, and George Herbert Mead, *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, edited with introduction by Charles W. Morris (Chicago, IL: University of Chicago Press, [1934]), pp. 121-124.

(٤) D. Hart and W. Damon, «Development Trends in Self Understanding,» *Social Cognition*, vol. 4 (1986), pp. 388-407.

(٥) Barry R. Schlenker, *Impression Management: The Self-Concept, Social Identity and Interpersonal Relations* (Monterey, CA: Brooks/Cole Pub. Co., 1980).

عند آخرين، ويتفاوت هذا التأطير من فئة إلى فئة من فئات المجتمع المتعددة[٦].

الصورة الذاتية، وكما يبدو، معقدة جداً، وأول أهم تعقيداتها هو أننا نعرف عن أنفسنا أكثر بكثير مما نعرف حول الآخرين أو مفاهيم الذوات الأخرى، وثاني هذه التعقيدات هو استمرارية انشغال الفكر بالمعرفة حولها، وثالثها أننا نعيد النظر فيها باستمرار محاولين بذلك تفسير ظروفنا وواقعنا[٧]. ومما يجعل هذه المعرفة أكثر تعقيداً هي الصورة التي تملكها جماعة معينة لذاتها في المستقبل بناء على معرفة الماضي والحاضر. وكما يذهب ماركوس ونوريوس، فمن الواضح أن محتويات الذات مركب مزيج من الحقائق والتفسيرات والتخيلات والطموحات. ومن هنا فإن إطار المعرفة حول الذات أكثر تعقيداً من إطار المعرفة حول الآخر، كما يذهب إلى ذلك الباحث لورد (C.G. Lord)[٨].

مما يزيد التعقيد في صورة الذات هو أنها تنفر من التغير. لقد كتب ثورو (H.D. Thoreau) عام ١٩٠٦ أن هنالك ورعاً غير قابل الكسر في داخل الذات[٩]. ومعرفة الذات غير قابلة للتغير على خلاف ما هي الأنواع الأخرى من المعرفة. وربما تعود عدم القابلية للتغير إلى التعقيد ذاته، لأن إطار الذات يحتوي على مجموعة كبيرة من الخصائص التي لا تقبل الحركة دون أن تصطدم بقوى تحركها رغماً عنها. وللذات طبيعة حفاظية لها دوافعها الخاصة، تساعد في الحفاظ على الذات من خلال جهود نشطة ونوع من خصوصية الدفاع الذاتي. وليس من الغريب أن يقارن غرينوالد (A.G. Greenwald)[١٠] بين الذات والحاكم المتسلط الذي يحتاج إلى ضبط المعلومات

---

(٦) انظر مدى تأخير هذه المعرفة بين الناس في أبحاث كل من: Hazel Markus: «Self-Schemata and Processing Information about the Self,» *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 35, no. 2 (February 1977), pp. 63-78; Hazel Markus and P. Nurius, «Possible Selves,» *American Psychologist*, vol. 41 (1986), pp. 954-969, and Hazel Markus and J. Smith, «The Influence of Self-Schemata on the Perception of Others,» in: Nancy Cantor and John F. Rihlstrom, eds., *Personality, Cognition, and Social Interaction* (Hillsdale, NJ: L. Erlbaum Associates, 1981).

(٧) M. Linton, «Real World Memory after Six Years: An in Vivo Study of Very Long Term Memory,» in: M. M. Gruenberg, P. E. Morris and R. N. Sykes, eds., *Practical Aspects of Memory* (London; New York: Academic Press, 1978).

(٨) Charles G. Lord, «Schemas and Images as Memory Aids: Two Modes of Processing Social Information,» *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 38, no. 2 (February 1980), pp. 257-269.

(٩) H. D. Thoreau, «The Writing of Henry David Thoreau,» *Journal 1* (Boston, Houghton Mifflin) (27 June 1980).

(١٠) Anthony G. Greenwald, «The Totalitarian Ego: Fabrication and Revision of Personal History,» *American Psychologist*, vol. 35, no. 7 (July 1980), pp. 602-618.

ويعتمد لذلك صيانة التاريخ ليتلاءم مع رغباته. وبحسب هذا الرأي فإن الذات - أي منظومة المعرفة والمعتقدات - محافظة ودفاعية، ولا تتغير بتلك البساطة أو السرعة. وفي الحقيقة أن الذات سوف تسقط كثيراً من المعلومات وتخبىء كثيراً من الحقائق للحفاظ على ذاتها. وربما يكون في هذه الآلية حكمة. تصور لو أن الذات - سواء الشخصية أو الجمعية - تغيرت مع كل طارىء، فستكون الحياة صاخبة مضطربة دون انتظام.

يفسر لنا سوان وريد (W.P. Swan (Jr.) & S.J. Read) كيف تحافظ الذات على نفسها وتثبت بأن معرفتها الذاتية هي المعرفة الحقة، من خلال مناقشة محاولة أصحاب الذات في تحقيق ذاتهم، فهم يشتركون في أفكار وسلوكات تقوم بوظيفة إثبات شرعية مفهوم الذات لديهم، ويذهب الباحثان إلى أن الناس قادرون على تحقيق ذواتهم من خلال ثلاث طرق معينة:

١ - يمكنهم أن يختاروا مما يقدمه آخرون تغذية عكسية تثبت صحة مفهومهم للذات.

٢ - يمكنهم انتقاء مثل هذه التغذية العكسية من التذكر أو الذاكرة ما يثبت صحة مفهوم الذات لديهم.

٣ - يمكنهم أيضاً أن يبذلوا جهدهم وبكل نشاط ليبرهنوا على صدق مفهوم الذات لديهم أمام الآخرين[١١]. وتترافق عملية تحقيق الذات هذه، كما يقول ذلك لنا علماء النفس الاجتماعي، مع عملية تمجيد للذات وتناسي الضعف والخذلان والسلبيات الأخرى بطريقة غير واقعية وغير موضوعية[١٢].

كان دوفال وفيكلوند قد افترضا عام ١٩٧٢ نظرية للوعي بالذات[١٣] تقول بأن محتويات الذات - المعرفة والأسس المخزونة في إطار الذات - تؤثر في السلوك، وبخاصة عندما يركز الناس اهتمامهم على الذات. وقد يكون تركيز الاهتمام هذا موجهاً نحو الذات نفسها أو نحو البيئة الخارجية المحيطة بها. فعندما يتوجه الاهتمام

---

(١١) William B. Swann (Jr.) and Stephen J. Read, «Self-Vertification Processes: How We Sustain Our Self-Conceptions,» *Journal of Experimental Social Psychology*, vol. 17, no. 4 (July 1981), pp. 351-372.

(١٢) انظر في ذلك: David L. Roth, C. R. Snyder and Lynn M. Pace, «Dimensions of Favorable Self-Presentation,» *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 51, no. 4 (October 1986), pp. 867-874, and W. Mischel, E. B. Ebbesen and A. R. Zeiss, «Selective Attention to the Self: Situational and Dispositional Determinants,» *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 27 (1973), pp. 129-142.

(١٣) Duval and Wicklund, *A Theory of Objective Self Awareness*, pp. 78-85.

نحو الذات نفسها يفكر الناس بوعي حول «من نحن؟» وحول المعتقدات والقيم والخصائص المكونة لها. أما عندما ينصب تركيز الاهتمام على المحيط الخارجي، فإن أصحاب الذات يبعدون عن أنفسهم. ويضيف فيكلوند (Wicklund) في مقالة لاحقة[١٤] أن الوعي بالذات أو تركيز الاهتمام على الذات نفسها يزداد من خلال ضغوط أو دوافع خارجية.

وهنا نصل إلى مسألة الانسجام وعدم الانسجام داخل الذات، وفي ذلك يقرر دوفال وفيكلوند (١٩٧٢)، ومعهما أيضاً كارفر وشاير (Carver & Scheier)[١٥]، أن الذات تنظم السلوك من خلال تقويم عدم الانسجام بين السلوك والأسس الداخلية، وهذه الأسس تعتمد على الحالة المعنية التي يحدث فيها السلوك. ولذلك فإن فيكلوند قد تقدم بالفكرة بأن بعض الأسس أو القواعد في الذات كامنة ولا تظهر في حالات معينة، لكن هغنز وجد أربعة أنواع من الأسس أو المستويات لعدم الانسجام بين السلوك والأسس أو القواعد المنظمة له في الذات: اثنان متمحوران داخل الذات واثنان حول الآخر:

١ ـ عدم الانسجام، المثاليات الخاصة.

٢ ـ عدم الانسجام مع الأهداف الأخلاقية الخاصة.

٣ ـ عدم الانسجام مع مثاليات الآخر.

٤ ـ عدم الانسجام مع الأهداف الأخلاقية للآخر[١٦].

سنحاول استعارة هذه النظرية لنفسر من خلالها المواقف العربية تجاه دولة إسرائيل. والواقع هو أننا ننقل هذه النظرية في علمي النفس والنفس الاجتماعي من مستوى الأفراد إلى مستوى الأمة، من ذات الفرد إلى ذات الفرد الجمع، ولسنا الأولين لنقوم بهذه المحاولة. لقد نشأت مدرسة الأنثروبولوجيا النفسية من خلال تطبيق مفاهيم

---

(١٤) Robert A. Wicklund, «How Society Uses Self-Awareness,» in: Jerry Suls, ed., *Psychological Perspectives on the Self* (Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 1982-[1993]), vol. 1, pp. 131-133.

(١٥) Charles S. Carver and Michael F. Scheier, *Attention and Self-Regulation: A Control-Theory Approach to Human Behavior*, Springer Series in Social Psychology (New York: Springer-Verlag, 1981).

(١٦) E. Tory Higgins, «Self-Discrepancy: A Theory Relating Self and Affect,» *Psychological Review*, vol. 94, no. 3 (July 1987), pp. 319-350.

وسنكتفي بهذا القدر من النظرية قبل أن ننتقل إلى ما تقود إليه حالة الذات من صحة نفسية وكيفية علاجها. فإن هذه الأخيرة ليست من مخططات هذا البحث.

علم النفس في دراسة الحضارة، كما فعلت روث بندكت ومارغريت ميد ورالف لنتون وغيرهم. وقياساً بظهور علم النفس الاجتماعي الذي ظهر نتيجة تطبيق مفاهيم علم الاجتماع في علم النفس، وبالعكس(١٧).

١ ـ الذات الكلية العربية: البداية والمثال (١٧٩٨ ـ ١٩٠٨)

جاءت فكرة القومية العربية ردة فعل على التعسف التركي وتقليداً لحركة القومية الأوروبية خلال القرن التاسع عشر وقبله(١٨). لقد وجد المثقفون العرب هذا المفهوم في نهاية القرن التاسع عشر، ولكن وجدوه دون محتوى، بمعنى أنه لم ينبع ذاتياً من حركة قومية تطورت مثلما تطورت القوميات الأخرى، وكان على أولئك الأوائل أن يعطوا المفهوم بعض المحتوى، ذلك أن الحركة أو الحركات التي سبقت المفهوم كانت دينية الطابع أو فردية الطموح (الحركة الوهابية وحركة الإحياء الإسلامي مثالان للأولى، واجتياح محمد علي وطموح ابنه إبراهيم بعده مثال الثاني). فمحمد علي لم يكن يقصد أن يخلق قومية عربية بقدر ما كان يريد أن يكون له قاعدة قوية للحكم على غرار ما كان لصلاح الدين الأيوبي في القرن الثاني عشر الميلادي أو السادس الهجري(١٩).

أدخل نابليون معه إلى مصر آلة الطباعة وشيئاً أهم من ذلك بكثير... المقاومة، التي ما إن استقر محمد علي في مصر خلال سبع سنين (١٧٩٩ ـ ١٨٠٥) حتى وجد نفسه حاكم مصر كلها، ومن ثم توجه إلى الجزيرة العربية ليضع حداً لمد حركة النهضة الدينية المعروفة بالوهابية، والتي رفضت سلطة الخليفة العثماني على يد قائدها عبد العزيز آل سعود وابنه سعود (١٧٩٢ ـ ١٨١٨)، والتي انتهت على يد إبراهيم ابن محمد علي، وبعدها دخل محمد علي إلى سوريا حين رفض الخليفة العثماني طلب ولايته عليها، فاحتلها احتلالاً. ومن هنا كانت محاولته لخلق حركة عربية تساعده في طموحه إلى الخلافة، والرجل الذي يستحق الفضل في نشر الدعوة للاستقلال العربي كان إبراهيم باشا، ابن محمد علي، والذي اختلف عن والده في ذلك، وهو إبراهيم باشا الذي غذى فكرة القومية العربية بخطاباته العسكرية مشيراً إلى أيام أمجاد العرب القديمة والحض على إحيائها، وقد كسب في ذلك المسلمين

---

(١٧) يبدو أن التوجه نحو المدخل المتعدد العلوم قد أصبح من الأهمية بمكان للتعمق في فهم الظواهر المدروسة. انظر: السيد يسين، **الشخصية العربية بين صورة الذات ومفهوم الآخر** (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨١).

(١٨) George Antonius, *The Arab Awakening: The Story of the Arab National Movement* (New York: Capricorn Books, 1946).

(١٩) نقطة الانطلاق من هذه هي إحدى الفرضيات التي يجب أن تنال الاهتمام أكثر مما تناله هنا.

والمسيحيين على السواء في سوريا. لكن كل هذه الأسباب انتهت مع عام ١٨٤٠ حين اضطر إبراهيم باشا على التراجع من سوريا. وسبب هذا الفشل في نظر أنطونيوس هو أن هذه الحركة جاءت قبل ولادة الوعي القومي العربي، بغض النظر عن الأسباب الداخلية (التأخر والأمية واللامبالاة) والأسباب الخارجية (الدولة العثمانية وضغوط الدول الغربية وجبروتها)[٢٠].

مما أوجده إبراهيم باشا في سوريا هو نظام التعليم الهادف إلى نشر الوعي القومي. فإلى جانب المدارس الحكومية، أسس ثلاث كليات عسكرية، وقد استمر نظام التعليم بعد تراجع إبراهيم. وأخذت مدارس الإرساليات التبشيرية تروج هذا التوجه وتنشر التعليم وتؤسس الكليات في كل من دمشق وبيروت. فبين عامي ١٨٤٧ و١٨٦٨، تأسست المؤسسات الأولية التي ارتكز عليها التعليم والجمعيات العلمية والثقافية التي أخذت تنادي بإحياء التراث والقومية العربيتين[٢١]. وبين عامي ١٨٢٠ و١٨٦٨ كان العديد من الطلاب قد أرسلوا للغرب واتصلوا هنالك بالدولة القومية وعادوا، ليحملوا الفكر القومي الغربي، ويطمحوا إلى تأسيس الحس القومي العربي على غراره[٢٢]. ولكن بأي محتوى؟ هذا الحس القومي لم يكن يرتكز على ما هو في الواقع الموضوعي، وعلى هذا المحتوى أن يأتي من مصدر آخر غير الواقع الموضوعي. لقد كانت هذه الفترة هي التي أنجبت دعاة كل من الإحياء الإسلامي (جمال الدين الأفغاني، ورشيد رضا والكواكبي وغيرهم) والإحياء القومي[٢٣]. وبين عامي ١٨٧٠ و١٨٨٢ لم نكن نجد أن هذا الوعي الناهض يتصدى للاستيطان اليهودي، فالمعارضة جاءت من اسطنبول حين حظر على اليهود شراء الأراضي أو دخول فلسطين على شكل هجرات[٢٤]. أجل، إن الذين عملوا في هذه المستعمرات الأولى والذين حرسوها كانوا في أغلبيتهم من العرب.

---

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٦٩.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٤٧ ـ ٤٩، و Ahmad Feroz, *The Young Turks; the Committee of Union and Progress in Turkish Politics, 1908-1914* (Oxford: Clarendon Press, 1969), pp. 124-125.

(٢٢) نقطة الانطلاق هنا هي أن القومية العربية بهذا المدلول كانت قد ظهرت لأول مرة في الشرق الأدنى وفي التاريخ العربي. انظر: لطفي عبد الوهاب يحيى، **الكيان العربي بين المقومات والإمكانيات: دراسة أيديولوجية في البنية الاجتماعية** (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٦)، ص ٢٠ ـ ٢٣ وقد صدرت الطبعة الأولى منه عام ١٩٦٥، ومصطفى الشهابي [الأمير]، **القومية العربية: تاريخها وقوامها ومراميها**، محاضرات ألقاها على طلبة المعهد، ١٩٥٨، ط ٢ (القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٦١).

(٢٣) انظر في ذلك: Antonius, Ibid., chap. 3.

(٢٤) هذه الظاهرة لا تزال قائمة، فإن العمالة العربية في إسرائيل تشكل جزءاً هاماً من قوام الاقتصاد الإسرائيلي.

هذه الذات المتطورة في القرن التاسع عشر كانت ذاتاً كلية سواء في ردائها القومي أو ردائها الديني، وكان عليها أن تأخذ محتوى ما لتمثل من خلاله أمام الذوات القومية الأخرى، العثمانية من ناحية، والغربية التي اعتقدها العرب بأنها مسيحية، والذات القومية اليهودية الداخلة من ناحية أخرى. ومن هنا نجد أن هذا المحتوى قد تشكل استرجاعياً من عصور غابرة، العرق، والفكر الديني، والعظمة التاريخية، ووسيلة التفاهم التي جمعت بين كل من الطابع العرقي ـ العربي ـ والطابع الديني ـ لغة الوحي[٢٥].

هذه الذات الكلية أو الذات الجمعية كان عليها أن تتشكل على غرار الفلسفات التي دخلت مع التعليم الغربي إلى البلدان العربية لأنها وفي حد ذاتها لم تكن موجودة بين الناس، وكان لا يمكن بناؤها دون وسيلة وظائفية ناجعة مثل التعليم، والذي كان شحيحاً ومقتصراً على أبناء الطبقة البرجوازية إذا ما صح لنا استخدام كلمات طيب تيزيني[٢٦]. ومن هذا القديم اتخذت هذه الذات الكلية في تعاملها مع الغرب ما انطوت عليه، بكلمات طيب تيزيني نفسه، «من خصوصية نفوية أيديولوجية، عملت على تغطية واقع الحال القائم»[٢٧]. هذا المحتوى للذات ـ المعرفة والمعتقدات ـ الذي استوحاه مثقفو الأمة من عهد المجد لم يكن ليجد لذاته أي دعم في الواقع الموضوعي. فمقابل القوة كان الوهن والخضوع، ومقابل الفخر كان هنالك الشعور بإذلال من ناحية، وتسليم للحاكم الأجنبي من ناحية أخرى، ومقابل الدين الرسمي المكتوب شاع الدين الشعبي والسحر والشعوذة، ومقابل الشعور بالغلبة كان هنالك الشعور بالتهديد والاعتياد على التصفيق للحاكم القادم، ومقابل التوسع كان التقلص، ومقابل العمومية في الشعور كانت هنالك الخصوصية العرقية والخصوصية القبلية والطائفية، والتجارب بين بدو وحضر وغيرها، ومقابل اللغة الفصحى سادت اللهجات، ومقابل العلم والانشغال به سادت الأمية والجهل والخرافة. هذا التنافر بين محتوى الذات القومية ومتمثلات الواقع الموضوعي كان قد ترافق في القرن التاسع عشر مع مقارنة متمثلات الواقع مع واقع ذات الغير، وبخاصة من حيث معطيات مفاهيم أخرى مثل المواطن وحقوقه، وواجباته، والتي لم تكن تسمح حتى بالمقارنة، حيث كانت في الذوات المتصارعة علي كفي نقيض. وكان هنالك فرق أهم من ذلك: إذا كان الوعي القومي في الغرب، سواء بين القوميات الأوروبية أو حتى القومية اليهودية قد تطور رأسياً في الأقطار المختلفة من متنحٍ إلى نشط، وكان الغربيون هم ورثة تاريخهم، فإن عرب القرن التاسع

---

(٢٥) انظر من آخر ما كتب في ذلك: عبد الحق حقي الأعظمي، **العرب والعربية بهما صلاح الأمة الإسلامية وجميع الأمم البشرية** (دير الزور: المكتبة العربية، ١٩٨٣).

(٢٦) طيب تيزيني، **في السجال الفكري الراهن: حول بعض قضايا التراث العربي ـ منهجاً وتطبيقاً**، الكتاب الجديد؛ ٤ (بيروت: دار الفكر الجديد، ١٩٨٩)، ص ٦٥ ـ ٦٧.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٦٨.

عشر لم يكونوا ورثة التاريخ العربي القديم، وبينما كان التطور في الغرب رأسياً متتابعاً فإن هذا التطور في الشرق العربي كان متعرجاً، أي أن هذا التطور قد سار رأسياً حتى سنة ١٠٠٠م، ثم أخذ هذا التطور يسير انحطاطاً حتى وصل إلى أخفض نقطة له في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين عندما اتصل العرب بالغرب ليبدأ تطور تصاعدي تقليدي بناء على فكر جديد أصحابه ليس العرب، وليست أية أمة أخرى، بل هو إنساني الطابع مفتوح لكل الشعوب. وهذا الفكر عام بدلاً من الفكر الخصوصي الذي ساد في العصور القديمة من اغريقية ورومانية ومسيحية وإسلامية، لأن هذا الفكر قد تخلص من ارتباطه بالخصوصية الدينية ـ فهو علماني ـ للإنسان أنّى كان هذا الإنسان. والعلوم التي كانت وتطورت في العصور الإسلامية لم تعد إرثاً للعرب أو غيرهم، فقد تلقفها الغرب وبنى عليها الفكر الجديد المتحرر من النزعة الدينية واستثنائيتها وتمركزها حول الذات المنتمية دينياً أو عرقياً[٢٨].

لقد وصلت الحالة العربية إلى نقطة في التطور الرأسي الانحداري إلى درجة القبلية المتصلبة والإقليمية المتعنتة والأمية القاتلة. وفي وسط هذه الحالة يدخل التعليم الغربي ليعلم قاصديه فكراً غربياً جديداً عليهم تلفيه بمثاليات من الماضي السحيق، بمفاهيم كلية لا تعيها الأغلبية الساحقة من المجتمعات العربية في ذلك الوقت (القومية)، أو يلفعوها باسم الدين (الإسلام) متصورين المثالية الدينية الموجودة في الكتب الدينية وكأنها أصبحت سمات الواقع، بينما كلا المفهومين بمحتوياتهما استثنائي يدعمه المحتوى الثالث (التاريخي) باستعلائية العنصر العربي الذي حمل لواء الإسلام وفتح البلاد ليكون الحكام العرب باسم العامل الديني الأوصياء عليه. هذه البدايات الأولى في القرن التاسع عشر تقف دون فعل أمام الهجرات اليهودية وبقيت الحالة كذلك تاركة المعارضة إلى أفراد يسمعون صوتهم دون أية فاعلية[٢٩].

كان ثمة فرق آخر بين مفهوم القومية العربية ومفهوم القوميات الغربية التي قامت على غرارها. لقد جاءت القومية العربية مبنية على مقومات أهمها اللغة العربية، وهذه اللغة محملة بالمعاني الدينية ومستدمجة في الفكر الديني، بحيث إن الدين وجد تعبيره من خلالها (لغة القرآن)، وهذا التزاوج بين الدين واللغة العربية لم يكن موجوداً في القوميات الغربية. فقبل ثورة الإصلاح الديني (القرن السادس عشر) كانت لغة الكهنة هي اللغة اللاتينية، وحتى يكون مارتن لوثر قادراً على تحريك الجماعات الاجتماعية والسياسية ضد الكاثوليكية، وجد أن يكسر أهم قيد وهو القيد اللغوي، فترجم الكتاب

---

(٢٨) حسن الحسن، **الأنظمة السياسية والدستورية في لبنان وسائر البلدان العربية** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٦٧).

(٢٩) على الرغم من تعرض طيب تيزيني لهذا الموضوع إلا أن هذا الطرح يختلف عنه قليلاً. انظر: تيزيني، المصدر نفسه، ص ٧٣ ـ ٧٦.

المقدس إلى اللغة الألمانية (لغة القومية)، والتي لم تكن مفرداتها وتركيباتها مثقلة بالمعاني الدينية، وبذلك تراجعت لغة الكنيسة (اللاتينية)، بحيث ان الفصل بين الفكر الديني والفكر القومي أصبح ممكناً، وأخذت اللغة تتطور مع تطور فكر القوميات في أوروبا، حيث أدت هذه إلى قيام الشوفينيات القومية الغربية، ثم تطورت كل وحدة قومية (شعب) من الداخل نحو الإنسانية العلمانية لتلتقي هذه الوحدات المختلفة من خلال تطورات مماثلة في المجالات السياسية، حتى التقت تحت مظلة النظام الديمقراطي الغربي الحالي(٣٠).

مثل هذا التطور نجده أيضاً في الحركة القومية اليهودية ـ الصهيونية ـ إذ كان التطور الأول مع تطور القوميات الأوروبية يعززه نشاط الحركات اليهودية في الحفاظ على تلك الخصوصية. فاللغة العبرية القديمة المشبعة بالمفاهيم الدينية أو لغة التناخ، لم تعد لغة الحركة الوطنية وحلت محلها العبرية الحديثة (الافريت) والتي كانت لغة الناس أنفسهم في الظروف التي أنتجت وشجعت ودفعت أصحابها إلى اعتناق منطق الصهيونية كما جاءت وتطورت بعد عام ١٨٩٧. هذه العبرية الحديثة توجهت في تطورها تطوراً علمانياً، معتبرة مفهوم اليهودية مفهوماً عرقياً قومياً وليس مفهوماً دينياً، كما افترض الكثيرون من الكتّاب العرب. هذه القوميات لم تعد إلى الماضي لتنقل محتوياته وتجعل منها محتويات الذات القومية الجديدة، وعدا ما يخص الهوية في الحركة الصهيونية (اليهودية) والتي لم تكن قادرة على إيجاد مقوم الأرض ولا الهوية لها في الغرب، فاستعارتهما استعارة من تاريخها السحيق. أما القومية العربية فقد أريد لها محتويات الماضي ولغته وعظمته وعنصريته والتوحد بين اللغة والدين(٣١). هذه القومية كانت موجهة نحو إعادة المجد القديم وتحرير القيادة من أيدي غير العرب وإرجاعها إلى أيدي العرب بأية طريقة. ومن هنا نجدها تتحالف مع الذوات القومية التي تعتبرها في عمق أعماقها شاذة ورديئة بل كافرة وتنتمي إلى دار الحرب(٣٢)، لتتخلص من الحكم العثماني. ولم تكن هذه القومية التي اعتمدت فكرة المقدرة على تسوية الأمور حين يحين الوقت لتشتبك في صراع مع قومية أخرى تناوئها وتعتمد على ذات القوى في تحقيق ذاتها. لكنها بقيت هنالك على اعتبارها نوعاً من الأيديولوجيا

(٣٠) انظر: نور الدين حاطوم، **تاريخ الحركات القومية في أوروبة** (الكويت: دار الفكر، ١٩٦٩)، ج ٣: **يقظة القوميات الأوروبية، الوحدات القومية**، وإبراهيم أنيس، **اللغة بين القومية والعالمية** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٠).

(٣١) على الرغم من أن هذه المقولة قابلة للنقاش من حيث المضمون إلا أن معظم الدول العربية تدعو ذواتها دولاً إسلامية بما في ذلك الدولة ذات العدد السكاني الكبير من غير المسلمين.

(٣٢) انظر في هذا المجال ما كتب عن الشعوبية، إسماعيل العرفي، **في الشعوبية** ([د.م.: د.ن.]، ١٩٧٩)، ويبدو أن الكتاب مطبوع في بيروت وعن المكتب الإسلامي.

تتذرع بها الحركات الوطنية المختلفة[٣٣].

إلا أن هذه الصورة للذات القومية الكلية بقيت غير فاعلة على النطاق الواسع وتحددت بمجموعة من المثقفين الذين تركوا هذه الذات لصانعي السياسة في ما بعد، وجندوا أنفسهم لخدمة هؤلاء في المرحلة الثانية التي ظهرت فيها الذوات الوطنية القومية محتفظة بأهم مقومات الذات (الدينية العرقية واللغوية) في التاريخ العربي الإسلامي القديم (عصور الخلفاء والأمويين والعباسيين) بما في ذلك مفاهيم القيادة والحكم[٣٤].

٢ ـ الذوات الفرعية: الوطنيات القومية

لم يكن للذات الكلية بمحتوياتها المتناقضة مع واقع المنادين بها أن تحقق ذاتها، فإنها لم تكن تملك آليات تشكيل تحقيقها في زمن لم يكن ليتناسب مع تلك المحتويات. وقبل أن تصل إلى نقطة بلورة عرفت الذوات القومية المناوئة (الخارجية وغير العربية)، ومعها الذوات الوطنية والدينية (العربية والإسلامية)، كيف توجه الأمور في اتجاه مغاير أو أقل ما فيه في طريق يختلف عما يمكن لمحتوى الذات العربية الكلية أن تكون قد رتبت للوصول إليه[٣٥]. فخلال الحرب الكونية تشكلت القيادة للحركة العربية الآسيوية، لأن القيادة المصرية ومسيرتها كانت قد تشكلت وتطورت خلال القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وبعد الحرب نشطت قيادة الحركة الوهابية في حين كانت نوى الذوات الوطنية العربية الأخرى إما قد تشكلت أو أنها كانت في طور التشكل[٣٦].

فبعد الحرب العالمية الأولى طبقت معاهدة سايكس ـ بيكو وعداً في ما يخص الفترة القصيرة من عمر المملكة الفيصلية، فقد تشكلت إمارة شرق الأردن وقوي المد الوهابي في الجزيرة، والذي أنهى وجود قيادة الثورة العربية الآسيوية في الحجاز، وتشكلت حكومة الانتداب في سوريا وفلسطين، ثم المملكة العراقية بقيادة المغفور له

---

(٣٣) هكذا كانت مثلاً الحالة النفسية التي سبقت حرب ١٩٤٨ و١٩٦٧ ثم حرب الخليج، فقد كانت هذه الذوات الوطنية توهم بأن القضية قضية أمة سوف تتحد عندما تتأزم الأمور. ياسين الحافظ، **الهزيمة والأيديولوجيا المهزومة**، الآثار الكاملة؛ ٢٠ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩).

(٣٤) لقد تكونت الأنظمة العربية معتمدة القطاع العام آلية تمأسس لذاتها ومن كان يريد العمل فلم يكن أمامه إلا الدولة.

(٣٥) حسن صبري الخولي، **سياسة الاستعمار والصهيونية تجاه فلسطين في النصف الأول من القرن العشرين**، ٢ ج (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٠ ـ ١٩٧٣).

(٣٦) Antonius, *The Arab Awakening: The Story of the Arab National Movement*, chaps. 15-16.

فيصل بن الحسين، وتم انفصال السودان[٣٧]. وفي كل الفترة الواقعة بين عام ١٩٢٠ و١٩٥٢، لم تعرف المنطقة المتحدثة باللغة العربية إلا مأسسة أنظمة الدول القطرية تحت شعار القومية العربية، والتي بقيت اسماً دون مقدرة حتى على المقاربة بين الأنظمة المتمأسسة[٣٨].

الجديد في حالة ما بعد الحرب العالمية الأولى هو أن أكثر الأنظمة تشكلت قبل تشكل الشعوب التي تحكمها، بمعنى أن هذه الشعوب لم تكن قد انتظمت بعد لتقبل أنظمة الحكم، ولا كانت أنظمة الحكم لولا القوة قادرة على مأسسة ذاتها. فلم يكن الشعب في العراق قد وصل إلى أي نوع من التكامل بين الجماعات العرقية المختلفة، ولا كان السنيون والعلويون وغيرهم من دروز وجماعات عرقية قد وصلوا إلى اتفاقيات في ما بينهم حول المواطنية، ولا كانت الجماعات القبلية في شرق الأردن لتتنازل إحداها عن استقلاليتها المكانية والقبلية، ولا كانت حتى الجماعات القبلية في فلسطين تحت الانتداب متفقة حول من يتكلم نيابة عنها مع حكومة الانتداب (ولا نريد أن نتوسع أكثر من هذا في ذكر الخصوصيات القطرية). في هذه الفترة تراجعت الفكرة القائلة بالقومية العربية لتصبح الأداة في يد كل من الأنظمة المتمأسسة لتعمق مأسستها داخل مجتمعها، وأخذ كل منها يدّعي شرعية قيادة الوحدة وتمثيل الذات الكلية. ففي مصر نجد ثلاث مراحل تمأسس: الملكية، والثورة، والتصحيح، وفي سوريا سادت الانقلابات العسكرية المتتالية، وفي العراق كان هنالك أكثر من هذا العدد من مراحل المأسسة، الملكية، فنظام قاسم، ثم نظام البعث ١٩٦٣، والنظام الحالي، وفي اليمن عرفنا مرحلة الملكية أو الإمامية، ثم الجمهورية والانفصال ثم الوحدة، وفي الأردن عهد الإمارة وتشكل مجتمع شرق الأردن حتى حرب ١٩٤٨، ثم مرحلة تمأسسية ثانية مضطربة بعد توحيد الضفتين، ثم مرحلة ثالثة بعد عام ١٩٧٠، وبعدها مرحلة الديمقراطية. هذه المراحل التمأسسية كانت مراحل تأسيس وتشكيل مجتمعات محلية للحفاظ على ذاتها. ولكن بأية المحتويات للمفاهيم الوطنية[٣٩] أو القومية قامت هذه المجتمعات؟

أقل ما يقال في ذلك انها قامت على فكرة القائد الواحد، الرجل القوي، صلاح الدين الجديد، والذي يقبض على زمام الأمور بيد من حديد، ولغة عربية مشبعة

---

(٣٧) منيب الماضي وسليمان موسى، **تاريخ الأردن الحديث** (عمان: [د.ن.]، ١٩٨٥).

(٣٨) مهنا حداد، **تمأسس النظام وتشكل المجتمع في الأردن** (عمان: مطابع القوات المسلحة، ١٩٩٣).

(٣٩) الحقيقة هي أننا بحاجة إلى دراسات تعيد النظر بتطور المجتمعات العربية الحديثة وتستخدم التحليل العلم ـ مجتمعي لهذه التطورات.

بالمعاني والمدلولات الدينية التي لم تكن لتجد في الواقع ما يتلاءم معها[٤٠]؛ مواطنون مقهورون على مختلف الصعد الاجتماعية والسياسية والتعليمية والاقتصادية؛ شخصية متسلقة غير متصالحة مع ذاتها دفعتها عمليتا مأسسة النظام وتشكل المجتمع لأن تتفنن في خلق آليات التنميق؛ إحساس الفرد بعدم الانتماء أو عدم الاطمئنان، تسودها المفاهيم التي تستخدم لتغطية سلبياتها: الشرف والعيب والحياء والدين، آليات قمع (ضبط اجتماعي)[٤١]. هذه الصورة الذاتية لأفراد المجتمع كانت هي الصورة التي تملكها الذات الفرعية عن أتباعها، ولا تعكس إلى الخارج كذات كلية سواء للذوات الكلية العربية أو غير العربية. وبدلاً من أن تتصالح هذه الذوات الكلية الفرعية العربية مع نفسها وتعترف بأنها لم تكن قادرة على الحرب، دخلت هذه الذوات ثلاثة حروب، لنخرج ونفاخر بأننا دخلنا الحرب[٤٢]. وحيث كان يظهر قائد يقدم الحقيقة للقادة الآخرين كان يتهم بالخيانة ويردى قتيلاً أو يبعد بطريقة أو بأخرى. لقد كانت الذات الوطنية أكثر تعقيداً، إذ كان عليها ألا تحقق ذاتها مقابل الذوات المناوئة لها بالمصالح القومية، بل مقابل الذوات الأخوات التي تشترك معها في الذات القومية الكلية والتي كانت قد رسمت لنفسها صورة مماثلة. هذه الذوات فرادى ومجتمعة لم تكن تملك المقدرة على مجابهة ذات أخرى مثل الذات الإسرائيلية التي رسمت مستقبلها بناء على معرفة منظمة وعلمية سواء لتطورها الخاص أو لتطور الذوات العدوة[٤٣].

أما مواقف هذه الذوات من الصهيونية وإسرائيل، فقد اتفق كل منها مع مسيرتها حتى عام ١٩٤٨، لكن أياً منها لم تكن قادرة على الحركة لاتخاذ أي إجراء عملي حيال الهجرة اليهودية إلى فلسطين. ولا شك في أن الدول المتكونة لم تكن تملك مقومات الدولة العصرية لأسباب داخلية (تكوين المجتمع نفسه؛ تدني مستوى التعليم

---

(٤٠) أنيس صايغ، **في مفهوم الزعامة السياسية: من فيصل الأول إلى جمال عبد الناصر** (بيروت: منظمة التحرير الفلسطينية، مركز الأبحاث، ١٩٦٥). وربما تمثل كتابات الحكيم وصفاً رائعاً للواقع العربي في ذلك الوقت وعدم تلاؤمها مع الأهداف القومية الحديثة.

(٤١) علي زيعور، **التحليل النفسي للذات العربية: أنماطها السلوكية والأسطورية** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٧).

(٤٢) من يريد أن يأخذ فكرة واضحة عن ذلك فليقرأ خطب رؤساء الدول العربية في الفترة بين ١٩٥٦ و١٩٦٧ وبخاصة خطب الرئيس جمال عبد الناصر، الصادرة عن مصلحة الاستعلامات بالقاهرة. وفي ما بعد خطب صدام حسين وغيرها من خطب القيادات العربية.

(٤٣) المقارنة بين الدراسات الإسرائيلية للأنظمة العربية والشعوب العربية وتاريخها وتطوراتها مع الدراسات العربية عن إسرائيل والصهيونية واليهودية تبين بوضوح مدى موضوعية الدراسات الإسرائيلية أو اليهودية، وذاتية الدراسات العربية. انظر: مهنا حداد، **الرؤية العربية لليهودية** (الكويت: ذات السلاسل، ١٩٨٩).

وسيادة الأمية؛ عدم المقدرة على إيجاد الأيدي العاملة الماهرة، واعتماد البلدان المختلفة في اقتصادها على هذه أو تلك من قوى الاستعمار؛ غياب الثقة بين الدولة والمجتمع؛ سيادة العادات والتقاليد القبلية المقيدة لحرية الفرد والمحافظة على الجمود وغيرها)، وخارجية (اعتماد الدولة في تخطيطها على الدولة المستعمرة، وغياب مقدرة الدولة على توجيه سياستها الخارجية والعسكرية وحتى الداخلية إلا بما كانت تسمح به الدولة المستعمرة أو المنتدبة). فقد كانت الدولة الوطنية القومية تنادي بالاستقلال والديمقراطية والحرية، أما المواطنون فقد كانت فكرة الدولة تفزعهم، وكانت السلطة تقمعهم، وبذلك كان يسيطر على المواطن الخوف والريبة وكانت الدولة تكمل السياسة التي سادت الأسرة حيث صورة الأب قد تشكلت على ذات النمط القيادي المستبد[٤٤].

مثل هذه الذات التي كان عليها أن تجاري القوة الخارجية (المستعمرة أو المنتدبة) وتأخذ كل الاحتياطات لترغم الناس على القبول بها، لم يكن لديها لا المجال ولا المقومات لتوجه اهتمامها إلى ما كان يجري في قطر عربي آخر سوى ما يخص الكلمة، في أن تقول إنها لصالح أو ضد ما يحدث في فلسطين دون تدعيم قولها بأي نوع من الفعل أو الإجراء[٤٥].

غير أن هذا الوهن لم يكن يكمن في حالة الواقع فقط، ولكن أيضاً في تقديم الذات الوطنية للداخل وللخارج. لقد اتجهت الذات الوطنية القومية إلى الخارج بوجهين، الأول منهما فاعل على مستوى الوطن، بمعنى أن هنالك دولة، ولكن مقومات هذه الدولة لم تكن تشكل ما تحتاج إليه الدولة لتشكل هيبة أمام الدول الأخرى، ولذلك لفعت ذاتها بالأيديولوجيا القومية الكلية، أي الحضارية التاريخية التي كانت عاملة أو فاعلة في عهد المجد العربي. لقد نمت الذات الوطنية حول السلام، لا بمعنى أنها تريد السلام، ولكن بمعنى أنها واعية هشاشة وجودها وتريد ضمانات للإبقاء على هذا الوجود. لقد عرفت معظم الدول العربية الناشئة في الحرب العالمية الثانية أن تأثيرها شبه غائب، وأن عليها أن تقبل الأمر الواقع وتترك الجهات المتحاربة

---

(٤٤) حول علاقة الدولة مع المواطن، انظر: خلدون حسن النقيب، **الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر: دراسة بنائية مقارنة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١)، ومعن بشور، «المؤتمر القومي العربي الثالث: الوضع العربي الراهن وسبل الخروج منه (أفكار أولية حول آليات استنهاض الحركة الشعبية الوحدوية العربية)،» **المستقبل العربي**، السنة ١٥، العدد ١٥٩ (أيار/مايو ١٩٩٢)، ص ٩٨ ـ ١١٠.

(٤٥) الخولي، **سياسة الاستعمار والصهيونية تجاه فلسطين في النصف الأول من القرن العشرين**، الفصل ٢٦، وناجي علوش، **الحركة الوطنية الفلسطينية أمام اليهود والصهيونية، ١٨٨٢ ـ ١٩٤٨**، منظمة التحرير الفلسطينية. مركز الأبحاث. دراسات فلسطينية؛ ٩٩ (بيروت: منظمة التحرير الفلسطينية؛ رابطة أدباء الكويت، ١٩٧٤).

تتحارب حتى على أرضها دون أن تكون قادرة على القيام بردة فعل ذات أثر في أي من الأطراف، كما في الحرب العالمية الثانية. ومن هنا فإنها لم تقم بأية تدخلات فاعلة لردع الخطر عن فلسطين، وكيف كان يمكنها أن تفعل ذلك؟ نحن لا نعرف الآن ما هو تقدير تلك الذوات للجهات الخارجية التي كانت تقدم نفسها إليها، ولا نعرف إذا ما كانت تشعر بمدى مصداقيتها أو عدم مصداقيتها، وإذا ما كانت تلك الجهات تأخذها بنوع من الجدية السياسية أو العسكرية أو الاقتصادية، فأسلافنا لم يتركوا لنا ما يمكن أن نقدر الاعتماد عليه في دراسة ذلك الجانب، وحيث كانوا فاعلين، فإنهم كانوا قد وضعوا جهودهم لخدمة القائمين على تلك الذوات الوطنية، إلا بطبيعة الحال ما ندر منهم في البلدان العربية نفسها أو في الخارج[٤٦].

أما للداخل، فقد كانت الذات الوطنية تقدم نفسها بأصالتها العروبية والتي تفترض أنها تستمد منها مثلها وأهدافها وشرعية وصايتها على الذات القومية الكلية، وعدم شرعية الذوات الأخرى للقيام بالمهام نفسها، والمناداة بالعدالة التي تدّعيها والعزة المستمدة من التاريخ العربي والمجد والمنعة، ثم أخيراً باعتبارها حامية الدين (الإسلام) ضد أعداء الأمة (الذات الكلية الإسلامية). هذا التقديم للذات كان بحد ذاته خروجاً على الواقع، ولا شك في أن حساسية اللغة العربية عند المواطن العربي، والذي كان يريد أن يعيش في أول الأمر، وبذلك آثر الخضوعية على غيرها، قد ساعدت على استمرارية تطور الذات الوطنية.

لقد أخذت كل من هذه الذوات الوطنية القومية لنفسها ثوبين: **الأول** لتقديم نفسها للخارج، **والثاني** لتقديم نفسها للمجتمع الذي كانت تمأسس نفسها فيه، وتأسست هذه الذات بين معرفتين عن نفسها: **الأولى مثالية، والثانية واقعية**[٤٧]. لقد كانت الذات المثالية نوعاً من الاستراتيجيا التي وضعتها الدولة (الذات الوطنية) لتقدم نفسها من خلالها للذوات الأخوات والخارج، ولكنها كانت أيضاً، وعلى الرغم من أنها كانت مصدراً لرسم الأهداف المستقبلية، مصدراً لخداع النفس. ففي عام ١٩٤٨ قررت هذه الدولة القطرية الدخول في حرب مع المنظمات الصهيونية التي أعلنت دولة إسرائيل، وأخذت الخطابات تصور للمواطنين بأن هؤلاء الصهاينة إنما هم عصابات لن يكون لها نصيب أمام القوى العربية والإسلامية، وتهيأ للإنسان العربي في لحظة ما أن ما يروّجونه صحيح، ولكن النتيجة كانت على عكس ذلك، فقد ظهرت إسرائيل هي الرابحة للجولة وأصبحت القوة الضاربة في منطقة الشرق الأدنى. ولم يحدث ذلك مرة

---

(٤٦) امحمد صبور، **المعرفة والسلطة في المجتمع العربي: الأكاديميون العرب والسلطة**، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ١٨ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢).

(٤٧) جورج طرابيشي، **الدولة القطرية والنظرية القومية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٢)، والذي يدافع فيه، ومعه كل الحق، عن اصطناعية فكر القومية كما تطور في القرن التاسع عشر.

واحدة، بل ثلاث مرات بغض النظر عما إذا كانت إسرائيل تقف وحدها أو لا[٤٨]. ولا بد لنا من التذكير بأن الصورة التي رسمت لدولة إسرائيل لم تكن مستمدة من معرفة بالصهيونية نفسها، ولكن بناء على صورة اليهود كما هي مصورة في المصادر الدينية سواء الإسلامية أو المسيحية والتاريخ العربي الإسلامي. ويكفي أن نذكر هنا كتب بولص حنا مسعد: **همجية التعاليم الصهيونية**، والتي بنى عليها كل من إيليا أبو الروس، ومن بعده الكثيرون، وأهمهم عبد الله التل، وأن إسرائيل ممثلة للصحوة الدينية. ويكفي أن نذكر ما قدمته أبكار السقاف: **إسرائيل وعقيدة الأرض الموعودة**. والحقيقة هي أن القارىء للكتابات العربية حول إسرائيل والصهيونية واليهود واليهودية في الحقبة بين عامي ١٩٤٨ و١٩٧٨ ليعجب من الكيفية التي كان كاتبوها يصفون واقعاً من خيالهم بناء على الصورة الذاتية المتعصبة[٤٩].

مصدر آخر لخداع أو مخادعة النفس والمواطن في هذه الذات الوطنية القومية يتبلور لنا في النسق التعليمي. فقد تأسس التعليم في الأوطان العربية متشابكاً مع التعليم الديني من ناحية، وبقيت محتويات التعليم، وبخاصة في ما يتعلق بالتعليم الأدبي، اللغة والتاريخ والتوجيه الاجتماعي والسياسي، مقتصراً على مثاليات لا وجود لها في الواقع، فبينما كان التعليم يحض على التعاون والحرية والصدق والأمانة والاستحقاق بناء على مقدرة المستحق، كان الفرد في المجتمع يجد فقط ما هو متناقض مع هذه المبادىء، وبينما كان التركيز على الأمانة والشرف والعرض وغيرها، كان الفرد يكتشف أنه كان يعيش في مجتمع يعتبره بنقائض هذه الصفات، وكان على الفرد أن يكوّن شخصيته ليتلاءم مع المجتمع، أو قل الأفضل، الدولة (الذات الوطنية)، أي شخصية بوجهين: واحد للخارج، وآخر للداخل، وربما أن ما جاء به الأنثروبولوجيون، كما يشير إلى ذلك السيد يسين بـ«الشخصية النمطية»[٥٠] كان قابلاً للتطبيق في المجتمعات العربية.

لقد أصبحت الذات الوطنية، وبخاصة في الأربعينيات، قبيل الحرب العربية الصهيونية ما يمكن أن ندعوه الذات القيادية أو الذات الممثلة، حيث ظهر القائد ليمثل الشعب، بل أصبح هو كل من القيادة والشعب. وعندما لزم الأمر وكان لا بد من إبراز الذات جاءت الذات الكلية العربية لتملي على الذوات الوطنية الفرعية مفهوم العيب، فكان على كل منها المشاركة في الحرب. وهي من خلال معرفتها بقدراتها الداخلية قانعة بعدم جدوى فاعليتها من حيث القتال أولاً، ومن حيث معرفتها بالذوات المناوئة

---

(٤٨) انظر في ذلك: حامد عبد الله ربيع، **تأملات في الصراع العربي الإسرائيلي** (بيروت: المؤسسة العربية للتوزيع والنشر، ١٩٧٦).

(٤٩) انظر تحليل هذه الكتابات في: حداد، **الرؤية العربية لليهودية**، الفصول ١ ـ ٢ و١١.

(٥٠) يسين، **الشخصية العربية بين صورة الذات ومفهوم الآخر**، ص ٥٧ ـ ٥٩.

العدوة، من ناحية أخرى(٥١). هذه المعرفة الأخيرة كانت على الأغلب معرفة سطحية ولم تكن تؤهل القائمين على الذوات الوطنية لاختراق قواعد اللعبة العالمية، وهي التي أصبحت من الدهاء بحيث لا يستطيع هؤلاء القائمون على الذوات الوطنية الفتية مجاراتها دهاء أو حنكة. تلك المشاركة بحد ذاتها كشفت لكل من هذه الذوات مدى استعدادها لمواجهة الأخطار الخارجية. وعلى الرغم من ذلك بقيت هذه الذوات تكابر بطريقتها الخاصة للحفاظ على نفسها واستمراريتها(٥٢).

بعد عام ١٩٤٨ وجدنا بعض هذه الذوات الوطنية تحاول أن تتعلم من الدروس السابقة، وأخذت تحاول تبني تنظيمات جديدة في مقارعة الذوات القومية المستعمرة (تونس والمغرب، والجزائر)، وبدأت في بعض الوحدات الوطنية التساؤلات حول صلاحية نظام الحكم القائم (مصر والعراق وسوريا). ولكن، سواء قيادات الذوات الساقطة أو الصاعدة، وقفت من دولة إسرائيل موقفاً إيجابياً وخدمتها بطريقة أو بأخرى دون أن يكون بيدها ما تفعله حيال القوى الضاغطة عليها. فقد زودت الدول العربية، باستثناء شرق الأردن، إسرائيل بحوالى ضعفي سكانها اليهود عام ١٩٤٨ في هجرات جماعية من اليمن والعراق وعدن وسوريا ولبنان ومصر وليبيا وتونس والجزائر والمغرب، وذلك خلال الفترة بين عامي ١٩٤٨ و١٩٦٥(٥٣).

السؤال الذي يطرح ذاته في هذا المجال هو: لماذا لم تكن هنالك مقاومة وطنية حيال ترحيل رعايا وطنية من أوطانهم إلى دولة إسرائيل؟ الحقيقة التي تظهر لنا من خلال التأريخ لهذه القضايا هو أن هذه الدولة سمحت لرعاياها بحرية الحركة، البقاء أو الهجرة تحت ضغط الاستعمار والصهيونية، ولكن هذه الحقيقة قد تصاحبت مع حقيقة أخرى، وهي الطلب من المغادرين اليهود أن يوقعوا على عدم العودة إلى بلادهم. والمسألة لم تكن بهذه البساطة، فالدول التي تشكلت في البلدان العربية، كذوات وطنية، كانت تملك رؤية لمن هو المواطن. ولم تتفرغ هذه الرؤية من الصورة التاريخية للتفريق بين دار الإسلام ودار الحرب، وبقي هؤلاء اليهود كرعايا وطنية، تحت المفهوم الإسلامي (التاريخي وليس الديني) والمشار إليه عادة بنظام الذمة(٥٤).

---

(٥١) ربيع، **تأملات في الصراع العربي الإسرائيلي**، ص ٦٧ ـ ٦٨.

(٥٢) ربما ان هذه الظاهرة هي التي حدت القوى الغربية على استغلال الموقف في صالح القطرية العربية. انظر: محي الدين خالد [وآخرون]، **ندوة باريس: الناصرية والنظام العالمي الجديد** (بيروت: دار الوحدة، ١٩٨١)، وبخاصة مقالة أمين هويدي، وعلي الدين هلال، **أمريكا والوحدة العربية، ١٩٤٥ ـ ١٩٨٢**، مواقف الدول الكبرى من الوحدة العربية؛ ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩).

(٥٣) الياس سعد، **الهجرة اليهودية إلى فلسطين المحتلة**، سلسلة دراسات فلسطينية؛ ٦٦ (بيروت: منظمة التحرير الفلسطينية، مركز الأبحاث، ١٩٦٩).

(٥٤) عبد الكريم زيدان، **أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٦). والواقع هو أن الكثيرين من المواطنين في البلاد العربية وبخاصة في شمال أفريقيا يعتبرون العربي =

وعلى الرغم من أن بعض الدساتير قد ذهبت إلى المساواة بين المواطنين وإعطاء الفرص المتكافئة لهم بغض النظر عن الدين والعرق واللون، إلا أن الممارسات العملية في هذه الذوات الوطنية بقيت تعتمد القواعد غير المكتوبة، فهذه الدول الوطنية كذوات كلية أخذت محتوياتها من تاريخ ماض، ولم تكن قد تطورت بعد إلى مستوى القوميات التي ظهرت على غرارها. ولذلك فقد بقيت تتأرجح بين الهوية الوطنية القومية والهوية الدينية، ولا تزال أكثر هذه الدول تعتبر الإسلام دين الدولة[٥٥]، ذلك أن مسألة علمنة الدولة بقيت أمراً صعباً في المجتمعات التي دعيت متخلفة. لكن التخلف جاء في كثير من الأحيان بمثابة إعفاء من الالتزام بما روّج له باسم حقوق الإنسان في الدول الوطنية.

لقد كانت الفترة بين عامي ١٩٤٨ و١٩٧٠ فترة صراع هذه الذوات بعضها مع بعض من أجل الحفاظ على الذات. وقد يذهب بعضهم إلى أن محاولات الوصول إلى الوحدة والذات الكلية قد استمرت خلال هذه الفترة، لكن هذه المحاولات لم تكن في أية لحظة من اللحظات نتاجاً لاستفتاءات شعبية، بل إنها كانت محاولات بين قادة كانوا يعرفون مسبقاً بأنهم سوف يختلفون. لقد عرفت هذه الفترة الأيديولوجيات المختلفة التي سادت الدول الوطنية، واعتمد هؤلاء القادة على المحتويات المثالية للذات الوطنية كي توجه سلوك الناس، وتغاضت هذه القيادات عن التنافر الجوهري الموجود بين هذه الشعوب بناء على الإقليمية المتطرفة والنوستالجية التاريخية، وبقيت فكرة الوحدة متعلقة بصورة القيادة التي تفرض وتطاع، ولكن هذه التجارب أوضحت لنا بكل جلاء أن الوحدة تعتمد على اختيار الشعوب، وليس على إرادة القيادات فحسب. فالوحدة بين مصر والسودان، ثم بين مصر وسوريا وغيرها، أثبتت لنا كيف أن محتويات الذات الكلية، مثل المحتويات المثالية للذوات الوطنية، محتويات غريبة عن الواقع العربي الراهن، وأن الوحدة العربية (تكوين الذات العربية الكلية) يجب أن يبدأ بناء على أسس جديدة، وتنشئة اجتماعية وسياسية جديدة تعيد الإنسان العربي الفرد إلى تجانس في ذاته وتصالح معها.

وفي معمعة هذه الصراعات بين الذوات الشقيقات، يأتي الضغط الإسرائيلي القاهر. لقد وجدت الدولة العصرية الجديدة في المنطقة أن بعض الأنظمة الثورية، مثل مصر وسوريا، قد أخذت تهدد كيانها، وكان عليها أن تبين لهذه الأنظمة بأنها موجودة

= مسلما ولا يرون أن العربي يمكن أن يكون غير مسلم. وفي ذلك يتجلى الإبهام في تداول مفهوم القومية بين قطر وآخر.

(٥٥) محمد شوقي عبد العال، «تقرير عن: ندوة «حقوق الإنسان في الدساتير العربية»، القاهرة، ٢٢ كانون الأول/ديسمبر ١٩٩١،» المستقبل العربي، السنة ١٥، العدد ١٦٠ (حزيران/يونيو ١٩٩٢)، ص ١٦٤ ـ ١٧٢.

لتبقى. فمنذ قيام الثورة المصرية أخذت فكرة الوحدة العربية تكوّن شكلاً جديداً من خلال وجود القائد القوي (عبد الناصر) المرتكز على قوة بشرية كبيرة ومخيفة، والذي جذب الاتحاد السوفياتي في ذلك الوقت بناء على اعتناق فكرة الاشتراكية الناصرية. كذلك فقد أخذت بعض هذه الأنظمة العربية تلوح بتهديداتها المفزعة، ملوحة بالقوة العسكرية التي أخذت ببنائها، ورفضت الواقع من خلال الخطب التي جعلت من البحور مقاثيَ من الواقع المرّ، صورة تبدو قريبة من المحتويات المثالية للذات العربية الوطنية أو حتى محتويات الذات الكلية، وبذلك ساعدت إسرائيل على اتخاذ القرار بشن الحرب عليها. وحدث ما حدث عام ١٩٦٧، في حزيران/يونيو، بأن دخلت هذه الذوات الوطنية في نكسة لم تعد قادرة على تبريرها أمام مواطنيها[٥٦]. هذه النكسة ضعضعت المحتويات المثالية للذوات الوطنية وأجبرت القيادات الوطنية على إعادة النظر ليس في سياساتها فحسب، بل في طبيعة كيانها الدولي. بعدها جاءت حرب تشرين الأول/ أكتوبر التي بدأت بالنصر وانتهت بالادعاء بالنصر، لتنحو بعدها أكبر الذوات الوطنية العربية منحى مغايراً جداً. فقد قلبت مسار التاريخ حيث اختارت الصلح مع إسرائيل وتركت الذوات الأخوات لا حول لها ولا قوة إلا بالله[٥٧].

٣ ـ الفترة الثالثة: بين الذوات المحورية والذوات الأقطاب

لقد ظهرت القضية الفلسطينية محوراً يدور حولها الصراع في الشرق الأوسط، حيث كونت الذات العربية الكلية الذات الحضارية العربية، مقابل ما دعاه حامد عبد الله ربيع «الظاهرة العبرية»، والتي أدعوها هنا «الذات العبرية». ولم تكن الذات العربية لتجد لنفسها إمكانية الفعل كما فعلت الذات العبرية، فقد تنحت هذه الذات الكلية لتنيط الحركة للذوات الحضارية الجزئية (الدول الوطنية). واعتيد في تاريخ الصراع العربي ـ الإسرائيلي الحديث عن دول الطوق والدول أو الذوات العربية البعيدة. وهذه ما أدعوها هنا الذوات الأقطاب، جزء منها تكونه دول شمال أفريقيا والسودان، وجزء

(٥٦) لقد ظهر العديد من الكتب في تحليل هذه الظاهرة «النكسة» ولكنها جميعاً بما في ذلك تحليل حامد عبد الله ربيع تعرضت إليها معتبرة الواقع العبري، أو الإسرائيلي. وهنا لا بد من الإشارة إلى أن التحليل لم يعط واقع الأقطار العربية حقه. انظر: عاطف الغمري، **خفايا النكسة من المؤامرة إلى الوفاق،** كتاب الإذاعة والتلفزيون؛ ١٧ (القاهرة: مجلة الإذاعة والتلفزيون، ١٩٧٣)؛ أحمد بهاء الدين، **إسرائيليات وما بعد العدوان،** كتاب الهلال؛ ٢٠٠، ط ٤ (القاهرة: دار الهلال، ١٩٦٩)، و**وثائق عبد الناصر: خطب، أحاديث، تصريحات** (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ١٩٦٧ ـ ١٩٧٠).

(٥٧) الحقيقة هي أن الدول العربية بعد اختيار مصر للسلام لم تعد تتحمل واقع الحرب، وربما أن محتويات الذات القومية الكلية هي التي أملت عليها إصرارها، وكان عليها آجلاً أم عاجلاً أن تنحى المنحى نفسه حتى ولو بغلاف مختلف.

آخر تكونه دول النفط البطركية، أو الأفضل أن نسميها الأوليغارشية[٥٨]. وإذا كانت الذوات المحورية قد روجت لنفسها بمفهوم الوطنية القومية، فإن الذوات الأقطاب النفطية قد جعلت من الطابع الديني الطابع الغالب على القومية. وأخذت هذه الذوات الأقطاب تستوفد عمالها وعمالتها من الأقطار العربية، بحيث تهافتت الذوات المحورية على التنافس لاحتكار سوق العمل في دول النفط، وامتد التنافس من الرعايا العاملين في هذه الأقطار إلى حكومات بلادهم التي أخذت تتنافس في ما بينها لاستحالة دول النفط لاستخدام رعاياها أكثر من الأخرى[٥٩]. وفي هذا التفاعل بين الذوات الأخوات وبين كل من هذه الذوات والذات الحضارية العبرية نجد العمليات التالية:

أ ـ ذوات وطنية ذات ثروة وتفتقر إلى القوى العاملة البشرية، وأهمها قوى التعليم والإدارة والتجارة في كل من القطاعين العام والخاص. وقد أخذت الذوات المحورية (دول الطوق) تصدير عمالتها إليها، وبخاصة في التعليم، بحيث يمكن القول إن الحالة التعليمية التي وجدت في دول النفط وبغض النظر عن مستواها هي نتاج لجهود رعايا دول الطوق (سوريا ولبنان والأردن وفلسطين ومصر). أما أن التعليم لم يحمل رسالة الذات الكلية العربية إلى رعايا دول الخليج، فهذا يعود إلى طبيعة الشخصية العربية القطرية (الذات الجزئية) والتي وجدت في دول الخليج مجالاً لإثراء ذاتها على حساب العملية التعليمية، فلم يهتم التعليم بنشر الوعي، وساعد حتى على توجيه الإنسان الخليجي إلى كل من الكسل والاستهلاك المفرط والخضوع للأحكام الأوليغارشية دون تساؤل، وحتى دون المطالبة بالمشاركة في البنية السياسية الفوقية والمسؤولة عن توجيه تطور الدولة والشعب نحو الوحدة، فقد تركت الجماعات الحاكمة تتوسع أكثر في تضييق الخناق وإحكام القبضة على سير تطور هذه الأقطار[٦٠].

(٥٨) نستخدم هذا المفهوم ليدل على كون هذه الكيانات تحكمها مجموعات سلالية قرابية، آل الصباح، آل سعود، . . . إلخ، في حين أن دول المغرب العربي بعيدة عن ساحة القتال وبقيت دون مشاركة فعلية. نظام بركات، عثمان الرواف ومحمد الحلوة، مبادىء علم السياسة (عمّان: دار الكرمل، ١٩٨٩).

(٥٩) لقد بقي هذا الصراع كامناً ولم يتعرض لتحليل هذه المشكلات في سوق العمل في دول النفط إلا ما ندر. أحمد جمال ظاهر وفيصل السالم، العمالة في دول الخليج العربي: دراسة ميدانية للوضع العام (الكويت: ذات السلاسل، ١٩٨٢).

(٦٠) لقد كانت الهجرة إلى دول الخليج نتيجة لعامل الجذب الاقتصادي يقابله عامل الطرد الاقتصادي في الأقطار العربية الأخرى في أول الأمر. انظر في دوافع الهجرة: **هجرة الكفاءات العربية: بحوث ومناقشات الندوة التي نظمتها اللجنة الاقتصادية لغربي آسيا (اكوا) الأمم المتحدة**، إشراف أنطوان زحلان (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨١)؛ ط ٢ (١٩٨٢). علماً بأن الدراسات الجادة حول عوامل الجذب والطرد للعمالة العربية في دول الخليج قليلة.

لقد كان بمقدور العاملين في التعليم في دول الخليج توجيه هذا التعليم لصالح القومية العربية الكلية، ولكن ذلك لم يحدث، ذلك أن الذين كانوا يقومون عليها نظروا إلى الأمور بصور فردية، وفي ذهن كل منهم أو في ذهن أغلبيتهم: بأية كمية من النقد سوف أعود إلى بلدي وأكتسب المركز الاجتماعي الذي أرغب فيه بين الناس (جماعة الفرد القبلية)[٦١]؟ ومما ساعد على ذلك هي نظرة سكان هذه الأقطار النفطية للوافد العربي على أنه «أينبي» (أجنبي)، وفي المرتبة الثالثة أو الرابعة من المراتب التي كان الغرباء يصنفون فيها: أمريكي، أوروبي، عربي من هذا البلد أو ذاك، وهكذا إلى خمسة بلدان، ثم الأجنبي غير العربي. هذه النظرة الدونية، في رأينا، ساعدت وإلى مدى بعيد على تعزيز الأهداف الفردية المادية، مما أدى إلى تنافر داخلي عمل على جميع الصعد[٦٢]. إضافة إلى ذلك، فإن مكوث هذه الجاليات العربية، وبخاصة في القطاع الخاص، لم يكن دون قيد، إذ كان على الأردني أو المصري أو السوري أن يجد من يكفله في بلدان النفط، ويشاركه بالاسم على نصف رأسماله في التجارة أو المقاولات أو العمل في مهنة حرة من ناحية، وعدم الشعور بالأمن والاستقرار والاستمرارية، حيث إن الدولة الخليجية اتبعت سياسة الترحيل المفاجىء لمن لا يقوم بعمله بناء على توقعاتها منه دون قيد أو شرط[٦٣]. هذه الظواهر على مستوى الواقع تفضح وبكل وضوح مدى التكذيب الذي كانت، وربما ما زالت تبديه الذوات الوطنية العربية لمحتوياتها المثالية، وبخاصة محتوى الذات الحضارية الكلية.

ب ـ لقد آثرت الذوات العربية النفطية تسليم مصيرها إلى دول غربية قادرة على التحكم بالتقانة (بالتكنولوجيا) لضخ النفط وتصنيعه وإثراء الذوات الغربية ثراء فاحشاً تقدم جزءاً كبيراً منه لصيانة وتقوية الذات الحضارية العبرية سواء نقداً أو نفطاً. وبذلك عملت على تقوية الذات العبرية وساعدتها في البروز قوة ضاربة في المنطقة، وعلى دول النفط ذاتها أن تحسب لها ألف حساب، بينما كانت في المقابل تدفع بالقطارة إلى دول المحور (دول المجابهة العربية). وتذهب جل هذه المدفوعات لمأسسة الأنظمة في هذه الدول، على الرغم من أننا لا نريد التقليل من الجهود التي كانت تبذلها هذه الأنظمة في تأسيس البنى التحتية لبناء مجتمعاتها وتقويتها، ولكن استراتيجيات هذه البلدان لم تكن عسكرية، ذلك أن نصيب الأسد من العائدات قد ذهب لبناء البيوت الفخمة والقصور الفاخرة، مما لا يدل على أن هذه الذوات العربية كانت تحضّر لحالة

---

(٦١) لا توجد لدينا دراسات جادة حول أثر العائدين من دول الخليج في تشكيل وتغيير البناءات الاجتماعية في البلدان العربية.

(٦٢) الدراسات حول دوافع العودة أو الهجرة المعاكسة من دول الخليج بقيت كذلك غير مستوفية حقها.

(٦٣) لا شك في أن غياب الحريات الشخصية في دول الخليج قد أدى إلى اتخاذ مثل هذه الاستراتيجيات.

حرب[٦٤]. كما أن دول النفط كانت وبكل وضوح لا ترى حالة الحرب دافعاً لتغيير اتجاه مجرى تطورها لما تمليه محتويات الذات العربية الكلية (القومية العربية)، ولا حتى لما تمليه الذات الإسلامية الكلية (الذات الدينية)، بل على العكس رأت الإبقاء على حالة الثبات على العادات والتقاليد التي ورثتها عن عصور الانحطاط. وبينما ذهبت إلى تطبيق التعاليم الدينية والشريعة على المواطن العادي، فإنها كانت تستثمر رؤوس أموالها في دول الغرب، وفي الصناعة العالمية دون أن تستفيد منها مباشرة[٦٥]. وأضف إلى ذلك الطرق المتعددة في تبذير الثروة.

وعلى الرغم من إصرار الذوات العربية النفطية على التزامها بالأهداف العربية، إلا أنها بعد كل جولة حرب كانت لا تتحمل أكثر من وقت قصير للعودة إلى تعاملها مع دول الغرب. ولا أفضل من مثال المقاطعة العربية لتصدير النفط إلى الغرب عام ١٩٧٣، حيث لم تستطع هذه الدول الغنية الاستمرار أكثر من أسبوع واحد دون تصدير، وأرغمت بعدها على إعادة فتح مضخات النفط إلى العمل ثانية، وعاد النفط يلعب دوره في تقوية دولة إسرائيل. وعملت أحوال هذه الدول النفطية الاقتصادية على التوجه الذي أخذته مصر للمصالحة مع دولة إسرائيل في اتفاقيات كامب ديفيد عام ١٩٧٨، لتجد أكبر ذات وطنية مقاطعة شاملة من الذوات الأخوات، كاد يعزلها عن الوطن العربي، لولا أن الظروف لعبت دوراً مهماً لإعادتها إلى الحظيرة العربية ثانية في النصف الثاني من عقد التسعينيات.

ج ـ لم تعد صورة إسرائيل (الذات الحضارية العبرية) إلى ما كانت عليه قبل ١٩٦٧، ولم تعد الذوات الوطنية العربية تتكلم عنها باسم الصهيونية، أو دولة العصابات، بل أخذت تنادي بتطبيق القرارين ٢٤٢ و٣٣٨، أي أنها اعترفت الآن مباشرة بالكيان العبري. وعندما أصبح ليس بمقدور الذوات العربية المحور (الطوق) التحدث عن الحرب إلا في ما يخص الدفاع عن النفس، توجهت إحداها لاستعادة حق قديم من دولة مسلمة (تنتمي إلى الذات الكلية الإسلامية) وتحاربها لمدة ثماني سنوات متواصلة، خرجت منها مثلما دخلتها، بل أكثر غروراً. إنها أصبحت كما اعتقد قادتها الآن يحسب حسابها على المستوى العالمي[٦٦]. وما إن خرجت من الحرب مع إيران

---

(٦٤) هنالك دراسة جارية حول استثمارات رؤوس الأموال الخاصة في البناء في الأردن وبخاصة في المدن.

(٦٥) لقد رافق عودة مصر إلى الحظيرة العربية قيام الاتحاد العربي بين الأردن ومصر واليمن والعراق عام ١٩٩٠ ولم يدم ذلك طويلاً فقد انهار مع دخول العراق إلى الكويت، وتحالف مصر مع دول التحالف.

(٦٦) محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، نقد العقل العربي؛ ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠). وانظر مراجعة أحمد ثابت لكتاب الجابري في: **المستقبل العربي**، السنة ١٣، العدد ١٤٥ (آذار/مارس ١٩٩١)، ص ١٥١ ـ ١٦٥.

حتى بدأت هذه بالقول باستعادة حقوقها في الكويت، شقيقتها، التي لا تملك في الواقع من أمر ذاتها شيئاً[٦٧]. لقد هدد دخول العراق إلى الكويت جوهر وجود الأحكام الأوليغارشية في الخليج، هذه الذوات العربية التي ظهرت في أميتها القاتلة لتجد نفسها في واحة من الثراء النفطي، ولم يع سكانها إلا وكل شيء يقدم لهم على طبق من ذهب، قصة خيال من ألف ليلة وليلة، حيث يتزوج أنسي مع جنية، فتأمر أصحابها أن يبنوا لها بيتاً، وبين عشية وضحاها يظهر قصر فاخر يفاجىء الناس إذا صحوا من نومهم... ونريدهم أن يتركوا النعمة ويلجأوا إلى الوطنية ودون تعليم؟ وقد ظهر جلياً أن هذه الأنظمة مستعدة أن تتحالف مع الجان للإبقاء على ذواتها، فاستدعت هذه الأمم المتحدة، ودخلت أمريكا وحلفاؤها المنطقة تحت هذه المظلة لتخضع آخر أمل للذات القومية العربية الكلية في التفكير بتحرير فلسطين[٦٨].

د ـ حيال هذا الوجود للذوات الحضارية الغربية في المنطقة والمتحالفة مع الذوات الأقطاب النفطية، أخذت الذوات الوطنية العربية تتسارع للمشاركة في المغانم وتتراكض لإرسال جنودها للوقوف مع جنود المتحالفين ضد الذات العربية الوطنية العراقية، وتتقهقه حين ترى الصواريخ تنزل على مدن العراق من السماء كالمطر. لكن الذات الوطنية العراقية بدورها لم تكن قد وصلت إلى عقلنة الأمر بالمقياس العصري، وأخذت تضرب بعض صواريخها على إسرائيل، لتظهر أمريكا بدور المهدىء للذات القومية العبرية بأن تتحلى بالصبر، وتنهال الهبات عليها نقداً وأسلحة. وحيث لم يوجد لديها صواريخ باتريوت مسبقاً، فقد أصبحت هذه لديها الآن، بل لقد أصبحت مخزناً لهذه الصواريخ، كونها قاعدة أمريكية. وعندما لم تجد الذوات الوطنية العربية مفراً، انقلبت هذه مابة وثمانين درجة لتقرر دخول ما أخذت تسميه «معركة السلام»، بدلاً من «معركة الحرب».

خلاصة

ظهرت وتشكلت فكرة الذات القومية العربية في شكل حديث ومحتويات من الماضي لا تمت إلى الواقع بصلة، إذ إنها كانت فكرة تلبي رغبات نابعة من اتجاهات مختلفة للخلاص من الحالة التي كانت سائدة في ذلك الوقت ـ الحكم العثماني، وفي أغلب اتجاهاتها دينية الصبغة بمعنى أن ثلاثة من أهم أركانها، أو حتى محتوياتها، كانت دينية، الدين واللغة العربية والتاريخ العربي، وهو تاريخ إسلامي في أول الأمر. لكنها كفكرة قومية ظهرت على غرار القوميات الغربية على الرغم من الاختلافات

(٦٧) معين قدومي، **التخلف الشامل وهجرة الأدمغة العربية** (عمان: دار النهضة للنشر، ١٩٨٥).

(٦٨) السؤال المطروح هو ما جاء في مقالة: خميس صليبا، «المصالحة التاريخية مع إسرائيل والتحدي الأكبر،» **كنعان**، العدد ١١ (آذار/ مارس ١٩٩٢)، ص ٥ ـ ٨.

الجذرية بينها وبين نموذجها الغربي. كذلك فقد ظهرت في الوقت نفسه الذي ظهرت فيه فكرة القومية اليهودية، لكنها لم تسجل اتجاهها نحو هذه القومية الداخلة إلى قلب البلاد العربية بأية نوع من الإجراءات، بل ساعدت في أغلب الأحيان على الإسراع في تبلور القومية اليهودية كذات قومية متجسدة في دولة، وحمتها دون نية.

في العشرينيات من هذا القرن ظهرت الذوات الوطنية القومية العربية بمحتوياتها المثالية وواقعها النقيض. ولم تفعل كثيراً من أجل الدفاع عن الذوات الوطنية العربية الشقيقات، إذ أمضت هذه النصف الأول من القرن العشرين في عملية مأسسة لذاتها بين الشعوب العربية. وخلال تصادم هذه الذوات مع دولة إسرائيل، وعلى الرغم من وجود الرغبة بالإطاحة بهذا الجسد الطارىء، إلا أنها لم تكن قادرة على ذلك، وبذلك ساعدت هذا الجسد الغريب بالنمو والتحصين. وبعد ثلاثة عقود من المناداة بالحرب، نجد هذه الذوات الوطنية العربية تتجه نحو الاعتراف بالفكر القومي العبري في فلسطين، وتطالب بالسلام، وتشترك في عملية السلام، معترفة بذلك بالطابع القومي للكيان الإسرائيلي ككيان عبري، بينما أبقيت كل واحدة منها في إطار الذات القطرية، حتى ولو نادت كل منها بالقومية والوطنية.

وبما أن المحتويات التي أعطيت لهذه القومية لم تكن سليمة، ولم تتلاءم مع روح العصر، وربما أن الطرق التي اختيرت والتصورات المرافقة لها عن كيفية تحقيق هذه القومية لم ترتكز على أسس سليمة، فإننا نرجو أن تكون الفترة التابعة مدعاة لإعادة التفكير بطرق جديدة للوصول إلى الذات القومية الكلية، ولكن من خلال تنشئة الفرد السوي المتصالح مع ذاته في كل من الأوطان العربية، ليختار هو «الفرد» للقومية والوحدة القومية بدلاً من انتظار القائد المخلص الذي يقبض على زمام الأمور بيد فولاذية. وربما أننا في الأردن وفي بعض الأقطار العربية قد بدأنا هذا الطريق، وهو طريق الديمقراطية الذي لا رجعة عنه.

الفصل الثامن عشر

صورة الإسرائيلي لدى المصري بين ثقافة العامة والدراما التلفزيونية

عبد الباسط عبد المعطي(*)

الإسرائيلي بالنسبة للمصري ليس مجرد آخر، كأي آخر. وإذا جاز وسمه بالآخر فهو آخر نوعي، معقدة ومتشابكة علاقاته التاريخية والمعاصرة بالمصريين والعرب معاً. إنه كان ولا يزال عدواً من نوع خاص، تتكثف عنده كل الاعتداءات الخارجية على العرب في التاريخين الحديث والمعاصر. ومع أن للمصري علاقات بآخرين كثيرين، منهم الجامح والسلبي والمقبل والمدبر، إلا أنه يظل للإسرائيلي وضع خاص، فعنده ومنه جلمود من العنف والاعتداء وسحق حقوق البشر بما في ذلك الأطفال، وفي كتاب **بحر البقر** وسفر **أطفال الحجارة** ما يكفي للتأثير في صورة الإسرائيلي، التي تغذّى تشكيلها ولا يزال بروافد دينية وسياسية، تاريخية ومعاصرة، يوجزها على نحو استفزازي اختيار اسم تجمعه بدولة إسرائيل.

أولاً: موجهات نظرية ومنهجية

١ ـ حقيقة، إن تشكيل صورة الآخر، في أبعادها، الذاتية والموضوعية، وفي أشكالها ومضامينها، تمر عبر الذات المكونة لهذه الصورة بكل ما تحوزه هذه الذات من موجهات أيديولوجية وسياسية وخبرات مباشرة، تاريخية ومعاصرة. غير أنه حقيقي

(*) رئيس قسم علم الاجتماع في كلية البنات، جامعة عين شمس ـ القاهرة.

أيضاً أن الآخر باختياراته وأفعاله وردود هذه الأفعال يسهم في تأسيس بعض مرتكزات صورته لدى الآخر.

٢ ـ تؤثر اللحظة التاريخية التي يتأثر بها الإدراك الجماعي للذات لهويتها الجماعية، في إدراك صورة الآخر، فالذات قد ترتضي في الآخر بعضاً مما لا تريده لنفسها، وقد تبرز فيه ـ بصرف النظر عن وجود هذا من عدمه ـ بعضاً من إيجابيات تريدها هي لنفسها. مع ملاحظة أن الإيجابي أو السلبي في الآخر، قد يتأثر بعمق الإدراك للهوية الجماعية وتجليها. ففي لحظات تجلّي هذه الهوية، يكون التركيز أكثر على سلبيات الآخر، وفي لحظات انحسار هذه الهوية يكون التركيز على إيجابيات الآخر. وفي الحالين يلعب فعل الآخر دوراً مهماً في ما ينتقي كمرتكزات لأبعاد صورته، سواء كانت هذه المرتكزات إيجابية أو سلبية.

٣ ـ لأننا بصدد آخر نوعي وتاريخي، فمن المنطقي أن تكون ثمة ثوابت في أبعاد صورته لدى الذات المصرية. كما أن هناك متغيرات ترتبط بالمستجدات في العلاقة بالآخر، تلك المستجدات التي تسهم في استدعاء الثابت التاريخي نسبياً.

٤ ـ ثمة مصادر محددة أثرت في مدخلات إدراك صورة الإسرائيلي لدى المصري بجانب الخبرة المباشرة به، في مقدمتها النص الديني، والثقافة الشعبية، والتعليم الرسمي، ووسائل الإعلام المختلفة، والمنتج الفني والأدبي حول الإسرائيلي.

٥ ـ يتأثر استيعاب وتمثل الفرد الاجتماعي، لما قدمته هذه المصادر من معلومات، وأيضاً تأثيرها في اتجاهاته ومواقفه من الإسرائيلي، بخصائص وجوده الاجتماعي النوعي والتي يمكن تفكيكها بقصد التحليل إلى: تعليمه ومهنته والأماكن التي قضى بها الفترات الأكبر من عمره ـ ريف. . حضر. . . إلخ ـ وجيله ـ بمعنى أوسع من الفئة العمرية ـ السياسي[١] وموقعه الطبقي ومرجعياته في رؤية العوالم المحيطة به، سواء كانت دينية، أو مرتبطة بالثقافة الشعبية، أو ذات صلة باختيار أيديولوجي، أو هي حصاد وتركيب من بعض من هذا أو منه كله[٢].

٦ ـ يقصد بثقافة العامة في هذه الدراسة الثقافة المتحصلة في جانبها الأكبر من الثقافة الشعبية المتناقلة شفاهة غالباً عبر الأجيال وعبر الاتصال اليومي. ومن خصائص

(١) يشيع اجتماعياً لفظ الجيل السياسي للتمييز بين الجيل الذي عايش قبل عام ١٩٥٢ وجيل الثورة، الخمسينيات والستينيات، والذي تعمقت تنشئته السياسية في سياق التحرر العربي ومعاداة الاستعمار والصهيونية، ثم جيل السبعينيات الذي تأثرت تنشئته بالسلام مع إسرائيل والهجرة النفطية.

(٢) U. Flick, «Social Representations and the Social Construction of Every Day Knowledge,» *Social Science Information,* vol. 33, no. 2 (1994), pp. 179-197.

أصحابها أنهم أقل تأثراً بالتعليم الرسمي فلم يقضوا فيه إلا سنوات محدودة، ومن ثم فهم الحاصلون على الابتدائية أو لم يحصلوا عليها. وقد حرصنا في انتقاء حاملي هذه الثقافة على أن يمثلوا على الأقل جيلين، أحدهما أعماره أقل من الثلاثين، والثاني أعماره أكبر من الخمسين. كما حرصنا أن تكون لهم خبرة مباشرة بالإسرائيليين. ومن ثم اخترنا عاملين في قيادة سيارات الأجرة والحافلات العامة في مجال السياحة (خمسة أفراد)، واخترنا عاملين في مجال الخدمات المساعدة في الأماكن السياحية في منطقتي «نويبع» و«ذهب» في سيناء الجنوبية (أربعة أفراد)، وتم اختيار مجندين سابقين حضريين، ومثلهما ريفيين شاركا في حرب أكتوبر/تشرين الأول ١٩٧٣، واثنين من كبار السن أكثر من سبعين عاماً، أحدهما كان يتجر بـ«العطارة»، والثاني بـ«تجارة الأقمشة»، وعاش كل منهما قرابة ثلاثين عاماً بالقرب من حارة اليهود بمصر المسماة بـ«الشواذلية». ولقد تعاملنا مع هؤلاء جميعاً كإخباريين (Informants)، حاملي خبرة في التعامل مع الإسرائيليين. وكان لا بد للمقارنة الهادفة إلى تعميق الفهم من أن نختار بعض الخاصة من المصريين، لنستطلع صورة الإسرائيلي من خلال ثقافة الخاصة. فاخترنا ثلاثة من المثقفين (صحفياً ذا مرجعية دينية إسلامية وأستاذاً جامعياً وكاتب قصة)، إضافة إلى ثلاثة من رجال الأعمال الذين تعاملوا مباشرة مع إسرائيليين. واعتبر هؤلاء إخباريين، أمدونا بمعلومات حول صورة الإسرائيلي لدى شريحتهم الاجتماعية[٣].

٧ ـ مع أن هناك عدة أعمال درامية قدمت صوراً للإسرائيليين، من أهمها «دموع في عيون وقحة» و«الصعود إلى الهاوية» و«السقوط في بئر سبع»، إلا أن مسلسل «رأفت الهجان» حكم علينا أن نختاره دون غيره، لاتساع مساحته التاريخية، وشموله على الكثير من الشخصيات الإسرائيلية، وإذاعته أكثر من مرة في معظم، إن لم يكن جميع محطات التلفزيون العربية، فضلاً عن نشر نصه المكتوب الذي حظي بتوزيع وانتشار كبيرين. لهذا اعتبرنا هذا العمل الدرامي المهم أحد مصادر فهمنا لصورة الإسرائيلي لدى المصري، وحاولنا أن نستطلع ما إذا كان هذا العمل قد «عكس» صورة الإسرائيلي لدى العامة والخاصة، أم أنه أسهم في تأسيسها، أم أن بينه وبين ثقافة العامة والخاصة أخذاً وعطاء، فأثر فيهما، كما تأثر بهما.

٨ ـ في ما يلي، جانب من دراسة أوسع، حرصنا في عرضنا الموجز لبعض أبعادها، أن نقدم ما يفيد في أعمال الندوة الراهنة على نحو علمي مباشر.

---

(٣) كتبت هذه الدراسة خلال الفترة ما بين مذبحة «قانا» وعملية نفق البراق، وأعيدت صياغتها خلال الاحتفال بحرب تشرين الأول/أكتوبر ١٩٧٣.

ثانياً: الوصل والفصل بين الديني والسياسي في تكوين صورة الإسرائيلي

عرف عن المصريين تاريخياً تسامحهم الديني، تجاه بعضهم وتجاه الآخرين. وإذا كان بعض من تعصب قد وقع منذ عقدين من الزمان، ولا تزال بعض توابعه حاضرة الآن، فهو من قبيل التعصب المُصنع والآني[٤] والذي استوعب المصريون معظم متغيراته العالمية والعربية والداخلية. على أننا نلاحظ استثناء لحالة التسامح المصرية في الموقف من اليهودي الإسرائيلي، وبخاصة لدى العامة من المصريين. لقد أقاموا وصلاً وتطابقاً بين اليهودي والإسرائيلي، ومن ثم جعلوا من الديني والسياسي مترادفين يستخدم الواحد منهما للدلالة على الآخر. وهم لم يأتوا بهذا بناء على موقف مسبق مطلق، وإنما بناء على عوامل تاريخية ومعاصرة، تجعل من هذا الموقف موضوعاً فُرض على «المخيلة والذاكرة الشعبيتين»، فتفاعلنا معه وأعادتنا إنتاجه بحسب ظروف المراحل التاريخية ومتطلباتها.

ولو تأملنا المعطيات المنتجة لمثل هذا الوصل والتطابق بين اليهودي والإسرائيلي سنجد أنه يرتبط أولاً باختيار الكيان الصهيوني، اسم «إسرائيل» كاسم لتجمعهم ـ أو دولتهم ـ وهو اختيار أتى محملاً بدلالات دينية وسياسية وعنصرية، وهو يستدعي مباشرة، لدى المصري ولدى العربي، المرجعية الدينية، وما أتى به النص الديني الإسلامي من ربط بين اليهود وبين إسرائيل، وأيضاً صفات اليهود التي تمركزت حول خياناتهم للعهود، ومساوماتهم في الأمور، حتى المقدس منها. وهي صفات تأكدت في ممارسات مبكرة لليهود في الجزيرة العربية، منذ فجر الإسلام[٥].

ولما لاحظ الناس في مصر، كما في غيرها من أراضي العرب، تطابقاً بين تصرفات سكان التجمع الإسرائيلي المعاصر، على مستوى الحكومات والناس، وبين الصفات التي وردت في «النص الديني» حول اليهود وأخلاقهم وممارساتهم، أقاموا تطابقاً بينهما، فصار الربط موضوعياً ومنطقياً بين الديني والسياسي. وساعد في إعادة إنتاج هذا الربط، وربما تعميقه وتدعيمه والإضافة إليه، ممارسات دينية وسياسية وثقافية، من الإسرائيليين ومن المصريين. فالإسرائيليون الحديثون والمعاصرون

---

(٤) يونان لبيب رزق، مصر المدنية: فصول في النشأة والتطور (القاهرة: طيبة للدراسات والنشر، ١٩٩٣)، ص ١٥.

(٥) انظر: القرآن الكريم، «سورة المائدة،» الآية ٧٨، وأحلام السعدي فرهود، التيار الإسلامي والسياسة المصرية تجاه الصلح مع إسرائيل (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٩١)، ص ٢٢٢ ـ ٢٣١.

استدعوا نصوصهم الدينية لتدعيم أيديولوجيتهم السياسية[٦]، ومن ثم كان ربطهم بين الديني والسياسي محركاً ومدعماً لوجود الربط المصري ـ والعربي ـ بين الديني والسياسي في رؤية الإسرائيلي المعاصر. وهو ربط دعمته كما سبقت الإشارة نشاطات ثقافية ـ دينية. فخطباء المساجد عبر وادي مصر ودلتاها، لم يتوقفوا عن الربط بين خصائص اليهود، وخصائص الإسرائيليين المعاصرين. كما حرصت مجلات مصرية إسلامية على تأكيد البعد الديني واستحضاره في تأسيس صورة اليهودي الإسرائيلي المعاصر. لقد كشفت دراسة اعتمدت على تحليل مضمون ١١٠ مواد تثقيفية وإعلامية، اشتملت عليها مجلة الدعوة المصرية المعبرة عن جماعة الإخوان المسلمين، ونشرت ما بين كانون الأول/ ديسمبر ١٩٧٧ وأيلول/ سبتمبر ١٩٨١، عن ديمومة وجود البعد الديني في تكوين صورة الإسرائيلي، والربط في الوقت نفسه بين خصائص اليهودي وخصائص الإسرائيلي المعاصر[٧].

وإذا كان حاملو «الثقافة الشعبية»، وأيضاً المثقفون المحافظون ذوو المرجعية الدينية، قد أقاموا وصلاً وصل إلى التطابق بين الديني والسياسي في تكوين الصورة، فإن المثقفين ورجال الأعمال المتعلمين تعليماً جامعياً، قد أقاموا تمييزاً بين الديني والسياسي لدى بعض شرائح التجمع الإسرائيلي، حيث ميّزوا سياسياً بين اليمين واليسار الإسرائيليين، وبين أنصار السلام وخصومه داخل إسرائيل، وأشار بعضهم إلى وجود أفراد من «السابرا» الإسرائيليين انخرطوا في صفوف المقاومة الفلسطينية. ويذكر هنا أنهم أكدوا وجود التطابق بين الديني والسياسي لدى الأحزاب الدينية الإسرائيلية، واليمين الإسرائيلي، وفي مضمون الأيديولوجيا الصهيونية عامة.

وأما مسلسل «رأفت الهجان» فقد احتفظ، سواء على مستوى نصه المكتوب، أو إبداعه تلفزيونياً، بمصادر تأسيس الصورة الإسرائيلية، لدى العامة والخاصة من المصريين، وأيضاً على مستوى التجمع الإسرائيلي، الذي أقام هو بدوره ربطاً بين الديني والسياسي، واستدعى الديني التاريخي لتدعيم السياسي المعاصر. ومن ثم كان الربط بين التاريخي والمعاصر لدى المصريين في رد فعل عند تكوينهم لأبعاد الصورة المعاصرة للإسرائيلي[٨].

---

(٦) محسن عوض، «الأيديولوجية الصهيونية تجاه مصر،» في: إبراهيم بيضون [وآخرون]، **ثقافة المقاومة ومواجهة الصهيونية** (القاهرة: مركز البحوث العربية، ١٩٩٠)، ص ٢٢٠ ـ ٢٥٥.

(٧) فرهود، المصدر نفسه، ص ٢٢٠ ـ ٢٢٢.

(٨) مما يدلل على استدعاء الديني التاريخي داخل التجمع الإسرائيلي ما يلي: كان أكثر ما اهتم به رأفت الهجان فور وصوله إلى التجمع الإسرائيلي هو ـ الـ «الشاباط» أي يوم السبت ـ فرغم أن التجمع الإسرائيلي... تحكمه خلافات وانقسامات اجتماعية وعرقية حادة، إلا أنه وجدهم جميعاً يقدسون عشاء الجمعة، حيث يبدأ السبت مع الغروب... تجتمع العائلة حول مائدة الطعام ثم يصلون قارئين جزءاً من=

إن إيجاز ما سبق يوضح أن العامة من المصريين قد أقاموا تطابقاً بين الديني والسياسي في تصور الإسرائيلي، نتيجة لما ورد في النص الديني الإسلامي من تصورات حول اليهود، والذي أسهم في استحضاره وتدعيمه استدعاء الإسرائيليين المعاصرين لنصهم الديني، وربطهم إياه بالحاضر السياسي، وهو استدعاء دعمته وعمقته ممارسات الإسرائيليين اليومية مع العرب، كما أسهم في إعادة إنتاج هذا التطابق نشاط المثقف المصري المحافظ ذي المرجعية الدينية، سواء كان مثقفاً تقليدياً ـ خطباء المساجد ـ أو كان مثقفاً غير تقليدي ـ نسبياً ـ كما تشير الكتابات التي وردت في مجلة الدعوة المصرية.

ثالثاً: الأسماء: المغزى والدلالات

ليست الأسماء التي يختارها الناس لأبنائهم معطى مطلقاً، سواء على مستوى اللغة ومفرداتها أو على مستوى المعاني والدلالات التي توجزها وترمز لها(٩)، أو على مستوى المرحلة التاريخية التي يمر بها المجتمع المعني، فاختيار الأسماء يتأثر بشروط اجتماعية وثقافية، حتى في حالة تقليد الآخرين ومحاكاتهم. فثمة أسماء تتأثر بالمرجعية الدينية للعائلة ـ رموز دينية أو أسماء دينية شهيرة ـ وثمة أسماء تتأثر بالأوضاع القبلية والعائلية للأسرة ـ أسماء الأجداد ـ وثمة أسماء تتأثر بالأصل العرقي للعائلة ـ كشيوع بعض الأسماء التركية مثل عصمت وجودت وعفت ـ وثمة أسماء تتأثر بالتاريخ المهني للعائلة ـ الجزار، الحداد، النجار ـ وأسماء تتأثر بخصائص ثقافية للأسرة، كالأسماء التي تطلق على الأبناء درءاً للحسد ـ مثل «نخلة» ـ وثمة أسماء تقليدية ـ تتأثر ببعد أو أكثر مما سبق ـ وثمة أسماء تعبر عن معنى من معاني الحداثة ـ أشرف، تامر، هويدا.

= «سفر الخروج» بالتوراة، «خروج اليهود من مصر». صالح مرسي، **رأفت الهجان: كنت جاسوساً في إسرائيل**، الأعمال الكاملة، ط ٦ (القاهرة: أبوللو للنشر والتوزيع، ١٩٩٠)، ص ٣٦٨ ـ ٣٦٩. ويقول الهجان «إن يهود العالم إن لم يرغب بعضهم في الهجرة إلى إسرائيل والعودة لأرض «الميعاد» فإنهم بالقطع يتوقون لرؤيتها ورؤية المجتمع الجديد الذي ظلوا يخططون له قرابة نصف قرن من الزمان ويحلم به الأجداد من ألوف السنين (ص ٣٧٣). وأما من أمثلة الوصل والفصل بين اليهودي والإسرائيلي: تقول هيلين زوجة رأفت الهجان «تزوجت إسرائيلياً يهودياً» (ص ٩٤). يقول الهجان لزوجته هيلين «أنا لست يهودياً ولست إسرائيلياً» (ص ٩٢).

(٩) تعد الأسماء بوصفها لغة ورموزاً مكوناً من مكونات الثقافة، وهي لا تعكس طرق التفكير فقط، وإنما أيضاً موجهات هذا التفكير، وما يرتبط بها من قيم واهتمامات. انظر:

Joshua A. Fishman, «Language and Culture: The Ethnic Revival and the Sociolinguistic Enterprise,» in: Joshua A. Fishman [et al.], eds., *The Rise and Fall of the Ethnic Revival: Perspectives on Language and Ethnicity*, assisted by Silvia Burunat [et al.], Contributions to the Sociology of Language; 37 (Berlin; New York: Mouton, 1985), preface.

وبالنسبة لليهود والإسرائيليين هم يطلقون على أبنائهم أسماء كثيرة شائعة، ويطلق بعضها المسلمون والأقباط على أبنائهم مثل «يوسف» و«زكي» و«سارة». لكن «المخيلة الشعبية» ركزت على بعض الأسماء ورأتها الأكثر انتشاراً وملاءمة، وخصائص اليهودي كان أكثرها تكراراً لدى عينة بحثنا. ومن الإخباريين الذين يمثلون العامة اسم «كوهين» بالنسبة للذكور؛ إنه اسم ورد أيضاً في بعض النكت المصرية حول اليهود، وأتت في فيلم مصري شهير أراد أن يعبر عن رموز للديانات، الإسلامية والمسيحية واليهودية في مصر، هو فيلم «حسن ومرقص وكوهين»، وهو الاسم الذي اختاره «رأفت الهجان» لأبيه في مرحلة ما قبل عمله مع المخابرات المصرية «ليفي كوهين»، وهو اسم أحد الجواسيس الإسرائيليين «إيلي كوهين» الذي ولد في مصر وتغلغل في قيادة الدولة السورية حتى وصل إلى منصب وزير[١٠]، وهو الاسم الذي تردد في رائعة طاهر أبو فاشا الإذاعية «ألف ليلة وليلة»، حيث تجد فيها امرأة تدعى «أم الكواهين» عرف عنها المكر والدهاء والوقيعة بين بني آدم.

وبغض النظر عن واقعية انتشار اسم كوهين، ومنطقية الاشتقاق اللغوي له، فإن ثقافة العامة أسست اختيارها له ـ ربما ـ على مفردات لغوية شائعة في الثقافة الشعبية المصرية كاشتقاقي «كُهْن» و«كَهِّين»، وهي صفات تطلق على الشخص الماكر المراوغ الخبيث. فكأن المنتج الشعبي، اختاره اسماً محملاً لدى العامة بمعانٍ محددة، أتى الاسم لكي يكون تعبيراً عنها وتجسيداً لها[١١].

وإذا كان الاسم الشائع حول الذكر اليهودي الإسرائيلي أتى مُحَملاً بخصائص سلبية، فالذي يدعو إلى التأمل أن الاسم الأكثر شيوعاً للأنثى، وهو اسم «سارة» أتى مُحَملاً بصفات جمالية مرغوب فيها في الأنثى. قد يكون هذا نتيجة لتأثر «المخيلة الشعبية» برمز ديني هو «سارة»، زوجة إبراهيم أبي الأنبياء. وقد يكون هذا، وربما إضافة إلى ما سبق، أن المسلمين يجوز لهم الزواج من إناث من ديانات أخرى، ومن ثم حرص الرجل المصري على أن يحتفظ بإمكانية الزواج من «سارة» الرمز، باعتبار هذا حقاً من حقوقه أو أمنية من أمانيه في امرأة جميلة، ومن ثم فإسقاط أية خصائص سلبية عليها، قد يقيم حائلاً بينه وبينها، فضلاً عن رغبة المصري في تحميل الأنثى الإسرائيلية ما يفتقده في النساء القريبات منه في حياته اليومية. ولعل في متابعة توظيف اسم «سارة» ما قد يلقي ببعض الأضواء على هذا. فهو اسم يستخدمه المسلمون والمسيحيون واليهود، وهو الاسم الذي اختاره الأديب عباس محمود العقاد للرواية

(١٠) مرسي، المصدر نفسه، ص ١٤٠.

(١١) أكد تكرار هذا الاسم لدى العامة، أحد الإخباريين ويدعى «عم مصطفى» وهو من مواليد عام ١٩١٨، ويعمل سائق تاكسي، بعد أن كان يعمل سائقاً في أحد المصالح الحكومية. وكان سكنه لمدة تزيد على نصف القرن على مقربة من إحدى حارات اليهود في مصر.

الوحيدة التي أبدعها، وهو اسم «سارة»، وهو أيضاً اسم الجميلة التي عشقت رأفت الهجان وأحبته، وضغطت عليه بلا جدوى، حتى لا يهاجر من مصر.

وإذا انتقلنا إلى المثقفين ورجال الأعمال في عينتنا، فقد أخبرونا بأن اختيار الأسماء لدى اليهود ارتبط بمراحل تاريخية، حيث وجود الأسماء الكلاسيكية مثل «داوود» و«زكي» و«يعقوب»، وأسماء حديثة مثل «راشيل» و«ليلى» و«ليليان». وإن ثمة أسماء «أكثر شيوعاً» بين الأسر الأكثر تديناً عنها بين الأقل تديناً، مثل «موشي» و«أليعازر». وإن ثمة أسماء تأثرت بالموطن الأصلي للعائلة، فأسماء الاشكنازيم تبدو أسماء أوروبية وفرنسية وروسية وبولندية، وأسماء السفارديم تبدو أسماء شرقية مثل «يوسف» و«داوود»، وهي أقرب إلى الأسماء الدينية، وإذا كان رجال الأعمال ـ وهم من المتعاملين مع الإسرائيليين ـ قد حاولوا أن ينفوا وجود أسماء إسرائيلية ذات صفات غير مرغوب فيها، فربما كان ذلك من بين مبررات تعاملهم مع الإسرائيليين. فقد صاغت المصلحة وضعية الأسماء. أما المثقفون فقد احتفظوا بوجود الأسماء الدينية بجانب ذكرهم لأسماء كلاسيكية مثل «كوهين» و«زكي» و«داوود»، وهي أسماء كانت شائعة لدى اليهود المصريين. وبذلك بدا المثقفون أكثر استناداً إلى معايير شائعة لدى أصحاب الديانات الأخرى، عند اختيارهم لأسماء أبنائهم.

ويكاد العمل الأدبي والفني «رأفت الهجان» يحتفظ بالعديد من المتغيرات الدينية والعرقية، التقليدية والحديثة، لأسماء الإسرائيليين الذين تعرض لهم العمل: «صروف»، «سمحون»، «إيزاك»، «عزرا»، «إبراهام»، كأسماء حاملة لدلالات دينية تقليدية، و«سارة»، «كلارا»، «ليليان»، «فريدمان» كأسماء للجيل الأحدث، وأسماء «دان رابينوفيتش»، «إلياهو جادوسكي»، «استر بلنسكي» كأسماء دالة على الأصل العرقي، وهو في هذه الحالة أصل بولندي. ولعل الدلالة الأساسية التي أراد مبدعو «رأفت الهجان» أن يحتفظوا بها، ان التجمع الإسرائيلي، يتألف من جماعات متباينة عرقياً وطبقياً وثقافياً، واعتبر هذا إطاراً يفسر الأوضاع النفسية وحالة الانتماء لهذا التجمع، باعتبار هذا بعداً مهماً ومؤاتياً لنشاط «رأفت الهجان» في تأسيس شبكة «التجسس من الإسرائيليين»، مع ملاحظة أن العمل في الإجمال قصد أن يعكس الأسماء الشائعة لدى العامة: «كوهين» و«سارة»، والأسماء الشائعة لدى الخاصة من المثقفين والمتعلمين تعليماً جامعياً، والتي أتاها معبرة عن مرجعيات عرقية وطبقية وحضارية وجيلية ـ نسبة إلى الأجيال ـ كما سبقت الإشارة.

رابعاً: الخصائص الظاهرة والتوظيف الأيديولوجي للجسد

في الوقت الذي أكد فيه المثقفون ورجال الأعمال من العينة، أن ليس هناك خصائص جسمية أو حتى في الملبس والمظهر تميز الإسرائيلي من غيره من بني

البشر، فقد استثنوا من هذا الصورة الخارجية لليهودي التقليدي التي لاحظها الناس في الأعمال الفنية والإعلامية، حيث «الطاقية التقليدية» التي يستخدمها اليهودي التقليدي المحافظ، وبينوا جميعاً وبلا استثناء أن ملابس اليهودي الإسرائيلي ترتبط بمهنته وأوضاعه الاقتصادية وثقافته، وأما بقية العينة من عمال الخدمات والجنود وسائقي سيارات الأجرة وحافلات شركات السياحة، فقد كانت الصفات والخصائص التالية، هي الأكثر تكراراً وشيوعاً لديهم:

١ ـ الذكر الإسرائيلي ـ غالباً ـ «أصلع»، أو قليل الشعر، له لحية تلتقي مع الشارب، أنفه بارز، أذنه طويلة وكبيرة في الحجم مقارنة بالوجه، وهو رغم ميل قامته إلى القصر إلا أن جسده يميل إلى الامتلاء والبدانة. أما الأنثى، فهي ممشوقة القوام، طويلة الشعر، متسعة العينين، دقيقة القسمات والملامح. لقد ذكرتني أوصاف الأنثى لدى «العامة» بما ورد في «سارة العقاد»، التي وصف عينيها بأنهما «عينان نطفاوان نجلاوان فيهما خطفة الصقر ودعة الحمامة». ويرتبط بهذا أن الواحد من العامة، وأيضاً الكثير من الخاصة، يركز جانباً رئيسياً من وعيه بالمرأة على جسدها وجمالها وأنوثتها، وهو وعي محدد بعوامل تاريخية كثيرة[١٢].

٢ ـ يميل الإسرائيلي الذكر إلى اختيار الألوان الداكنة لملابسه، والتي كانت بحسب تكرارها: الرمادي، والبني الغامق، والأسود. والذي يلفت الانتباه هنا أن بعضاً من السائقين عقدوا مقارنة بين «هندام» الإسرائيلي والأمريكي، حيث الأمريكي أكثر اتساقاً في تركيب مكونات ملابسه مقارناً بالإسرائيلي. كما يلفت الانتباه تعبير إحدى الحالات التي تعمل في منطقة «نويبع» في مجال الخدمات السياحية، حيث قال: «يبدو أن الإسرائيليين يفضلون أن يكونوا بلا ملابس على الإطلاق، ليثبتوا للعالم أنهم لا يزالون يحتفظون ببراءة طفولتهم، عندما ولدوا أول مرة وهم عرايا». وأفضى حديث هذا الإخباري معنا، إلى أن الإسرائيليين يتعمدون «الإباحية في الملبس»، فمعظم السائحين اليهود من ٢٠ ـ ٣٥ عاماً يتعمدون السير شبه عراة، حتى في الأماكن البعيدة عن البحر. وهذا سلوك يحفل بالاستفزاز وإغراء الشباب المصري والرغبة الواضحة في إفساده بالجنس والمخدرات وغير ذلك من المحرمات.

أما الأنثى الإسرائيلية، فملابسها متنوعة، ترتدي ما يظهر مفاتنها، وتتميز بالبساطة ومتابعة الجديد «الموضة».

٣ ـ يرى العامة ـ كما أخبرتنا العينة ـ أن الإسرائيلي عند تخاطبه مع آخرين، يحرص على خفض صوته، وتوظيف أنفه كأحد مخارج الكلام، فيقترب من صورة

---

(١٢) سمير فريد، صورة المرأة في السينما العربية، سلسلة دراسات عن المرأة العربية في التنمية؛ ١٠ (بغداد: الأمم المتحدة، اللجنة الاقتصادية لغربي آسيا، [١٩٨٥؟]).

«الأخنف» في الثقافة الشعبية، وهي صورة كاريكاتورية تدعو غالباً إلى السخرية من صاحبها. والإسرائيلي أثناء تخاطبه يحرك رأسه ورقبته عمودياً إلى أسفل، كمن يحاول إخفاءها بين كتفيه، وأحياناً يثني ركبتيه، فيزداد قصراً، ويخال لك أنه يود أن «ينزل» إلى باطن «الأرض»، أما الأنثى الإسرائيلية وإن اشتركت مع الذكر في «الصوت المنخفض»، إلا أنها تجيد الحديث والاستماع إليك، تتحدث فيزداد وجهها حُمرة، ولذلك هي كثيراً ما تستخدم في أعمال التخابر من قبل الإسرائيليين، لتأثيرها القوي في الآخرين، وبخاصة الذكور.

لعل ما نود أن نوضحه أبعاد المظهر الخارجي الجسمية والتي تتعلق بالملبس وطريقة التخاطب مع الآخرين، هو «أنك أمام شخص ـ الذكر الإسرائيلي ـ مُريب، فاللحية والشارب، لتخفي ملامح الوجه وانفعالاته، واللون الداكن للملبس للتواري وعدم الظهور الحاد، والصوت المنخفض، يعطي انطباعاً بـ«المَسكَنَة»»، التي تدعو إلى إشفاق الآخر وتعاطفه. إنها شخصية كما بدت لدى العامة «تسحبك إليها لتأخذك منها... إلى مجهولها»، ولهذا عمدت الصورة الشعبية للإسرائيلي إلى أن تكون هذه الصورة منفرة وطاردة، فقصر القامة، وطول الأذنين وكبرهما، واللحية المختلطة بالشارب، والألوان الداكنة، كلها تعطي صورة مخيفة تبعدك عنها أكثر مما تجذبك إليها، فضلاً عما تحفل بها صور قصارى القامة لدى «العامة» من تناقضات، تحمل في حصادها النهائي دعوة إلى الحذر في التعامل مع قصير القامة. وأما الأنثى، فهي تشترك مع الذكر في قدراتها على سحب الآخر نحوها، لكنه سحب من منطلق آخر، هو منطلق الجاذبية في الشكل والمظهر. وإجمالاً إذا حاولنا القيام بقراءة كلية لأبعاد المظهر وتوظيف الجسد، وأحوال الملبس لدى الإسرائيلي الذكر، سنجدها تجسد ما حملته الأسماء الأكثر شيوعاً مثل «كوهين» من صفات، كما تجسد ما حمله التطابق بين الديني والسياسي من خصائص. فكأن أبعاد الصورة لدى العامة وإلى الآن، يحاول كل منها أن يؤكد الأبعاد الأخرى ويعمقها.

وأما الدراما التلفزيونية «رأفت الهجان»، ففي عرضها لأنماط المظهر الخارجي للإسرائيلي، سواء اليهود الذكور في مصر، أو داخل التجمع الإسرائيلي، فقد بينت أنه أكثر ميلاً للبدانة وقصر القامة لدى معظم الذين قابلهم رأفت الهجان داخل مصر ـ صروف وسوسو ـ وداخل التجمع الإسرائيلي ـ يوسف الأزرع، شاباتي ـ شريك رأفت الهجان في شركة السياحة أو حتى «أورلو ظروف» الذي أتى في الدراما التلفزيونية شريكاً لرأفت الهجان في الشركة السياحية، ويشمل هذا «دان رابينوفيتش» المحب المسن. أما الأنثى الإسرائيلية، فقد احتفظت لها الدراما التلفزيونية بمعظم الخصائص التي أتت بها الثقافة الشعبية. فسيرينا أهاروني وكلارا زوجة دان رابينوفيتش و«ايستر بولنسكي» السكرتيرة الأولى لرأفت الهجان و«يهوديت» سكرتيرته الثانية و«ليليان فريدمان» الصحفية التي قابلها ووضعت في طريقه من قبل الموساد، كلهن جميلات

رشيقات أنيقات. كما احتفظت الدراما التلفزيونية - مع بعض استثناء لا يبطل القاعدة - بخاصية إهمال «الهندام والملبس» لدى الذكور الإسرائيليين، ما عدا رئيس الموساد.

وإذا كانت ثقافة العامة قد حرصت على تفكيك «الجسد» وتجسيم بعض أعضائه وتصويرها على نحو «كاريكاتوري»، فكان هدف هذا تحقيق الالتقاء مع ما ورد من صفات وخصائص في مواضع سابقة، وهي جميعاً تجسد أيديولوجيا العامة، والتي تتمركز حول رفض الإسرائيلي، واستدعاء كل ما من شأنه أن يبرهن على هذا الرفض ويعمقه ويجسده.

خامساً: الآخر سلوكياً وقيمياً

من المسلم به «سوسيولوجياً» أن سلوك الناس وقيمهم ليست معطيات مجردة، إذ هي تتحدد بالوجود الاجتماعي النوعي للبشر، والذي يتحدد بمتغيرات كثيرة من أهمها أوضاعهم الطبقية، متضمنة مهنهم. وإذا كان هذا هو «الطبيعي» في الدراسات التقليدية حول الوعي ومشتملاته، فإن هذا الوجود، في حالة رؤية الآخر، وبخاصة الآخر النوعي، يدخل في تفاعلات جدلية مع وجود الآخر، فيؤثر كل منهما في إعادة إنتاج الأنا للآخر النوعي. وفي سياق محاولة استطلاع الأبعاد السلوكية والقيمية للإسرائيلي من منظور وعي عينات بحثنا ومصادر بياناته، أمكن رصد ما يلي:

١ - مهن الآخر: التجارة والعسكريتاريا

أجمع أفراد العينة من العامة أن أكثر المهن شيوعاً بين الإسرائيليين هي التجارة، وبخاصة تجارة السلع الاستهلاكية، وفي مقدمتها «الأقمشة والمنسوجات»، ثم الاشتغال بالأعمال ذات الصلة بالجيش الإسرائيلي. وهذا التصور والتحديد المهني، من الممكن أن يكون قد ارتبط بمعلومات دينية وخبرات مباشرة تاريخية. فيهود المدينة عند ظهور الإسلام، كانوا يعملون بالتجارة، وكثير من يهود مصر كانوا يعملون أيضاً بالتجارة. ومع أن النشاط التجاري ليس مرفوضاً من المصريين، فمنهم من يشتغل به، غير أن بعض أفراد العينة - ما بين الثلث وأقل من النصف، وهم من العامة - استند في إدانته لاشتغال الإسرائيليين بالتجارة، لأن بعض الإسرائيليين يتاجر ببعض المحرمات (الخمور ولحم الخنزير)، وأن بعضهم كان يظهر انشغاله بالتجارة، ليخفي نشاطاً آخر، ربما عُني كاتب «رأفت الهجان» بإبرازه. فكل من «سوسو ليفي» والخواجة «صروف» التاجرين كان يعمل بتهريب «العُملة وتعبئة يهود مصر للهجرة، كعمل أساسي يتوارى وراء النشاط التجاري الظاهر، وبخاصة «تجارة الساعات والأقمشة وبعض العدد والآلات المستخدمة في بعض الحرف».

هذا ويلاحظ في نظرة المصريين للنشاط التجاري، كأحد النشاطات التي يشتغل

بها بعضهم، ملامح للنظرة «المزدوجة» المتراوحة. فسكان من أهل الحضر، يعجبون بالمشتغلين بالتجارة وينبهرون بهم تاريخياً، وبخاصة بعد ما طرأ على بعض التجار من حراك صاعد منذ الانفتاح الاقتصادي في مصر، إلا أن أبناء الريف يأتون رؤية «متوجسة» للنشاط التجاري، فبعضهم يضعه تاريخياً في مرتبة أدنى من النشاط الزراعي. إضافة إلى أن التجار، تجار القطن ومسلتزمات الإنتاج الزراعي، كانوا تاريخياً من رموز استغلال الفلاح المصري، وكان من البارزين منهم «خواجات» أجانب يختلط فيهم اليهودي بغيره من «الخواجات». وتشير المخيلة الشعبية إلى صورة غير مرغوب فيها للتاجر، يدلل عليها قولهم إن التجار «فُجار»، وإن التاجر «واسع الذمة»[13]، كثير القسم، يحنث في قسمه ويخونه، فهو يقسم بطلاق زوجته في اليوم عدة مرات، ولا يعرف عنه ما إذا كان صادقاً في هذا القسم، أو أن الحياة مع زوجته أضحت محرمة دينياً.

حقيقة أن عينة «الخاصة» من المثقفين ورجال الأعمال وبعض أفراد العينة الآخرين المتعلمين تعليماً جامعياً، بيّنوا أن الإسرائيليين كغيرهم من البشر يعملون بمهن كثيرة ومتنوعة، إلا أنه عندما عرضنا عليهم تصور «العامة» الذي اعتبر ممارسة التجارة والاشتغال بالأعمال العسكرية، هي أكثر النشاطات تكراراً أو شيوعاً بين الإسرائيليين، لم ينفوا هذا، وإنما ذهب بعضهم إلى تفسيره باعتبار «الحرب» هي الآلية الرئيسية وربما الأساسية التي يراها الإسرائيليون مخافة من مواجهة العرب. ولهذا تجد الإسرائيلي له عمل مدني، وله في الوقت نفسه موضع ودور محدد داخل المؤسسة العسكرية، ولا يستثنى من هذا الإناث. أما غلبة ممارسة التجارة، فهي مرتبطة بطبيعة الاقتصاد الإسرائيلي المعتمد على المعونات والمساعدات المالية الخارجية، والتي يأخذ بعضها شكلاً تجارياً، إضافة إلى الاحتياج الخارجي لإشباع الكثير من الحاجات الغذائية. وإضافة إلى هذا التفسير من قبل «الخاصة»، فقد أكدوا جميعاً أن الإسرائيليين رجالاً وإناثاً يمارسون كل المهن والأعمال كأي مجتمع إنساني آخر.

ورغم أن مسلسل «رأفت الهجان» كان أكثر تركيزاً على إسرائيليين من نوع خاص، يمكن تجنيدهم كمصادر معلومات في شبكة التجسس التي أسسها الهجان، إلا أنه احتفظ بمهن أخرى خارج نطاق المؤسسة العسكرية، منها رجال أعمال وأساتذة جامعة ورجال قانون وكبار موظفين في بعض الشركات. أما على مستوى الأنثى، فقد أتى بنماذج لمعظم أنماط النساء السائدة في المجتمعات المتقدمة: عضو بارز في الهستدروت ـ سيرينا أهاروني، مهندسة كيميائية ومجندات[14]، سكرتيرة وجندية ـ

---

(١٣) يقصد باتساع الذمة، عدم الالتزام باتفاق أو قول، يغير اتفاقاته وأقواله ومواقفه، بحسب ما تمليه مصلحة آنية يومية.

(١٤) أسرة لأستاذ جامعي، زوجته مهندسة كيميائية، وابنتاه مجندتان، دعت رأفت الهجان على عشاء بعد وصوله إلى تل أبيب ببضعة أيام. نقلاً عن: مرسي، المصدر نفسه، ص ٣٧١.

يهوديت، صحفية وتعمل مع الموساد ـ ليليان فريدمان، سيدة جميلة لم يتضح لها عمل محدد ـ كلارا زوجة دان رابينوفيتش. ويبدو أن «مسلسل رأفت الهجان» أراد أن يبرز صفات في المرأة الإسرائيلية لا يجد بعضها على الأقل لدى المصرية.

٢ ـ تكثيف نفي الإسرائيلي لإظهار تفوق الذات

يجمع العامة على مجموعة من الخصائص السلوكية التي تكمن وراءها قيم مرفوضة منهم. ولعل من أبعاد صورة الإسرائيلي التي ذكرها «العامة» أن اليهودي **أولاً**: بخيل مُقتّر إلى درجة الشُح، وفسرت عينة العامة هذا بأنه مادي يعشق المال. وأنه **ثانياً**: أناني، ودلل أحد الإخباريين على هذا بأنه هو «رأى بعينه يهودياً يأكل «عود قصب من آخره»، فلما سأله عن سبب ذلك، أجاب بأنه كلما اتجهت من أعلى إلى أسفل عود القصب ازدادت حلاوته[١٥]، ولهذا أتمتع أنا بالأكثر حلاوة، حتى إذا مر علي شخص أعطيه الجزء الأعلى وهو الأقل حلاوة. وأنه **ثالثاً**: مُرابٍ، والمرابي إنسان مرفوض دينياً، فالربا من محرمات الإسلام، كما أن الربا ضار اجتماعياً لأنه يعني استغلال حاجة المحتاج وفرض شروط قاهرة إذعانية عليه. فضلاً عن أن الربا مُعطل اقتصادياً للمجتمع، لأنه يعني تربح المرابي دون أن يضيف شيئاً إلى الإنتاج. وهو **رابعاً**: إنسان يتجاوز العواطف والمشاعر الإنسانية، بسبب «بخله وماديته». ومما يتناقله العامة في هذا الصدد ما يقال من أن «الخواجة كوهين» عند وفاة ابنه نشر في الصحف النص التالي: «كوهين ينعى ابنه، ويصلح الساعات وعنوانه: كذا. . . وكذا. . .»، ولأنه يشيع عن اليهود ـ الإسرائيليين ـ بأنهم أذكياء وحسنو التدبير وناجعو الحيلة، فقد حاصرت «المخيلة الشعبية» هذا وأنتج العامة «واقعة» لنفي هذه الصفات الإيجابية. وهي واقعة تشير إلى أن يهودياً حط به الرحال في مدينة «دمياط»، فلجأ إلى أحد سكانها يشكو همه المتمثل في حاجته هو وحماره إلى الطعام، في الوقت الذي لا يفي فيه ما معه من نقود بالحد الأدنى لواحد منهما ـ اليهودي وحماره ـ فقط. فاقترح عليه الدمياطي أن يشتري «بطيخة» يأكل ما بداخلها، «ويسلي نفسه» في الطريق «ببذورها» ويطعم حماره بقشرها، فكأن العامة هنا يريدون تأكيد أنه يوجد من المصريين من هو أكثر حنكة وتدبيراً من اليهود.

وإذا كان العامة قد أكدوا وجود هذه الصفات في الإسرائيلي، فقد أضاف إليها اثنان من العاملين بالخدمات السياحية في منطقة «نويبع» أن الإسرائيلي يميل إلى المساومة و«الفصال» في كل الأمور، وأن بعضهم يأتي ليس بغرض السياحة وإنما للاتجار ـ تجار شنطة ـ وترويج بعض الممنوعات كالمخدرات، ويتطلعون إلى عقد صفقات مع بعض الشباب بإغرائهم للسفر إلى إسرائيل.

---

(١٥) أي ازداد السائل السكري فيه تركيزاً. هذا الإخباري كان من تجار العطارة الذين يقيمون في منطقة السيدة زينب، وهو من مواليد عام ١٩٢٠.

وإذا كانت هذه هي أهم الخصائص السلوكية ـ القيمية التي كانت الأكثر شيوعاً بين «العامة»، فإن المثقفين ورجال الأعمال أكدوا أن «اليهودي» بخيل مع الآخرين، وليس بمقتر على نفسه وأسرته، وأنه رشيد في سلوكه الاقتصادي ربما لإحساس تاريخي بعدم الأمان، ولم ينفوا وجود هذه الصفات الأخرى، مع تحفظهم أنه يوجد بعضها لدى بعض اليهود ولا توجد لدى البعض الآخر، فليس كل يهودي مرابياً، وإن كان بعضهم قد «احترف الربا». وهناك بعض المثقفين قد أضافوا خصائص أخرى غير تلك التي قال بها «العامة»، وكان من أكثرها دلالة أن معظم الإسرائيليين يعانون «التوتر»، وذكرنا أحدهما بأن قسماً ملحوظاً منهم يكاد يشبه شخصيات روايات دوستويفسكي في ازدواجيتها وتوزعها بين المتناقضات، وقد جعلنا هذا نركز في شخصيات مسلسل «رأفت الهجان» التي وإن اتسمت بالشك في الآخرين بما في ذلك المقربين منها، فإن بعضهم على الأقل موزع بين انتمائه للتجمع الإسرائيلي، ورغبته في الحل الفردي لمشكلاته، وهو ما يفسر دخول بعضهم في شبكة التجسس. فقد أظهر «دان رابينوفيتش» توزعاً بين الكبرياء والضعف، وأظهرت «ليليان فريدمان» توزعاً بين نموذجها المثالي لليهودي الذي مثله لها رأفت الهجان، فعشقته، وبين قيامها بالتجسس عليه لحساب الموساد. كما أظهر «إيزاك بنعمتاي» توزعاً بين الاندفاع والحرص، وقلة الحيلة والعقلانية.

خاتمة واستخلاصات

١ ـ اشتملت صورة الإسرائيلي من منظور ثقافة العامة على عدة مستويات وأبعاد، عُني كل منها بجانب من صورة الإسرائيلي. ويلاحظ **أولاً**: أن كل بعد أو مستوى دعم وعمق غيره من المستويات التي اتسق بعضها مع بعضها الآخر في تأليف حصاد لصورة الإسرائيلي، استخدمت فيه مجموعة من الأساليب التي اتسقت وإدراك «العامة» ووجدانهم. ولهذا نجد من هذه الأساليب الوصف الكاريكاتوري، وتحميل الأسماء بدلالات ومعان، تتسق مع ما حفلت به «النكت» أو «الأقوال الشعبية» أو «المواقف» من مضامين، تجسد قيم الإسرائيلي واختياراته ومخرجات سلوكه. ويلاحظ **ثانياً** أن الأبعاد والمستويات المختلفة للصورة، سارت على نحو واضح في اتجاه تأسيس موقف رافض للإسرائيلي، تاريخي ومعاصر. وإذا كان بعض الخاصة قد «فلسفوا» تمييزهم للإسرائيليين وفق معايير إنسانية عامة، أو معايير سياسية نوعية، فقد التقوا مع العامة في «فعل الرفض العام». وفي تقديرنا أن مثل هذا الرفض لم يقتصر على عينة بحثنا، وإنما ورد في أعمال فكرية وثقافية وإعلامية، مصرية وعربية، وثمة مثال قدمته مجلة **روز اليوسف** المصرية[١٦] تحت عنوان «السفير الفاشل»، وكان

---

(١٦) وائل الأبراشي، «السفير الفاشل،» **روز اليوسف** (القاهرة) (٢٣ أيلول/ سبتمبر ١٩٩٦)، ص ١٠ ـ ١٢.

تقديمها للمثال ما نصه: «جرى العرف أن ترسل الدولة الأجنبية أوراق اعتماد سفيرها الجديد قبل أشهر من سفر القديم، لكن إسرائيل تأخرت كثيراً في أن تعين سفيرها السادس في مصر، بعد أن هرب ديفيد سلطان من عزلته في مصر، ورغم أننا ـ كشعب ـ لا نرحب به ولا ننتظره، إلا أن هذا التأخير رسالة ذات معنى في الدبلوماسية، وهي أيضاً ذات معنى شعبي يؤكد أن أي سفير سيأتي مصر سيكون دائماً مكروهاً ومعزولاً». وقد دعمت المجلة تقريرها الأسبوعي بأقوال لإسرائيليين منهم «موشيه ساسون» ثاني سفير لإسرائيل في مصر، والذي قال بأن الحواجز بين المصريين والسفارة الإسرائيلية في القاهرة أعلى من سد أسوان، ثم شبهها «ديفيد سلطان» خامس سفراء إسرائيل في مصر بسور الصين العظيم، وعبرت عنها «إيلا إفيك» رئيسة قسم مصر في الخارجية الإسرائيلية بقولها: «عشت في مصر أربع سنوات لا أتحدث إلا مع الشغالة والسائق». وإذا كانت الصورة وما اشتملت عليه من خصائص قد ركزت على أن الإسرائيلي مخادع وماكر ومراب ومادي وفردي وشكاك ولا عاطفي ولا يؤمن له جانب، فإن لهذه الصورة أسانيد تجعلها منطقية، فثمة شواهد تاريخية ونصوص دينية وممارسات معاصرة تؤكد هذا وتدعمه. وثمة شواهد علمية أتت بها «البحوث التي أجريت عن الشخصية الإسرائيلية، والتي أجراها إسرائيليون وأمريكيون بارزون في تخصصات الدراسات النفسية والاجتماعية. فقد توصلت هذه البحوث في اتجاهها العام إلى أن الإسرائيليين الأشكنازيم تحديداً لا يتميزون بأي قدرات عقلية من غيرهم من البشر، وأن أطفالهم يعانون اضطرابات سلوكية ويبدون عدواناً مع الآخرين، ويظهر هذا العدوان لدى الراشدين أيضاً. وبينت الدراسات والبحوث أن الأشكنازيم يميلون إلى الانطوائية والتمركز حول الذات ويبدون قدراً واضحاً ومميزاً من اللاانفعالية والتشاؤم حيال المستقبل والتشكك حيال الآخر وحيال بعضهم البعض»[١٧].

٢ ـ تحتل صورة «اليهودي المصري» لدى المصريين عامة وخاصة وضعاً متميزاً. فقد ميز العامة بين يهود مصر قبل عام ١٩٥٢، حيث كان اليهود المصريون يعملون ويتفاعلون مع غيرهم من المصريين، بوصف الجميع مواطنين، وبين بعض يهود مصر بعد عام ١٩٥٢ حيث وجد قسم من هؤلاء اليهود يتعامل مع الموساد والوكالة اليهودية في مصر. وقد لعب الإعلام عامة، والدراما التلفزيونية دوراً في هذا التمييز. فالمتابع للأعمال الدرامية، «دموع في عيون وقحة» و«رأفت الهجان» تحديداً يجد صوراً ليهود كانوا يتحركون تحركاً طبيعياً في صفوف المصريين قبل عام ١٩٥٢، ونجد بعضهم بعد هذا التاريخ بدأ يعمل ضد مصر، متعاوناً مع الموساد ومعبئاً لبعض اليهود للهجرة إلى إسرائيل[١٨].

---

(١٧) قدري حفني، دراسة في الشخصية الإسرائيلية «الأشكنازيم»، ط ٢ (القاهرة: دار الشايع للنشر، ١٩٧٨)، ص ٢٧٢ ـ ٢٨٢.

(١٨) مرسي، رأفت الهجان: كنت جاسوساً في مصر، ص ١١٩.

٣ ـ يبدو أن بين الأعمال الدرامية، وبخاصة «رأفت الهجان»، وبين صورة الإسرائيلي لدى العامة، علاقات تمثُّل وانعكاس متبادلين على نحو جدلي، فقد أتى هذا العمل الدرامي، بالكثير من الصفات والأسماء والتصرفات التي تسود ثقافة العامة حول «الإسرائيلي»، وأيضاً تأثر العامة في تأسيسهم لبعض أبعاد صورتهم بما ورد في هذا العمل وغيره من صفات وأسماء وتصرفات للإسرائيليين.

٤ ـ لقد اتسقت مصادر تكوين صورة الإسرائيلي لدى العامة بعضها مع بعض، ودعم كل مصدر ما أتت به المصادر الأخرى. فالنص الديني، والتعليم والإعلام، والخبرة المباشرة، أكدت في الغالب الأعم، صفات الإسرائيلي وتصرفاته والموجهات القيمية لهذه التصرفات.

٥ ـ لقد حملت تصرفات الإسرائيليين واليهود عامة ردود فعل لدى المصريين، تاريخية ومعاصرة، جعلتهم يؤسسون «رفضهم» القاطع للإسرائيليين. فتسمية الدولة الصهيونية باسم «إسرائيل» واستدعاء الدين كركيزة في الخطاب الأيديولوجي الصهيوني، وحتى مسلك اليهود المصريين مع قرنائهم، قد أسهم في تشكيل جوانب من صورة الآخر، عبر مرورها بالذات المصرية المدركة لهذه الصورة. فإضافة إلى النص الديني والخبرة المباشرة، تذهب بعض التحليلات التاريخية، إلى أن رغبة بعض اليهود المصريين في تأسيس حواجز بينهم وبين غيرهم من المصريين، كان من شأنه تأسيس حواجز مقابلة، ورفض موازٍ من قبل المصريين. وفي هذا يوضح أحد الباحثين الثقات في التاريخ المصري، أنه عندما انحسر نظام الطوائف في مصر، وخرج الناس من حاراتهم، توزع المصريون المسلمون والأقباط على معظم أحياء القاهرة ـ كمثال ـ بحسب مواقعهم الطبقية وقدراتهم الاقتصادية، في حين عمد معظم اليهود إلى التمركز في الأحياء الراقية، التي تعد من رموز التعبير عن التمايز الطبقي للقادرين[١٩].

---

(١٩) رزق، مصر المدنية: فصول في النشأة والتطور، ص ١٥١ ـ ١٥٢.

الفصل التاسع عشر

الذات العربية المتضخمة: إدراك الذات المركز والآخر الجواني

سالم ساري(*)

مقدمة

«أيها الوطن الجميل، كل هذه الأرض الممتدة من محيط عقبة إلى خليج أبي ذر، كل هذه الأرض لنا.. للعرب جميعاً. وهذه الصحراء الجميلة كانت للفرسان وللشعراء وقبلهم للأنبياء، قبل أن تتحول إلى محطات بنزين، وقبل أن يتم رسم خرائطها بأصابع أعدائها، فالأمة لا تتحالف إلا مع ذاتها ولا تنتصر إلا لهذه الذات. وكل تحالف سواه مهزوم بعاره وبثرائه، ومدان بما اقتطع أو اقطع...»[1].

كان يجب أن تأخذ أزمة الذات العربية المتضخمة أولويتها البحثية قبل تفجر أزمة الخليج الأخيرة بعقود من الزمن. فرغم أن هذه إشكالية بحثية مجتمعية عربية مستمرة وملحة، فقد ظلت، كمعظم قضايانا العربية الحاسمة، صامتة أو مؤجلة. كثيراً ما تم الدوران العربي المألوف حولها، ربما نتيجة لامبالاة اجتماعية خشية إحباط قومي، إحراج سياسي، أو ردع مؤسسي.

فبدل اتجاه الباحثين العرب إلى مواجهة مريرة مع الذات العربية المتضخمة،

(*) أستاذ في جامعة فيلادلفيا ـ الأردن.

(١) خالد محادين، في: الرأي (الأردن)، ١٩٩٢/٦/٩.

لمعرفة مصادر تصوراتها الذاتية واتجاهات صورها المغلوطة، كان انشغالهم منصباً على دراسة التصورات الخارجية والصور العامة حولها، في بحث، وإعادة بحث، ما ترسخ في ذهن الآخر نحوها باعتباره، وحده، مصدر الإدراكات الخاطئة، ومغذي الصور النمطية السلبية جميعاً[٢].

وبدل المبادرة الجدية بفهم إشكاليات الذات الثقافية العربية نفسها كثيراً ما كان يتم الهرب إلى تبرئة أجزاء من الذات العربية وتمجيدها وتضخيمها على حساب أجزاء أخرى، حتى تحولت حرب التصورات والصور الثقافية العربية الصامتة إلى حروب عسكرية سياسية اقتصادية معلنة.

وبعد تتبع لجذور الأزمة العربية الأخيرة وتطوراتها، وتمحيص لدوافعها وأبعادها، ترسخت قناعة متزايدة لدى بعض علماء السياسة والاجتماع بأن ما شهدته بلاد العرب مؤخراً ليس، في حقيقة الأمر، إلا حرب إدراك خاطىء مارسته، بلذة عجيبة، الذات العربية الواحدة نحو ذاتها المجزأة[٣].

إشكالية الدراسة: الأهداف والمبررات

هذه دراسة وصفية تحليلية لواقع الذات الثقافية العربية، في رؤيتها لمركزها وأطرافها، ومواجهة نقدية معها.

ولا شك في أن الباحث على وعي بما يمكن أن تقود إليه أو تسفر عنه من اتجاهات نحو «وفاق» أو «افتراق». ولكنه على وعي أكبر بما يحتمله الواقع الثقافي

(٢) انظر: Sari J. Nasir, *The Arabs and the English* (London: Longman, 1976); ميخائيل سليمان، **صورة العرب في عقول الأمريكيين**، ترجمة عطا عبد الوهاب (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)؛ حلمي خضر ساري، **صورة العرب في الصحافة البريطانية: دراسة اجتماعية للثبات والتغير في مجمل الصورة**، ترجمة عطا عبد الوهاب، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ١١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)، ومحمد عايش، «الصورة العربية في وسائل الإعلام الأمريكية...،» **أبحاث اليرموك** (جامعة اليرموك، إربد، الأردن)، السنة ١٠، العدد ٢ (١٩٩٤)، ص ١٧٩ - ٢٢٦.

(٣) عبد الخالق عبد الله: «أزمة الخليج: خلفية الأزمة، دور الإدراك الخاطىء،» ورقة قدّمت إلى: **أزمة الخليج وتداعياتها على الوطن العربي: أوراق عمل ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ١٩٩١)، ص ٨٥ - ٩٣، وأنور قرقاش [وآخرون]، «ندوة الصورة المشوهة للإنسان الخليجي: الإدراك... والإدراك الخاطىء: الذات والآخر،» أدار الندوة عبد الخالق عبد الله؛ قام بتسجيلها مريم سالم وعائشة أحمد، **المستقبل العربي**، السنة ١٤، العدد ١٥٣ (تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩١)، ص ٩٩ - ١٢٣، والسيد يسين، «التحليل الثقافي لأزمة الخليج،» ورقة قدّمت إلى: **أزمة الخليج وتداعياتها على الوطن العربي: أوراق عمل ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية**، ص ٤٦ - ٦٥.

العربي من إشكاليات وما يتطلبه من علماء الاجتماع والاتصال والسياسة من التزام بحثي مجتمعي.

تستدعي المواجهة مع الذات عدم شطب فترة الأزمات العربية، بإدراكاتها المشوهة، بإهمال، أو الإصرار على تجاوزها، بعناد، باعتبارها سحابة صيف عابرة سرعان ما تنقشع، كمثيلاتها، ليعود إلى السماء العربية صفاؤها. وإنما هي **أزمة حدثت فعلاً في مجريات التاريخ العربي لا بد من أن ترصد وتسجل بثوابتها ومتغيراتها وأن تحلل بتفاعلاتها وأبعادها.**

إن مجرى الأحداث العربية الحالية، ومسار تطوراتها الفعلية والممكنة، يحتم أن يكون الإسهام البحثي المتغير متمركزاً، من الآن فصاعداً، على معرفة كيف يرى العرب بعضهم بعضاً موازياً، على الأقل، للاهتمام التقليدي حول رؤيتهم للآخر الخارجي ورؤية ذلك الآخر لهم. فلقد تضخمت الذات العربية، شكلياً، وتضاءلت إنجازاتها الحضارية، وانحسرت قضاياها المصيرية، وتراجعت طموحاتها (شعاراتها) التقليدية (في الوحدة والتكامل والحرية والديمقراطية والأمن. . .)، فارتدت، بإحباط مذهل، إلى ذاتها، منشغلة بنفسها، تفتيتاً وتجزيئاً، مستبدلة آخرها الخارجي القديم العتيد (الغرب الثابت تاريخياً وثقافياً وسياسياً) بآخر داخلي جديد (العربي العائم ذهنياً ونفسياً ومجتمعياً).

وتبادر هذه الدراسة برسم ملامح الصورة المجتمعية العامة لهذا الآخر الجديد، بما يتيح قراءاتها بإمعان من أجل فهمه والقبول به والعيش معه، لا مجرد تبخيسه وتهميشه أو إقصائه بإهمال من دائرة الذات.

وتجد هذه الدراسة مبرراتها النظرية والعملية في الحقيقة البينة الآن:

إن العالم الاجتماعي الثقافي السياسي اليوم لا تحكمه الأفكار **العقلانية** فقط، وإنما الأفكار العاطفية والإدراكات **الزائفة** أيضاً. ولا تتحكم في علاقات أفراد المجتمعات المختلفة التصورات والصور الواقعية **الصائبة** فحسب، وإنما، بالقدر نفسه، تلك المغلوطة **المشوهة** أيضاً.

وقد أتاحت أسئلة استمارة البحث المفتوحة النهايات (Open-ended) لأفراد العينة (٢٠٠ مبحوثاً من شرائح اجتماعية مهنية متباينة تغطي معظم مناطق الأردن السكنية)، حرية في الإجابات، وأتاحت، بدورها، مرونة للباحث في مزاوجة التحليل الكمي بالتحليل **النوعي** (Qualitative Analysis)، الموجه نحو الفهم باعتباره، منذ فيبر (M. Weber)، الهدف المعلن والفعلي لعلم الاجتماع، لمساعدة الناس في فهم أكثر عقلانية للحياة الاجتماعية الثقافية والسياسية الاقتصادية ولأزماتهم وتورطاتهم المعاصرة.

الجدول رقم (١٩ ـ ١)
توزيع أفراد العينة بحسب البيانات الأساسية

المتغيرات	التفاصيل	العدد	النسبة المئوية
الجنس	ذكر	١١٥	(٥٧,٥)
	أنثى	٨٥	(٤٢,٥)
العمر	أقل من ٢٠ سنة	٤٠	(٢٠)
	٢١ ـ ٤٩	١٣٢	(٦٦)
	٥٠ فما فوق	٢٨	(١٤)
الحالة الاجتماعية	أعزب	١٠٠	(٥٠)
	متزوج	٦٥	(٣٢)
	غير محدد	٣٥	(١٧,٥)
مستوى التعليم	أقل من إعدادي	٢٠	(١٠)
	ثانوي	٤٣	(٢١,٥)
	جامعي	١٢٤	(٦٢)
	غير محدد	١٣	(٦,٥)
المهنة	طالب	٥١	(٢٥,٥)
	موظف	٥٠	(٢٥)
	أعمال حرة	٣٣	(١٦,٥)
	معلمون، صحفيون	٢٧	(١٣,٥)
	ربات بيوت، بلا عمل	٣٩	(١٩,٥)
فترة الإقامة في الخليج	أقل من خمس سنوات	١٩	(٩,٥)
	٦ ـ ١٠ سنوات	٢٠	(١٠)
	١١ سنة فأكثر	٣٥	(١٧,٥)
	لا إقامة	١٢٦	(٦٣)
مكان الإقامة الحالي	عمان العاصمة	٥٠	(٢٥)
	محافظات	١٥٠	(٧٥)

أولاً: إدراك الذات العربية «المركز» لذاتها

نصنع الذات الثقافية صناعة، عبر عملية التنشئة الاجتماعية الثقافية، كعملية تراكمية تفاعلية مستمرة من التأثير والتأثر. ويكون المجتمع، في هذه العملية الدينامية المتطورة، إطارها وبناءها المحدد، وتكون الثقافة مادتها ومحتواها، كما تكون الشخصية أداتها وهدفها في آن معاً.

ولا تدرك الذات ذاتها بطريقة ذاتية تلقائية مريحة، وإنما يتم الإدراك عبر «الغير» دائماً، بالتفاعل الرمزي معه، بسلسلة من الأفعال وردود الأفعال، بالأحكام والتقييمات المستمرة، وبرسائل رمزية متبادلة.

ولا يتم الوعي الوجودي بالذات، كما لا يتم بناؤها وتطويرها، إلا من خلال «الآخر» بإدراكه والوعي به، بتفسير دوره ومفاوضة مكانته، وبالصراع المستمر معه، سواء أكان ذاك «الآخر» حقيقة أم خيالاً، ومهما كان بعيداً نائياً أو قريباً جوانياً.

وتصنع كل الذوات الثقافية من نفسها، بعمليات الإدراك والبناء والوعي، مراكز محورية كما تبحث لنفسها، من خلال العمليات نفسها، عن آخر لها، عن أطراف وهوامش، توظفها لأغراضها الذاتية بما يحفظ لها مركزيتها وتوازنها واستمرارها.

ولا تواجه المجتمعات شيئاً ملحاً وطارئاً في عملية البناء والحفظ والتطوير الذاتي الثقافي، مثل مواجهتها للأزمات الداخلية والخارجية، حيث تتحصن الذات حول مركزها، سر وجودها وجوهر استمراريتها، تؤكده ويؤكدها، تحميه وتحتمي به. وكثيراً ما تلجأ الذات إلى تضخيم مزاياها، ولو على حساب تبخيس الآخر. فما دام الدفاع عن النفس مبدأ مشروعاً فكل أسلحته مشروعة مبررة.

ويلاحظ زيدان[٤] أن الإدراكات الخاطئة عند العرب، كتلك التي عهدناها بين المشرق والمغرب العربي بعد حرب ١٩٦٧، بين مصر والعرب بعد اتفاقية كامب ديفيد، ليست مسألة وعي ذاتي بالعجز والفشل والتخلف، وإنما هي ممارسة مألوفة بالارتداد إلى الذات الواحدة المهزومة بتقسيمها إلى ذوات متصارعة، كتعبير عن أزمة الواقع العربي الراهن نفسه.

ويشير طهبوب[٥] إلى أن النظرة إلى «الذات» تظل محكومة بالبحث عن «الضد» ولا تتبلور الهوية (الوطنية) من خلال عناصرها الذاتية وإنما من خلال اكتشاف خصم وتحديده، وتحاول تمييز نفسها منه.

ومهما أخذت أزمة الخليج الأخيرة من أبعاد متفاوتة الخطورة، عسكرياً وسياسياً واقتصادياً، فإن أكثر هذه الأبعاد خطورة هو البعد الثقافي الذي استدعى من الذات العربية، بإلحاح، إعادة تعريفها لنفسها وللآخر. فيلاحظ لبيب[٦] أن الوضع من وجهة ثقافية لن يكون ما كان عليه من حيث رؤية العربي لذاته وللآخر، ولا سيما في الخليج العربي، وكذلك بعض قناعاته وطريقة فهمه لقضايا كثيرة عربية ودولية واستعماله

---

(٤) انظر مداخلة فؤاد زيدان، في: قرقاش [وآخرون]، المصدر نفسه، ص ١٢٠.

(٥) انظر مداخلة غسان طهبوب، في: المصدر نفسه، ص ١٩٩.

(٦) الطاهر لبيب، «من أجل مقاربة ثقافية للمسألة الخليجية،» ورقة قدمت إلى: **أزمة الخليج قبل الحرب وما بعدها** (ندوة) (الرباط: المجلس القومي للثقافة العربية، ١٩٩١)، ص ٢١.

لمفاهيم ومقولات وشعارات. . . إلخ، إذ أحدثت هذه الأزمة **«صيغة انشطارية»** جديدة تماماً في العلاقة: «فلقد كونت حاجة التداخل بين الذات والآخر نمطاً غير معهود هو في الوقت نفسه الذات والآخر أو آخر الذات (باعتباره صنواً عربياً)، وآخر الآخر (باعتباره حليفاً للآخر دون أن يكون الآخر تماماً)»[٧].

وما تراه الذات العربية (المركز) هنا من صور وتصورات، وما تطوره من إدراكات ومنظورات لا تخبر الشيء الكثير عما في أذهان العرب الأردنيين الفلسطينيين فحسب، بكل تباين هوياتهم القطرية وتعدد أنماط تنشئتهم الاجتماعية، وإنما يعكس الواقع العربي نفسه، بكل أنماط التجزئة والتفكك والتبعية فيه. إنهم يفكرون من خلال ثقافتهم وبواسطتها، ومن خلال ما يطلق عليه محللو الثقافة والحضارة «منظومة مرجعية» (Reference System) تتشكل إحداثياتها الأساسية، من محددات هذه الثقافة ومكوناتها، وفي مقدمتها الموروث الثقافي والمحيط الاجتماعي والنظرة إلى المستقبل، بل والنظرة إلى العالم، إلى الكون، والإنسان، كما تحددها مكونات تلك الثقافة»[٨].

ولن يسعى التحليل والتفسير، بالطبع، إلى تبرير الصور والتصورات، أو تفنيد دحض للأحكام والتقييمات، إنما سيتجه، في محاولته لفهم المادة المقدمة، إلى الربط بين **الخطاب والواقع**، بين **الذاتي والموضوعي**، بين **الإدراكات** في الذهن وبين **الحقائق** الصلبة على الأرض. . باعتبار أن الحدود الفاصلة بينها جميعاً حدود وهمية هشة إلى حد كبير. فقد تتحول أكثر الحقائق المجتمعية السياسية صلابة وتماسكاً إلى أكثرها ليونة وانكساراً أمام إصرار الذات الثقافية على تفعيل آليات معرفتها واعتقاداتها لإبطال مفعول الآليات المضادة وتعطيلها.

والذات الجمعية قبل كل شيء ليست مطالبة بإقامة الدليل على ما تعتقد. والناس فوق كل شيء، يضحون بأنفسهم من أجل حقيقة ما يتصورون ويعتقدون لا من أجل ما يعرفون حقيقة أو يقيناً!

١ ـ الهوية الثقافية

سؤال تقديم النفس هو سؤال عن الهوية والانتماء ورصد للتعريفات الرئيسية التي يعرف بها العرب الأردنيون/ الفلسطينيون أنفسهم.

ومع أن الهوية وحدة اجتماعية نفسية متكاملة لا تقبل التجزئة والتوزع والتفتيت،

---

(٧) الطاهر لبيب، «مثقف الأشهر السبعة،» **المستقبل العربي**، السنة ١٤، العدد ١٤٧ (أيار/مايو ١٩٩١)، ص ٣٨.

(٨) محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، نقد العقل العربي؛ ١، ط ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)، ص ١٣.

فإنه يمكن، لأغراض تحليلية رصد أربع هويات رئيسية، بدرجة متفاوتة من التأكيد:

١ ـ هوية قومية عربية.

٢ ـ هوية دينية إسلامية.

٣ ـ هوية وطنية قطرية.

٤ ـ هوية شخصية مهنية.

الجدول رقم (١٩ ـ ٢)
صيغ الهوية

تقديم النفس	التكرار	النسبة المئوية
أنا عربي	١٠٧	٥٣,٥
أنا مسلم	٣٦	١٨
أنا أردني/ فلسطيني	٣٢	١٦
أنا طالب... موظف... إلخ	٢٥	١٢,٥
المجموع	٢٠٠	١٠٠

وتمثل **العروبة والإسلام**، بهذه الأولوية، أكبر دوائر الانتماء اتساعاً ورسوخاً بين أفراد العينة. ففي حين ذكرت الهوية العربية كانتماء بارز بصورة ملحوظة، فإن الهوية الدينية قد ذكرت هنا (وستذكر في قضايا لاحقة) ملازمة تماماً لها، وبلا انفصام عنها.

إن التماثل والالتصاق بين الهويتين، إلى درجة التوحد، يؤيد حقيقة أن العروبة ليست متنافسة متناقضة مع الإسلام، وإنما متناغمة متفاعلة معه في علاقة جدلية مستمرة، ومن المتوقع أن تستمر كذلك حية في الضمير الجمعي باستمرار المجتمع العربي نفسه.

«فالعروبة، تاريخياً، كانت دائماً دائرة انتماء حضاري وقومي، مثلت واقعاً طوره الإسلام واعترف به وأقر بفضله. والأمة العربية هي الطليعة التي استجابت لدعوة الإسلام، وتولت حمايته، بالدعوة والفتح، ثم أبدعت حضارته العربية الإسلامية، وحملت الدعوة إليه بين شعوب الأمم الأخرى. والإسلام هو الذي صنع للأمة العربية وحدتها القومية الأولى...»[٩].

(٩) أحمد طربين، **التجزئة العربية: كيف تحققت تاريخياً؟**، سلسلة الثقافة العربية؛ ١٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، ص ٢٦٤.

فلقد نمّى المجتمع الأردني، على مر السنين، تجربة رائدة وتراثاً مميزاً في الوحدة بين الأديان، والتعايش الأخوي الحميم بين الطوائف الدينية، والتسامح مع الاختلافات المذهبية، جعله بحق، مجتمع الأسرة الواحدة التي تذوب فيها الاختلافات والتضاربات الدينية لصالح انتماء عربي متماسك بحيث أصبح الدين، إسلاماً ومسيحية، عامل وحدة أساسي وليس عامل فرقة وتفتيت أو تضاد وصراع.

إن الوعي الجمعي بهذه الهوية الثقافية، حقيقة جمعية مستمرة في المجتمع الأردني. فلم يكن سؤال الخيار بين الدين أو القومية يوماً سؤالاً ملحاً لجماعات المجتمع الأردني إنما جرى اعتبار الاثنين شيئاً واحداً أو - على الأقل - وجهين لعملة واحدة من الصعب تغليب أحدهما على الآخر في أذهان أفراده وممارساتهم.

أما **الهوية الوطنية** الأردنية فهي تعريف قطري حقاً ولكنها، بمدلولاتها، بعيدة عن الانتساب التضاريسي (إلى أنهر وخلجان أو جزر وجبال. .) أو الانتماء التوتمي البدائي (إلى نمر وأسد أو فهد، ونسر. . .) وإنما هي هوية متبلورة منذ الخمسينيات من هذا القرن، على الأقل، تشكلت بفعل مد الثورة العربية الكبرى، وجزر تيارات الوحدة/التجزئة العربية، وتحددت بفعل الصراع العربي - الإسرائيلي. ولا يعرف العرب الأردنيون/الفلسطينيون غير الصراع العربي - الإسرائيلي، بأبعاده ونتائجه التي تملأ تفاصيل حياتهم اليومية، مبلوراً لهوياتهم، مكوناً لشخصياتهم، ومشكلاً لمشكلاتهم الداخلية والخارجية.

ويجمع بين الجماعات الرئيسية في المجتمع الأردني اللغة روح الجماعة، والتاريخ ذاكرة الأمة، والوطن الواحد. فلا وجود ملموساً لتشرذم عرقي أو مذهبي أو طائفي، وليس هناك ولاء طاغ لمذهب، طائفة، أو إقليم على حساب الولاء للدولة. فما زال المجتمع الأردني والدولة الأردنية إلى الآن، شيئاً واحداً حقاً. وما زالت ولاءات الفرد التقليدية تتوزع بين العائلة والعشيرة والقبيلة والإقليم. ولكن الولاء الأساسي دائماً للدولة المركزية الواحدة والانتماء دائماً للوطن الواحد. فلم يحدث أن حجب التفاعل أو كسر الاتصال السوي يوماً بين جماعات المجتمع تحت وطأة أية ظروف.

ومما يغذي مثل هذا التفاعل وحدة الأصول الاجتماعية (عرب من الجزيرة العربية على الغالب) ووحدة أشكال التجمعات الرئيسية (بدو وحضر أو حضر من أصول بدوية على الغالب). إن وحدة الأصول والمنابت وتشابكها يجعل العزلة الاجتماعية لأي جماعة أمراً غير وارد بصورة دائمة. كما أن وحدة الانتماء الوطني يجعل من الجماعات العرقية المختلفة (شركس، شيشان، أكراد. . . إلخ) جماعات متفاعلة متواصلة داخل الجسم المجتمعي الكلي، بصورة نقية.

ولعل الجانب النفسي من أبرز العناصر المؤكدة والداعمة على الهوية الوطنية، إذ

يتماثل أفراد المجتمع الأردني في أنماط تفكيرهم وتعاملهم مع المشكلات اليومية ومواجهتهم للأزمات وتكيفهم مع الظروف المتغيرة، مما يمكن معه رسم «نموذج نفسي»خالص أو «شخصية أردنية» مميزة، أهم معالمها إحساس مفرط بالأصالة، الكرامة، الرجولة، الشهامة، البساطة، الكرم، إدراك التحديات، ومقاومة الضغوط من أي نوع. وهذه ليست، بأي معنى، متناقضة، بل منسجمة متكاملة مع مواصفات الشخصية العربية الأصيلة. ويحلو للأردنيين جميعاً أن يأخذوا من العروبة أصدق مواصفاتها ومتطلباتها، ليروا أنفسهم ويقدموها للآخرين بأنهم «النشامى النشامى» من بلد «العرب العرب»!!.

٢ ـ القيم الراسخة

يتوافق تقديم الأردنيين/الفلسطينيين لأنفسهم مع تقريرهم لأنماط المبادىء الراسخة التي يحرصون على التمسك بها، وتثمين أنفسهم إيجابياً طبقاً لها.

الجدول رقم (١٩ ـ ٣)
أنماط المبادئ الثابتة

المبادىء الثابتة	التكرار	النسبة المئوية
التمسك بمبادىء عربية	٧١	٣٥,٥
الحفاظ على مبادىء إسلامية	٥٥	٢٧,٥
التمسك بمبادىء شخصية	٤٣	٢١,٥
التمسك بمبادىء وطنية	٣١	١٥,٥
المجموع	٢٠٠	١٠٠

ومن القيم العربية الدينية الراسخة قيم الوحدة، الحرية، الأصالة والتراث (مهما كان ذلك يعني!) الكرامة القومية، العزة الدينية، والحفاظ على العقيدة ـ وهذه موجهات أساسية مستمرة للسلوك الفردي والمجتمعي. يضاف إليها قيم وطنية وشخصية مثل الشجاعة والكرم والنخوة والشهامة والكرامة الشخصية وحرية الرأي والتعبير، احترام الغير والاستقلالية الفردية ـ وتمثل هذه القيم بداية لاستيعاب تأثيرات الجو الديمقراطي الآخذ في الانتشار والتعمق في المجتمع، كما أنها تمثل انجذاباً لقيم الحداثة والتحديث الغربية، وانفتاحاً أكبر على الثقافات الأخرى.

وبمنظومة القيم هذه، يبدو أفراد المجتمع الأردني أكثر حرصاً على التمسك بمحددات السلوك التقليدية، وأكثر قناعة باتجاهاتهم الأخلاقية، وأكثر ثقة بأهليتهم الثقافية للعيش في عالم متغير.

فللحداثة والعصرية (على الطريقة الغربية) جاذبية خاصة في سلوكيات وتطلعات الفئات الأكثر غنى وتعلماً وتظهر أكثر قبولاً وانعكاساً في أولوياتها الحياتية.

ولا تشكل الحضارة الغربية، التي تفرض نفسها كنموذج قيمي للمجتمعات الأخرى، هماً ثقيلاً للمجتمع الأردني، ولا يدخل الفرد الأردني في صراع مع مصادرها وآلياتها ومؤسساتها، ولم يصل أخذ المجتمع الأردني الحديث بأساليب الحضارة الغربية حد الانبهار بها، كما أنه لم يصل يوماً حد القطيعة معها. ففي حين يعترف عامة أفراد المجتمع بالإنجازات العلمية والتقنية للحضارة الغربية، ولا يبدون حساسية أو مقاومة للأنماط الحياتية المغايرة كأنماط مجاورة، فإنهم أكثر تمسكاً بأنماط حياتهم التقليدية لقناعاتهم أن العروبة والإسلام يمثلان البديل الثابت والشامل للحضارة الغربية، ومن هذا الاعتقاد يتحدد نمط حياة المجتمع بكل تفاصيله اليومية، وتوجهاته الداخلية والخارجية، ومنه يرتسم النموذج الحالي والمستقبلي للمجتمع الكلي.

٣ ـ صورة الإنسان والمجتمع العربي ـ كنمط مثالي

تتطابق مع الصورة التي يقدمها أفراد المجتمع الأردني لأنفسهم مع الصورة التي ترتسم في أذهانهم للإنسان والمجتمع العربي كأنماط مثالية.

فالإنسان العربي هو المؤمن بالأمة العربية، تاريخاً وحضارة، الواثق بالقدرات العربية الهائلة التي تؤهله للعيش في عالم الغد.

الجدول رقم (١٩ ـ ٤)
مواصفات العربي المثالي

المواصفات	التكرار	النسبة المئوية
المحافظ على القيم العربية الأصيلة	٥٧	٢٨,٥
المنتمي عربياً	٥٥	٢٧,٥
الملتزم دينياً	٤٠	٢٠
المحافظ وطنياً	٣٥	١٧,٥
المنفتح على الثقافات الأخرى	١٣	٦,٥
المجموع	٢٠٠	١٠٠

ويبدو واضحاً أن ذاك العربي المثالي: عربي وحدوي، متمسك بعروبته، مدافع عنها، غير مهادن، مقاوم للضغوط من أي نوع، ومضح من أجل عروبته، أو، بإيجاز أحد أفراد العينة «العربي الحر، القابض على عروبته كالقابض على الجمر»!! ويتطلب

ذلك، دون شك، ثمناً باهظاً! فهو لا بد من أن يكون ذا صفات أصلية تقليدية: الشرف، الكرامة، الغيرة، العزة العربية. وبكلمات فرد آخر من أفراد العينة «هو الذي لا يملك هذه الأيام غير مبادئه العربية وجلده العربي»!! وهذه وتلك ليست معروضة للاتجار والبيع، وليست قابلة للتبديل والتغيير بتبدل الأحوال وتغير الظروف والأشخاص والأماكن.

وأمام الحرص على إظهار هذه الصورة (الرومانسية) للإنسان العربي، بمواصفاتها التقليدية ونزعتها المحافظة، تتضاءل في الأذهان هنا صورته الحديثة كعربي مؤمن بإمكانياته الذاتية، واع بتحديات مستقبله، منفتح على الثقافات والحضارات الأخرى، مستوعب لإنجازاتها وإسهاماتها.

بتجاوز الواقع المؤلم للمجتمع العربي اليوم، تتضح في أذهان أفراد العينة صورة للمجتمع العربي المثالي بالمواصفات التي ينبغي أن يكون عليها.

الجدول رقم (١٩ ـ ٥)
مواصفات المجتمع العربي المثالي

المواصفات	التكرار	النسبة المئوية
المجتمع العربي الديمقراطي الوحدوي	٦٧	٣٣,٥
المجتمع العربي الإسلامي حقاً	٦٦	٣٣
المجتمع العربي الخالي من الشرور	٣١	١٥,٥
المجتمع الراقي حضارياً، المحترم دولياً	٢١	١٠,٥
المجتمع المحافظ على تاريخه وقيمه الأصيلة	١٥	٧,٥
المجموع	٢٠٠	١٠٠

لا بد من أن يكون المجتمع العربي، في المقام الأول، ديمقراطياً وحدوياً تسوده قيم الحرية والعدل والمساواة ويحافظ على كرامة أفراده.

ولا بد من أن يكون، ثانياً، مجتمعاً عربياً إسلامياً خيراً، متجانساً، متعاوناً، متضامناً، موحداً، منتصراً بالله، وخالياً من الانحرافات الدينية والانحلالات في السلوكية الأخلاقية.

ثم لا بد من أن يكون خالياً من جملة الكريهيات المقيتة: إقليمية، عصبية، قبلية، عشائرية، طائفية، تجزئة، تفكك، تبعية وصاية، وخالياً من الكذب والفساد والنفاق.

ولا شك في أن التطلع للعيش في مجتمع عربي، بهذه المواصفات المثالية، يتطلب من إنسانه تقديم جملة من التضحيات التي تفرضها العروبة والمستقبل العربي.

الجدول رقم (١٩ ـ ٦)
التضحيات التي تفرضها العروبة

التضحيات اللازمة	التكرار	النسبة المئوية
من أجل المستقبل العربي	٩٥	٤٧,٥
من أجل فلسطين	٥٤	٢٧
من أجل المبادىء الإسلامية	٣٥	١٧,٥
من أجل تحقيق المبادىء العربية	١٦	٨
المجموع	٢٠٠	١٠٠

وتدل أنماط التضحيات التي يبدو أفراد العينة على استعداد لتقديمها (الحياة، الدم، المال، الولد، الغالي والرخيص. . .) على أن المبادىء المثالية أغلى من الموجودات المادية. فمن أجل المشاركة في صنع المستقبل العربي وسيادة قيم الوحدة، والحرية، والديمقراطية، وفلسطين «قضية الحق العربي الأولى» ـ أو التي كانت يوماً أولى ـ وإعلاء كلمة الله واسترجاع المقدسات. . . تهون كل التضحيات الممكنة.

وهناك أنماط متفرقة من التطلعات تستدعي أنماطاً أقل من التضحيات مثل السلام، نصرة القضايا العادلة، التخلص من كل ما هو غير عربي، التئام الجرح العربي النازف بالخلافات. . . إلخ.

أما واقع المجتمع العربي بما هو كائن، بما هو عليه اليوم، فمختلفة تماماً. فما زالت تؤرق المواطن العربي الأردني جملة من الهموم، من الهزائم العسكرية والتبعيات السياسية والانحرافات النفسية والانحطاطات الأخلاقية.

وأكثر ما يؤرق العرب الأردنيين/الفلسطينيين اليوم حالة الانحطاط السياسي بأشكاله وألوانه من تشرذم وترهل، نزاعات وخلافات، تمزق وتفكك، تردي وتراجع، تنازلات واستسلامات، الرضوخ للأجنبي، الذل والتبعية، السيطرة الفكرية وعدم الثقة بالنفس.

كما يؤرقهم جملة من الشرور المجتمعية آخذة في الانتشار، منها الذل والتبعية، الابتعاد عن الدين، التفاوت الطبقي، الإقليمية، الجهل، هدر الثروات، والاتجاه المادي في تفكير الناس وأنماط سلوكهم.

الجدول رقم (١٩ ـ ٧)
هموم المواطن العربي اليوم

الهموم	التكرار	النسبة المئوية
الانحطاط السياسي	١٠٥	٥٢,٥
الرضوخ للأجنبي	٤٨	٢٤
الجهل والطبقية والإقليمية	٢٢	١١
الابتعاد عن الدين والقيم	١٣	٦,٥
الانهزام النفسي والخلقي	١٢	٦
المجموع	٢٠٠	١٠٠

٤ ـ صورة العربي العربي

يرغب العرب الأردنيون/الفلسطينيون أن يؤخذ الإنسان العربي الجديد، أمام العالم الخارجي، مأخذاً جدياً باعتباره صاحب حضور وحضارة، وأن تحترم خصوصيته واختلافاته، وأن تثمن إنجازاته، فإذا لم يتم الاعتراف بأمجاده السابقة، فليس أقل من أن تفهم طموحاته المستقبلية.

الجدول رقم (١٩ ـ ٨)
الصورة المفضلة للعربي أمام العالم الخارجي

الصورة	التكرار	النسبة المئوية
العربي العريق حضارياً، الواعي بتحديات المستقبل	٧٥	٣٧,٥
القوي سياسياً، المستقل فعلاً	٥٢	٢٦
القوي بدينه، الغني بقيمه	٣٠	١٥
الوحدوي الديمقراطي	٢٦	١٣
الأصيل ذو الصفات التقليدية	١٢	٦
ذو الهوية الوطنية المميزة	٥	٢,٥
المجموع	٢٠٠	١٠٠

وتتبلور في الأذهان صورة هذا الإنسان العربي الجديد الذي يعيد بناء هويته الحضارية كصاحب علم ونظام وإسهام حضاري، إنسان واع بالماضي والحاضر والمستقبل، وإنسان مؤثر، مبدع، واثق بأمته، معتز بانتمائه العربي واستقلاله الفعلي.

ويظهر العربي الجديد، بهذا الدمج بين العروبة والإسلام، فهما متطوران لما سماه الطاهر لبيب[١٠] «المعادلات الاستيعابية التبادلية» بين العروبة والإسلام، حيث يبدو فيها الإسلام عروبياً، والعروبة إسلامية بطريقة ميدانية عملية.

كما يبدو بشخصيته العربية الإسلامية بمكونها التاريخي وتوجهاتها الثقافية والأيديولوجية، برؤية جعيط[١١]، عربياً باحثاً لا عن **وجه/لون فقط**، وإنما عن **موقع/دور** أيضاً في مغامرة الحضارة.

ثم هو يبدو، بهذا البناء الرمزي لهويته الفردية والجماعية، بكل الأمن النفسي الذي تمنحه إياه، يتمتع بما سماه الزغل[١٢] «بتصميم معماري صلب وقار، وفرته له، منذ الصغر، الأسرة ومجموعات الانتماء الأوسع. إنه ينعم بعمود فقري سيكولوجي لتحديد وجوده ولا يحتاج إلى نظرة الآخر للاهتداء إلى ذاته».

وليست هذه الصورة، المحددة بهذا الحجم، المرسومة بهذه الملامح والمؤطرة بهذه الأبعاد، التي يحرص الأردنيون/الفلسطينيون على تأكيدها كصورة للعربي المثالي إلا نمطاً أصلياً *(Proto-type)* لما في أذهانهم عن مواصفات ومقاييس «العربي العربي» ـ كما كان، وكما يجب أن يكون ـ دون إضافات خليجية حالية. وهي بالضبط الصورة التي تود الذات العربية (المركز) أن تظهر بها أمام العالم الخارجي باعتبارها وحدها الأحق بالتمثيل أمام الآخر الآخر.

ولم تبد هذه الصورة المثالية متعالية عن الواقع الحقيقي إلا بالقدر الذي تريد أن تنأى بنفسها عن تشوهات هذا الواقع (العربي الخليجي، بأكثر من معنى، ليس بعيداً عن أسباب هذا التشويه) نحو الارتداد إلى تاريخها الماضوي المرغوب، أو بالتطلع إلى مشروعها المستقبلي المأمول.

---

(١٠) لبيب، «مثقف الأشهر السبعة،» ص ٣٧.

(١١) هشام جعيط، **الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي**، ترجمة المنجي الصيادي، سلسلة السياسة والمجتمع (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٠)، ص ٩.

(١٢) عبد القادر الزغل، «حرب الخليج والبحث عن المسافة الملائمة،» **المستقبل العربي**، السنة ١٤، العدد ١٤٧ (أيار/مايو ١٩٩١)، ص ٣١.

ثانياً: مصادر تكوين صورة الآخر

لم يعش كل العرب، بالطبع، في الخليج العربي. ولكن حرب الخليج الأخيرة جعلت الخليج يعيش في كل بيت عربي.

وبهذه الحرب أصبح العالم فجأة بالنسبة للعربي، أكبر بكثير من حجمه اليومي، العادي، والمألوف. كما تحول إلى عالم مجزأ متناثر، قابل للانكسار والتفتت، وعرضة للمراوغة والتملص من حرارة تفاعلاته الحثيثة. فلم يعد باستطاعة العربي بخبراته اليومية، المباشرة، منفردة، الإحاطة بكل ما يجري، أو قياس صدق وقائعه وأحداثه، أو مدى تماسك أشخاصه وأماكنه. فأكسبت وسائل الاتصال الجماهيري، أفراد المجتمع بنقلها المكثف لما يجري، طرقاً كثيرة للنفاذ إلى مكان الأحداث، وزودتهم بمعلومات عما يجري (ولو بصورة انتقائية) وامتلاك معرفة بالوقائع الجارية (أو الادعاء بامتلاكها).

فأصبحت وسائل الاتصال الجماهيري بذلك، القوة المؤثرة في بناء «الحقيقة الاجتماعية» (Social Reality) وتعريفها ونقلها بحجم ولون ومذاق معين، وفي تكوين الإدراكات والصور العامة (Images) للأفراد.

ولا تأتي وطأة التأثير (المشوه) لوسائل الاتصال الجماهيري اليوم من حقيقة أن الشعوب المتباعدة لم تعد تعرف بعضها بعضاً حقيقة، وإنما بالضبط من ادعاءات الذات وقناعاتها، الممتدة إليها من هذه الوسائل الاتصالية المؤثرة، بامتلاك تلك المعرفة الحقة عن الآخر.

الجدول رقم (١٩ ـ ٩)
مصادر تكوين الصورة عن الآخر

المصدر	التكرار	النسبة المئوية
صورته الأخيرة خلال حرب الخليج	١٤٠	٢٣
حديث الأقرباء والأصدقاء المتعاملين معه	١٢١	٢٠
وسائل إعلام بلدي	٧٨	١٣
الإقامة والعمل في الخليج	٦٢	١٠,٥
وسائل إعلام الخليج	٦١	١٠,٥
الالتقاء به في الخارج	٥٩	١٠
وسائل الإعلام الأجنبية	٥٩	١٠
مصادر أخرى (شخصية، معرفية، تحليلية. . .)	٢٠	٣
المجموع	٦٠٠	١٠٠

ويظهر بوضوح التأثير المباشر لحرب الخليج الأخيرة كمصدر أكبر لتشكيل صورة العربي الآخر، أو تأكيدها في ذهن عربي المركز، لتطغى على أنماط الصور المكونة سابقاً.

ومن الممتع ملاحظة أن الحجم الأكبر من مصادر التأثير هي من النوع «**الموجه عن بعد**» (Remotely Controlled) لإنتاج الصورة المطلوبة وضبطها في اتجاه ومدى ولون معين (فلا يمثل تأثير التجربة التفاعلية المباشرة من خلال الإقامة والعمل في الخليج لدى أفراد العينة إلا ما نسبته ١٠,٥ بالمئة).

وهذا يعطي حيزاً أكبر لتأثيرات السياسة العامة للدولة، بكل ثقلها الإعلامي التعبوي، لا كعوامل وسيطة في تكوين إدراكات العرب وميولهم واتجاهاتهم، وإنما في توجيهها وتحويلها وتلوينها أيضاً في ألوان وأشكال واتجاهات آنية عاطفية مطابقة لمواقفها السياسية والأيديولوجية، إلى درجة تختفي فيها صورة الفرد/ المواطن المستقل برأيه وموقفه عن موقف دولته ووسائل إعلامه. وتكاد تختفي هذه الصورة المستقلة المبنية على المعرفة التحليلية العقلانية الخاصة، حتى بين المفكرين والمثقفين وزعماء الأحزاب السياسية وقادة الرأي العام، ربما، ببساطة، لعدم قدرتهم أو رغبتهم في دفع ثمن الموقف المستقل، أو تحمل تبعات الرأي المختلف/ المنحرف عن الخط المجتمعي العام.

فلم تساعد وسائل الإعلام العربية على احترام خصوصية التجربة المجتمعية المغايرة أو تقدير الاختلافات السياسية والأيديولوجية بين الأقطار العربية، ولم تعمل على تجسيد المسافات الاجتماعية بين الثقافات القطرية، وإنما ساعدت كثيراً على تشويه إسهامات الثقافات العربية في الخليج، وتكريس عزلتها وتعميق الاختلافات السياسية والمذهبية. وعملت، بوعي أو بإهمال، على تشكيل أنماط مشوهة من الإدراكات والصور الجامدة ما زالت جميعاً مصدر تنافر اجتماعي، وتباعد ثقافي، وحرب سياسية واقتصادية غير معلنة، بين أفراد المجتمعات العربية وأنظمتها ومؤسساتها المختلفة.. وما زالت هذه وتلك معوقاً أمام الوصول إلى نمط تفاعلي متكافىء، أو اتصال سوي، مع الآخر الداخلي والخارجي معاً.

وليس من اليسير البت ما إذا كان الموقف الشعبي العام مجرد نتيجة تتغذى من تأثيرات الموقف السياسي والتوجيه الإعلامي وأفكار النخبة المثقفة، أم أنه سبب ومصدر يعمل، بدوره، على تغذية هذه المواقف باستمرار[١٣].

---

(١٣) انظر: ليلى شرف، «موقف الأردن من أحداث الخليج: الموقف الرسمي، الشعبي، وموقف المثقفين،» ورقة قدّمت إلى: **أزمة الخليج وتداعياتها على الوطن العربي: أوراق عمل ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية**، ص ١٢١ ـ ١٢٩.

ثالثاً: البحث عن مساحة لفهم الآخر

يتطلب البحث عن مساحة لفهم الآخر تقدير مساحة الاختلاف معه. ويمكن البدء بالافتراض أن ضخامة حجم الاختلاف ليس أمراً سيئاً للغاية إذا كان ينطلق من مبدأ الاعتراف بشرعيته وحق صاحبه في أن يكون مختلفاً، أو إذا كان يوظف كمدخل أساسي لفهم فكرة التعددية وقبول وجود التنوع في إطار الذات.

ولكن الاختلاف العربي يعني، في الوعي الجمعي، نوعاً من الانحراف، يتشكل كحواجز نفسية متصلبة من الخوف والشك والريبة، ويتبلور كحيطان اسمنتية من التضادات الفاصلة بين عوالم تبدو لبعضها نقيضة لا تستطيع (لا ترغب) أن تلتقي وتتحاور، لتتفاعل وتتواصل، ويبقى البحث عن مراكز التقاء من عوامل مشتركة مستقرة، أو روابط مستمرة، أو حتى مصالح متغيرة أمراً ملحاً.

الجدول رقم (١٩ ـ ١٠)
أوجه التشابه مع العربي الآخر

نقاط التشابه	التكرار	النسبة المئوية
الالتقاء في روابط العروبة	٦٥	٣٢,٥
الالتقاء في رباط الدين	٤٥	٢٢,٥
الالتقاء في التراث والتاريخ واللغة	٤٥	٢٢,٥
الالتقاء في شكليات اجتماعية	٢٥	١٢,٥
لا التقاء معه في أي شيء	٢٠	١٠
المجموع	٢٠٠	١٠٠

ولا تقف أوجه التشابه كمراكز التقاء حدودية عابرة بين المركز والأطراف، وإنما هي محطات مؤسسة تاريخياً لا يمكن التفكير في القفز عنها أو تجاوزها وإلغائها. ويأتي الاعتراف بها هنا كنوع من القدر المحتوم، لا يستطيع العربي، مهما رغب، في تبديل دينه وعروبته، أو تغيير تراثه ولغته ولونه كما يغير ملابسه كل يوم. ومع أن اقتسام هذه الموروثات الثقافية لا يخفف كثيراً من طغيان حدة الميول والاتجاهات السلبية نحو عرب الأطراف، فإنها على الأقل تبقي الأطراف المتخاصمة متواصلة مفتوحة الجسور.

الجدول رقم (١٩ ـ ١١)
موضوعات الحديث المفضلة مع الآخر

الموضوع	التكرار	النسبة المئوية
الحديث عن العروبة والإسلام	٥٠	٢٥
حول ضرورة الوحدة العربية والحياة الديمقراطية	٢٥	١٢,٥
حول السياسة، فساد أنظمة الحكم، والتبعية	٢٤	١٢
حول جملة من الأحاديث العربية التقليدية	٢٢	١١
حول تمويل المشاريع، المال، الأعمال	١٥	٧,٥
سلوكياته السيئة في الخارج	٦	٣
لا حديث ولا موضوعات	٥٨	٢٩
المجموع	٢٠٠	١٠٠

وتشير موضوعات الحديث المشتركة في مكونات العروبة والإسلام، كجذر واحد مشترك، إلى اتفاق أساسي حول انتفاء وجود صراع ثقافي تاريخي، أو تضارب جوهري في المصالح النهائية، وإن كانت مراكز الالتقاء هذه تحمل في فهمها وتوظيفها اختلافات، ليست شكلية، بين عرب المركز وعرب الأطراف.

الجدول رقم (١٩ ـ ١٢)
أوجه الاختلاف مع العربي الآخر

نقاط الاختلاف	التكرار	النسبة المئوية
حب العروبة والوطن والدفاع عنهما	٥٠	٢٥
العلم والمعرفة والقدرات الإبداعية	٥٠	٢٥
الوعي السياسي وإدراك التحديات	٤٠	٢٠
أسلوب الحياة والتفكير	٢٢	١١
الاعتماد على الذات وحب العمل	١٦	٨
جملة من الأخلاقيات الأساسية	١٢	٦
لا اختلاف في شيء	١٠	٥
المجموع	٢٠٠	١٠٠

يتركز الاختلاف الأساسي هنا في أمور ثلاثة: نمط الحياة، أسلوب التفكير، ولون المستقبل، حيث تتجه الذات المركز، وهي تستعرض مزاياها وتفوقها الثقافي الخاص، إلى الدخول في نوع مما سماه إدوارد سعيد في مناسبة أخرى[(١٤)] بـ «تهنئة الذات» من جهة، والعدائية والفوقية حين تناقش ثقافة الآخر، من جهة أخرى.

ترى الذات المركز نفسها بأنها الأكثر تقدماً في نمط الحياة والتفكير، الأكثر صدقاً في الأحكام والأقوال والأفعال، الأحق في الحفاظ على الموروثات المشتركة، والأجدر بالتالي في الظهور والتعامل مع العالم الخارجي. وهنا ترى أن أطرافها من العرب الخليجيين قد تعلموا حقاً سبل العيش في جمع المال وتكديسه...

وتأتي، في هذا الصدد، مجموعة رائعة من الاختلافات الأساسية والتمايزات الواضحة والمقارنات المتكررة، حيث يحلو للذات أن تلعب مع ضدها ما أسماه غويتسولو[(١٥)] «لعبة جدلية بين صور متقابلة» قوامها سلسلة متصلة من التضادات من أكثر نماذجها تكراراً:

- الكرامة والشرف والاستقامة... مقابل الذل والنفاق والخداع.
- عز المبادىء... مقابل ذل الأشياء.
- القيم العربية الأصيلة... مقابل القيم الغربية الهجينة.
- العيش للقبيلة... مقابل العيش على حساب القبيلة.
- جلب الانتصار والفخار للعرب... مقابل التخلي عنهم.
- متعة الاعتماد على الذات... مقابل استمراء التطفل على الآخرين.
- العيش للمستقبل... مقابل العيش لليوم.
- الالتصاق بتراث الأرض الطيبة أو الانتماء لوطن الينابيع الصافية... مقابل التحلل من أرض الظمأ والملح والنفط المحترق!!

ورغم حرص الذات المركز على إظهار نفسها بأنها الأذكى، والأنقى والأرقى نمط تفكير وحياة، ثقافة واجتماع، سياسة واقتصاد، فإنها على حرص مماثل بخطورة الخوض في موضوعاتها الحساسة لأنها تتضمن معنى المواجهة (Encounter) مع خصوصية الآخر.

---

(١٤) إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء، ترجمة كمال أبو ديب (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٩١)، ص ٣٢٢.

(١٥) خوان غويتسولو، في الاستشراق الإسباني، تعريب كاظم جهاد (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٧)، ص ٣٣.

الجدول رقم (١٩ ـ ١٣)
موضوعات الحديث المتجنبة مع الآخر

الموضوع	التكرار	النسبة المئوية
السياسة الداخلية	٤٥	٢٢,٥
القومية والوحدة العربية	٣٠	١٥
الانحلال والفساد الأخلاقي	١٨	٩
المال والسيارات والصرعات	١٨	٩
استرجاع المقدسات	١٥	٧,٥
الانبهار بالغرب	١٥	٧,٥
أسلوب الحياة	٦	٣
لا موضوعات متجنبة	٥٣	٢٦,٥
المجموع	٢٠٠	١٠٠

لقد تعلم العربي جيداً، بحكم محددات تنشئته الاجتماعية السياسية المتقاربة، أن موضوعات السياسة والأخلاق والاقتصاد، للذات والآخر، موضوعات محظورة (Taboo Subjects)، خطرة، غير مألوفة، لا يضمن أحد الأطراف لنفسه مخرجاً منها إلا بفقدان الآخر. ربما لتأكده أنها تحمل، بأكثر من معنى، إدانة متبادلة لا يستطيع أي طرف التثبت فيها من صدق ادعاءاته، أو جدوى المضي فيها حتى النهاية، ما دامت الأمور السياسية في الأقطار العربية جميعاً واحدة، وإن تعددت أشكالها ونغماتها، وإن الإنسان العربي في مكان ما ليس أفضل حالاً من أخيه الإنسان في مكان آخر!

وبمواقف المواجهة المباشرة، تفقد العوامل المشتركة جذوة حرارتها، ويتضاءل حجم الماضي المجيد، وتصبح عراه أكثر هشاشة وعرضة للانكسار أمام ضغوط الحاضر وتحديات المستقبل العتيد.

ولا بد من الاعتراف بأن كلاً من المركز العربي والطرف العربي لا يستطيع الخروج، بحرية وتلقائية، من دائرة الزمن العربي: لا أحد يريد أن يعطي التاريخ حجماً أكبر من حجم السياسة والاقتصاد، ولا أحد يفكر اليوم في أن تكون صلات الماضي محددة لعلاقات الحاضر أو حتى ملونة لعلاقات المستقبل.

الجدول رقم (١٩ ـ ١٤)
إمكانية العيش مع العربي الآخر

الإمكانية/ الموجب/ الشرط	التكرار	النسبة المئوية
نعم ـ لأنه عربي مثلي	٣٠	١٥
نعم ـ لأنه فيه جوانب مشرقة	٢٠	١٠
نعم ـ أثناء العمل فقط	٢٠	١٠
نعم ـ بشرط الاحترام المتبادل	١٥	٧,٥
نعم ـ يمكن إصلاحه واحتواؤه	٥	٢,٥
لا ـ لعنصريته وغروره وظلمه للعرب	٥٥	٢٧,٥
لا ـ لأنه غادر، خائن، خداع	٢٠	١٠
لا ـ لاختلافات اجتماعية وفروقات مادية	٢٠	١٠
لا ـ لجهله وضيق أفقه ولامبالاته	١٥	٧,٥
المجموع	٢٠٠	١٠٠

إن إمكانية العيش معاً، الآن ومستقبلاً، تتطلب بوضوح أكبر، أن تتحرك الأطراف نحو المركز، وأن يتحرك الخليج ضمن شروط المركز. وهذه الشروط بالضبط «أن يصبح أهله «عرباً عرباً» تماماً مثل عرب المركز.

ويتطلب هذا التغيير الكلي تلبية شروط محددة:

ـ أن يثق أهله بالعرب، والالتزام بالانتماء العربي، والتضحية من أجل تحقيق الوحدة العربية.

ـ أن يتجه مجتمعه إلى الديمقراطية كمنهج وأسلوب حياة.

ـ أن تتوقف دوله عن إفساد رعاياها، وترفض الذل والخضوع للأجنبي.

ـ أن يتجه أفراده نحو الاعتماد على أنفسهم وإخوانهم، وأن يثقوا بالقدرات العربية الهائلة.

ـ أن تتغير التشريعات والقوانين العنصرية.

ولا تنطلق هذه الشروط من مكان بعيد عن حدود الصورة النمطية الثابتة للخليج العربي في ذهن المركز العربي. . .، كخليج هامشي، ما زال محتفظاً بلامبالاته الصامتة. . . كتلك الصورة التي لخصها إدوارد سعيد للشرق في عقول الغربيين كما

ترسخت في أدبيات الاستشراق[١٦].

وكما رأى الغرب المتقدم شروطاً وطرقاً لخلاص الشرق المتخلف، ما زال الخليج، في ذهن عربي المركز، موضعاً يتطلب، أكثر من أي وقت مضى، «عناية المركز الحثيثة» وإعادة البنى العربية الفاعلة في حياته، بل حتى الخلاص على الطريقة العربية المركزية!!

خلاصة واستنتاجات

الحدود بين الذات والآخر الآخر تشكلت تاريخياً وجغرافياً بفعل عوامل موضوعية خارجية. ولكن الحدود بين الذات والآخر الداخلي تتشكل اليوم ذاتياً ونفسياً بفعل عوامل سياسية وإعلامية بصورة ليست ثابتة مكتملة أو نهائية، وإنما كتشكيلات رمزية وتجسيدات بلاستيكية تتكون آنياً وموقفياً، وتتلون عاطفياً ودرامياً، وتظل قابلة للتمدد والانكماش.

فمع أن العربي الخليجي هو الثابت تاريخياً والمستمر ثقافياً، فإن الذات العربية تميل إلى رؤيته والتعامل معه كـ «عربي آخر..» إذ يحلو للذات العربية (المقدسة) أن تخلق منه قريباً غريباً، خصماً داخلياً، ضداً جوانياً، كذاك الذي وصفه غويتسولو مرة في أدبيات الاستشراق[١٧] بأنه «أكثر قرباً من أن يمكن اعتباره غرائبياً، وأكثر تماسكاً وصلابة من أن يستطاع تذويبه أو تدجينه»!!.

وتشير الدراسة إلى قبول العربي للخليج باعتباره مجرد «ماهية تاريخية جغرافية» عربية، ورفض الخليجي ـ فكراً وسلوكاً ونمط حياة ـ باعتباره حالة ذهنية فوقية متسلطة.

فلا أحد من عرب المركز ينكر على عربي الأطراف تاريخه العربي وجذوره التراثية. ولكن لا أحد في، المقابل، على استعداد لأن يمنحه امتياز الحفاظ على ذلك التاريخ، أو أن يفوض إليه حق تمثيله أمام العالم الخارجي، أو أن يطمئن إلى أدائه في النهوض به كمشروع مستقبلي حضاري.

وتستخلص الدراسة أنه لا تختفي كراهية العرب العرب لخليجهم، ولا تخفت حدة نظرتهم الحانقة إلى وجههم/بعدهم الآخر إلا بظهور الآخر الآخر ـ ذلك الغرب الغريب، الأجنبي المريب الذي يقع في مكان ما خارج دائرة الذات. وحول هذا الوعي الجمعي فقط تعيد الذات العربية المجزأة تكاملها الثقافي ووحدتها القومية وانسجامها النفسي.

---

(١٦) سعيد، المصدر نفسه، ص ٢١٧.

(١٧) غويتسولو، المصدر نفسه، ص ٣٣.

كما تستخلص الدراسة أنه نادراً ما ينفرد العربي بتكوين صورة معرفية تحليلية، خاصة مستقلة، بالتفاعل المباشر، بعيداً عن مكونات صورة أنظمته السياسية وتوجهات وسائل إعلامه، إلى درجة يبدو فيها واضحاً أن العربي إن لم يكن هو دولته المركز، فليس باستطاعته أن يكون شيئاً آخر غيرها.

ومع أن الدراسة لا تكشف أي دليل جدي يؤكد ثبات الصور الذاتية السلبية أو تجذرها في الوعي الجمعي، فإن الصور الطارئة أو المستجدة تترسب الآن وتتعمق وتترجم إلى سياسات مؤسسية تتعزز وتترسخ لتلون مجريات الحياة العربية اليومية، وتحدد مستقبل العلاقات العربية ـ العربية.

فرغم أنها تكاد تكون الوحيدة التي تملأ الذهن العربي وتحركه اليوم، فإن المنظورات والإدراكات والتصورات والصور العربية (كتقنية شعبية صلبة وسلاح جمعي مؤثر عادة) لم تعد أداة مميزة صالحة، رؤية وموقفاً، لرسم سياسات جادة، أو إقامة وترسيخ علاقات سوية بين أجزاء الذات العربية المتضخمة المتناثرة المتنافرة.

وإزاء ما تشهده بلاد العرب اليوم من مستجدات سياسية وتغيرات اجتماعية ثقافية غريبة الشكل والمضمون والاتجاه، بما رافقها من اختلاط في المفاهيم والتعريفات، واختلال بين الثوابت والمتغيرات، وبما استدعته من تبادل للأدوار والأشخاص والأماكن، اقتضت جميعاً تقريب الآخر الآخر وتغريب الآخر الداخلي. . . يبرز أحد التحديات الرئيسية أمام الذات العربية: **إعادة تعريف وتحديد لذاتها ومركزها ولآخرها** ـ التاريخي والمستقبلي، الثابت والمتحول، الفعلي والممكن.

الفصل العشرون

تونس والعالم: موقف الشباب التونسي من البلدان الأخرى

ميخائيل سليمان(*)

هذه الدراسة هي محاولة لاكتشاف نظرة الشباب التونسي الى ذاته، وهذا ما يدل ضمناً على أنهم يعتقدون أن هناك اختلافاً بينهم وبين الآخرين. فالناس، على أية حال، يمكنهم أن ينظروا الى ذواتهم ـ وهم غالباً ما يفعلون ذلك ـ على أنهم أفراد ينتمون الى جماعة أوفر عدداً، ذات روابط إثنية وعرقية وقومية ولغوية تجعلها متميزة، ومختلفة عن كثير من الجماعات الأخرى. والتركيز هنا، هو أن نرسم بدقة كيف يرى التونسيون الشعوب والبلدان المختلفة، وأن نكتشف في الوقت نفسه نظرتهم الى ذاتهم من خلال الآخرين.

وترتكز هذه الدراسة في الأساس على معلومات وبيانات تم جمعها في بحثين ميدانيين استقصائيين، أجري **الأول** في عام ١٩٨٨، وتضمن توجيه استبيان مركّب (Structured Questionnaire) الى طلاب عينة ذات تمثيل نسبي تتألف من ست عشرة مدرسة ابتدائية وثانوية ومهنية تونسية. وجرى استقصاء المعلومات من طلاب المرحلة الممتدة من الصف الرابع وحتى الصف التاسع (الثانوي الثالث) باللغة العربية.

ومن ضمن عدد من الأسئلة المختلفة، يركز البحث بشكل أساسي على إجابات ١٦١٨ طالباً تونسياً ـ يشكلون طلائع البلاد في المستقبل ـ عن سؤال، وضع بدرجة

(*) أستاذ العلوم السياسية، جامعة ولاية كنساس، مانهاتن ـ الولايات المتحدة الأمريكية.

(١ ـ ١٠) بحسب مقياس لايكرت (Likert-Scale)، يتعلق بميولهم الشخصية بالنسبة الى اثنين وعشرين بلداً مختلفاً.

أما البحث الاستقصائي الثاني، فانه لا يخضع الى نظام بنيوي معين. ويشتمل على عدد من المقابلات المتعمقة كانت قد أجريت مع موظفين حكوميين تونسيين في وزارة التربية والتعليم، ومع عدد من المعلمين والطلاب في صيف عام ١٩٩٤.

لقد أخذت الحضارة العربية الإسلامية السائدة في تونس منذ قيام الامبراطورية الإسلامية في القرن الثامن تمرّ بتغيرات واضحة وملموسة، وخصوصاً بعد غزو البلاد واستعمارها من قبل فرنسا في عام ١٨٨١. وأصبح قطاع التعليم والمدارس ميداناً للصراع بين دعاة تبني الحضارة الفرنسية (الغربية) وفرضها من جهة، والمدافعين عن الثقافة العربية الاسلامية، الساعين الى تعزيز نمط الحياة والهوية والتوجه العربي/ الاسلامي التقليدي، من جهة أخرى[١]. ومنذ عهد مبكر يرجع الى سبعينيات القرن الماضي، أخذ كبار الاصلاحيين في تونس يناضلون في هذا المجال من أجل التوصل الى معادلة مثلى تحتفظ بالتراث العربي الاسلامي، وتقتبس من الغرب في الوقت نفسه ـ من فرنسا وأوروبا بوجه عام ـ ما تختاره من نتاج التقانة المعاصرة[٢]. وهذه المواجهة الحضارية مع أوروبا، والغرب بصفة عامة، ما تزال تثير حماسة التونسيين، وتمدهم بالحيوية[٣].

---

(١) للحصول على نظرة عامة في تاريخ تونس وسياساتها وحضارتها، انظر:
Clement Henry Moore, *Tunisia since Independence: The Dynamics of One-Party Government* (Berkeley, CA: University of California Press, 1965); Norma Salem, *Habib Bourguiba, Islam and the Creation of Tunisia* (London: Croom Helm, 1984); Kenneth J. Perkins, *Tunisia: Crossroads of the Islamic and European Worlds*, Profiles / Nations of the Contemporary Middle East (Boulder, CO: Westview Press; London: Croom Helm, 1986); Lisa Anderson, *The State and Social Transformation in Tunisia and Libya, 1830 - 1980*, Princeton Studies on the Near East (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986); Julia A. Clancy-Smith, *Rebel and Saint: Muslim Notables, Populist Protest, Colonial Encounters (Algeria and Tunisia, 1800 - 1904)*, Comparative Studies on Muslim Societies; 18 (Berkeley, CA: University of California Press, 1994), and I. William Zartman, ed., *Tunisia: The Political Economy of Reform* (Boulder, CO: Lynne Rienner, 1991).

(٢) للاطلاع على اصلاحات خير الدين التونسي، انظر: Khayr al-Din al-Tunisi, *The Surest Path: The Political Treatise of a Nineteenth-Century Muslim Statesman*, translated from the original Arabic with introduction and notes by Leon Carl Brown, Harvard Middle Eastern Monographs; 16 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967).

(٣) Elbaki Hermassi, *Leadership and National Development in North Africa: A Comparative Study* (Berkeley, CA: University of California Press, 1972); Derek Hopwood, *Habib Bourguiba of* =

تتفحّص هذه الدراسة الاتجاهات المعاصرة للشباب في تونس كما يعكسها استحسانهم/عدم استحسانهم للبلدان الأخرى. ونجد في الجدول رقم (٢٠ ـ ١) قائمة بالبلدان المختلفة مدرجة على أساس الموقف الايجابي منها بحسب رأي الشباب التونسي[٤] (أي تلك البلدان الحاصلة على أكبر قدر من النقاط موجودة في خانة (٧ ـ ١٠) من المقياس). ومن الواضح في هذا المجال أن البلدان العربية تحتل رأس القائمة المذكورة. وأكثر من ذلك، فإن هناك تفاوتاً أكيداً في المنزلة بين أقل البلدان العربية شعبية بينهم (العراق)، وأعلى البلدان غير العربية منزلة عندهم (اليابان). وبمعنى آخر، فإن الشباب في تونس يتماثلون، أكثر ما يتماثلون، مع أندادهم العرب، ويؤثرونهم على الآخرين. أما باكستان فعلى الرغم من كونها بلداً اسلامياً، إلا أنها لا تحتل مرتبة عالية عندهم، وهم يفضلون عليها بلداناً عدة، غربية كانت أم غير غربية. ومن الجلي في أنحاء أخرى من الدراسة أن الشباب التونسي لا ينظر الى الاسلام على أنه السمة الأبرز لباكستان. وفيما هم يتماثلون بقوة مع الاسلام، ومع أية دولة اسلامية، فلا يبدو أنهم ينظرون الى باكستان على هذا النحو. وربما يعود ذلك الى عدم توفر المعلومات الكافية عنها، أو الى أن طابعها الحضاري الغريب (غير العربي) يحتل في عقولهم مظهراً طاغياً.

ومن بين جميع الدول المدرجة، فان العربية السعودية هي البلد المفضل على غيره بالنسبة إليهم[٥]. ويعود السبب في ذلك، على الأرجح، الى أن شبه الجزيرة العربية هي الأرض التي ظهر فيها الاسلام، وفيها تقع مدينتا مكة المكرمة والمدينة المنورة، واليها يذهب المسلمون لأداء فريضة الحج. أما فلسطين فهي الأقرب الى

= *Tunisia: The Tragedy of Longevity* (New York: St. Martin's Press, 1992); Abdelkader Zghal, «The Reactivation of Tradition in a Post-Traditional Society,» in: *Post-Traditional Societies,* edited by Shmuel Noel Eisenstadt (New York: W. W. Norton, 1972), pp. 225-237; John P. Entelis, «Ideological Change and an Emerging Counter-Culture in Tunisian Politics,» *Journal of Modern African Studies,* vol. 12, no. 4 (December 1974), pp. 543-568; François Burgat and William Dowell, *The Islamic Movement in North Africa,* Middle East Monograph Series ([Austin, TX]: University of Texas at Austin, 1993), and Marit Tjomsland, *Negotiating the «In-between»: Modernizing Practices and Identities in Post-Colonial Tunisia,* Report / Chr. Michelsen Institute, Department of Social Science and Development; R 1992: 10 (Bergen, Norway: Chr. Michelsen Institute, 1992).

(٤) نلفت الانتباه الى أن المملكة المتحدة (انكلترا) كانت مدرجة في القائمة في بداية الامر، وحذفت من التحليل بسبب أن الكلمة العربية المستخدمة في البحث الاستقصائي للإشارة إليها، وهي «انكلترا»، بدت غير واضحة لعدد كبير من الطلاب.

(٥) هناك سؤال آخر تم توجيهه الى الشباب التونسي: ما هو البلد المفضل اليك بعد تونس؟؛ وكانت الإجابات تشير غالباً الى العربية السعودية (١٦,٧ بالمئة)، تليها فلسطين (١٤,٠ بالمئة).

الجدول رقم (٢٠ ـ ١)
موقف الشباب التونسي من البلدان الأخرى (نسبة مئوية)

	البلد	النقاط			
		٧ ـ ١٠	٤ ـ ٦	٠ ـ ٣	لا جواب
١	العربية السعودية	٦٩,٣	١٤,٢	٦,٥	١٠,٠
٢	فلسطين	٦٢,٠	١٥,٥	١٢,٩	٩,٦
٣	المغرب	٦٠,٨	٢٠,٣	٨,٤	١٠,٥
٤	مصر	٥٨,٦	٢٣,٩	٨,١	٩,٤
٥	الجزائر	٥٨,٣	٢٣,٢	٩,٦	٨,٩
٦	سوريا	٤٧,٩	٢٥,٦	١٤,٩	١١,٦
٧	ليبيا	٤٦,٧	٢٧,٧	١٦,٣	٩,٣
٨	العراق	٤٥,٧	٢٧,٧	١٥,٦	١١,١
٩	اليابان	٣٨,١	٢٩,٦	١٩,٥	١٢,٨
١٠	فرنسا	٣٠,٦	٣٣,٧	٢٦,٦	٩,٠
١١	جنوب أفريقيا	٢٩,٢	٣٣,٢	٢٤,٩	١٢,٧
١٢	سويسرا	٢٨,٨	٣٤,٥	٢٤,٦	١٢,١
١٣	الصين	٢٨,٤	٣٥,٤	٢٥,٨	١٠,٤
١٤	الولايات المتحدة الأمريكية	٢٨,١	٢٣,٨	٣٨,٣	٩,٩
١٥	الهند	٢٧,٨	٣٣,٥	٢٧,١	١١,٦
١٦	اسبانيا	٢٥,٩	٣٨,٠	٢٣,٤	١٢,٧
١٧	باكستان	٢٥,٤	٣٥,٩	٢٥,٣	١٣,٤
١٨	البرازيل	٢٤,٥	٣٤,٥	٢٩,١	١١,٩
١٩	اليونان	٢٣,٩	٣٨,٣	٢٥,١	١٢,٧
٢٠	كندا	٢٣,٧	٣٧,٠	٢٦,٣	١٣,٠
٢١	الاتحاد السوفياتي	٢١,٧	٣١,٢	٣٥,٤	١١,٨
٢٢	إسرائيل	٧,١	٩,٤	٧٢,٦	١٠,٩

قلوب الشباب التونسي بعد العربية السعودية، وذلك لأسباب سياسية ودينية في أغلب الظن. فمن الناحية الدينية، يقع ثالث الحرمين الشريفين في مدينة القدس (قبة الصخرة والمسجد الاقصى). ومن الناحية السياسية، فإن العرب الفلسطينيين يناضلون منذ قرن من أجل نيل حقوقهم، والحفاظ على ارض آبائهم في مواجهة الانتهاكات والتعديات الاسرائيلية/الصهيونية. يضاف الى ذلك قيام التونسيين باستضافة منظمة التحرير

الفلسطينية بعد ترحيلها من لبنان في عام ١٩٨٢، فقد ولّد الوجود الفلسطيني في تونس مزيداً من مشاعر العطف والدعم تجاه الفلسطينيين، ولعل ذلك يفسر أيضاً لماذا احتلت اسرائيل أسفل القائمة بمعدل (٧,١ بالمئة)، الأمر الذي يجعل نسبة التأييد لها أدنى كثيراً من تلك الخاصة بأقل البلدان شعبية في أوساط الشباب التونسي، وهو الاتحاد السوفياتي (٢١,٧ بالمئة)[٦].

ومن بين البلدان العربية الواقعة في شمال افريقيا، فإن المغرب هي الأثيرة، تليها مصر فالجزائر، ثم ليبيا. ومع الأخذ بعين الاعتبار موقع المغرب في شمال افريقيا، وفي ضوء المحاولات المختلفة للتوصل الى نوع من الاتحاد في تلك المنطقة[٧]، فمن الأهمية بمكان الاشارة الى أن الشباب التونسي يتطلع بإيجابية نحو جيرانه المغاربيين.

وبعد البلدان العربية، تبرز اليابان بشكل جلي على أنها الدولة المفضلة على غيرها من الدول الأجنبية. فالتونسيون الشباب ينظرون اليها كنموذج مثالي غير غربي للتقدم السريع، وهو النموذج الذي يرغبون في أن تحذو بلدهم حذوه[٨]. أما النموذجان الآخران ـ غير الغربيين ـ الأقل نجاحاً في هذا المضمار فهما بالنسبة اليهم الصين والهند. وتتبوأ جنوب افريقيا مكانة عالية نسبياً عندهم، ويعود السبب في ذلك على الأرجح الى الصراع الوطني الذي يقوده فيها نيلسون مانديلا.

ويُشير الجدول رقم (٢٠ ـ ١) أيضاً الى أن فرنسا لم تعد تحتل مكانة خاصة في عقول التونسيين وقلوبهم، فهي اليوم لا تختلف كثيراً عن غيرها من البلدان[٩].

---

(٦) في الاجابات عن سؤال آخر هو: أي بلد تكره؟ تردد اسم اسرائيل في غالبها (٤٥,٥ بالمئة).

(٧) انظر: Mary-Jane Deeb, «Inter-Maghribi Relations since 1969: A Study of the Modalities of Unions and Mergers,» *Middle East Journal*, vol. 43, no. 1 (Winter 1989), pp. 20-33, and I. William Zartman, «Foreign Relations of North Africa,» *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, no. 489 (January 1987), pp. 13-27.

(٨) حول اتجاهات الشباب نحو التنمية في تونس، انظر: Michael W. Suleiman, «Formal Education and Development Orientation among Tunisian Student,» in: Clement Henry Moore [et al.], eds., *Maghreb et maîtrise technologique: Enjeux et perspectives* (Tunis: Centre d'études de recherches et de publications; Centre d'études maghrébines à Tunis, 1994), pp. 425-471.

انظر أيضاً: Richard Sack, «Education and Modernization in Tunisia: A Study on the Relationship between Education and Other Variables and Attitudinal Modernity,» (Ph. D. Dissertation, Stanford University, 1972), and Mark A. Tessler and Linda L. Hawkins, «Acculturation, Socio-Economic Status, and Attitude Change in Tunisia: Implications for Modernization Theory,» *Journal of Modern African Studies*, vol. 17, no. 3 (September 1979), pp. 473-495.

(٩) يجد هذا الرأي مزيداً من الدعم في أن فرنسا لم تنفرد سواء كالبلد الأفضل أو الأقل تفضيلاً في الاجابة عن أسئلة أخرى في الاستقصاء.

الجدول رقم (٢٠ ـ ٢)

المتوسطات والحدود القصوى لإجابات الشباب حول مواقفهم من البلدان الاخرى

	متوسط الاستحسان/ عدم الاستحسان بحسب مقياس (٠ ـ ١٠)	النسب المئوية (٠ ـ ١) و الحدود القصوى (٩ ـ ١٠)				
			(٠ ـ ١)		(٩ ـ ١٠)	
		المجموع	العدد	بالمئة	العدد	بالمئة
العربية السعودية	٧,٩٦	١٤٣٦	٦٩	٤,٨	٨١٧	٥٦,٩
فلسطين	٧,٣٩	١٤٤٣	١٥٠	١٠,٨	٨٠١	٥٥,٥
المغرب	٧,٢٦	١٤٣٠	٨١	٥,٧	٥٧٦	٤٠,٣
مصر	٧,١٦	١٤٤٨	٧٤	٥,١	٥٣٩	٣٧,٢
الجزائر	٧,١١	١٤٥٤	٨٦	٥,٩	٥٧٥	٣٩,٥
سوريا	٦,٣٨	١٤١٠	١٤٠	٩,٩	٣٩٣	٢٧,٩
ليبيا	٦,٢٥	١٤٥٠	١٦٢	١١,٢	٣٩٥	٢٧,٢
العراق	٦,١٩	١٤٢٣	١٥٤	١٠,٨	٣٤٢	٢٤,٠
اليابان	٥,٧٦	١٣٩٦	١٩٤	١٣,٩	٣٠٨	١٩,٠
سويسرا	٥,٢٦	١٤٠٥	٢١٠	١٤,٩	٢٦٥	١٨,٩
جنوب أفريقيا	٥,٠٩	١٣٩٢	٢٦٦	١٩,١	٢٥١	١٨,٠
فرنسا	٥,٠٨	١٤٥٥	٢٨٢	١٩,٤	٢٤٥	١٦,٨
اسبانيا	٥,٠٧	١٣٩٨	٢٠٨	١٤,٩	٢٠٠	١٤,٣
الصين	٥,٠٣	١٤٣٧	٢٦٢	١٨,٢	٢١٧	١٥,١
الهند	٤,٩٧	١٤١١	٢٦٨	١٩,٠	٢٢١	١٥,٧
باكستان	٤,٩٣	١٣٨٥	٢٦٢	١٨,٩	٢٠١	١٤,٥
اليونان	٤,٨٨	١٣٩٦	٢٣٦	١٦,٩	١٥٧	١١,٢
كندا	٤,٨٧	١٣٩٠	٢٣٩	١٧,٢	١٨٦	١٣,٤
البرازيل	٤,٦٨	١٤١١	٢٨٢	٢٠,٠	١٦٥	١١,٧
الولايات المتحدة الأمريكية	٤,٤٧	١٤٤٢	٤٦٧	٣٢,٤	٢٨٢	١٩,٦
الاتحاد السوفياتي	٤,٣٥	١٤١٢	٣٧٠	٢٦,٢	١٨٤	١٣,٠
إسرائيل	١,٤٤	١٤٢٦	١٠٨٥	٧٦,١	٦٥	٤,٦

ويعرض الجدول رقم (٢٠ ـ ٢) طريقتين إضافيتين للنظر الى هذه البيانات. الأولى، هي أن يصار الى تصنيف النتائج المحددة بدقة لاستحسان/عدم استحسان الشباب بالنسبة الى بلد ما، بحسب نقاط الاستجابات القصوى والدنيا (Extreme Responses) (٩ ـ ١٠) و(٠ ـ ١٠) في المقياس). وهنا يمكن تبيّن مجموعات أربع من البلدان، وموقف الشباب التونسي منها. فبينما لا تزال البلدان العربية هي الأكثر شعبية بينها، نرى بوضوح أن العربية السعودية وفلسطين كبلدين أثيرين يشكلان معاً حلفاً يميزهما من أول أكثر البلدان شعبية بعدهما، وهو المغرب، بفارق خمس عشرة نقطة، كما أن مجموعة المغرب ومصر والجزائر ـ وهي المجموعة الثانية المفضلة بين البلدان العربية ـ تتفوق بوضوح على المجموعة الثالثة التي تضم سوريا وليبيا والعراق. أما البلدان غير العربية فتأتي بعد جميع البلدان العربية من حيث المنزلة، وبدرجات متفاوتة تشكل منها اسرائيل بمفردها المجموعة الأدنى شعبية بين المجموعات كلها[١٠].

أما الطريقة الثانية فهي تفحّص الفروقات بين التصنيفات العليا (١٠،٩) والدنيا (١،٠). ويوضح ذلك ثانية أن الشباب في تونس يفضلون البلدان العربية على غيرها، وخصوصاً العربية السعودية التي يتسم موقفهم تجاهها بالأكثر إيجابية (٥٢،١ بالمئة) ثم فلسطين (٤٤،٧ بالمئة). ومن بين البلدان غير العربية تحظى اليابان وسويسرا فقط على متوسطين أكثر إيجابية هما ٥،١ بالمئة و٤،٠ بالمئة على التوالي.

ومن بين البلدان ذات المتوسطات الأكثر سلبية، فإن اسرائيل تنفرد مرة أخرى بكونها أكثر البلدان المكروهة (٧١،٥ بالمئة)، يليها، وبفارق كبير، الاتحاد السوفياتي والولايات المتحدة الأمريكية كخيار سلبي ثانٍ بـ ١٣،٢ و١٢،٨ بالمئة على التوالي.

وإذا نظرنا الى متوسطات مجموع كل بلد من النقاط ـ كما هو مبين في الجانب المقابل من الجدول رقم (٢٠ ـ ٢) ـ وإذا افترضنا أن أياً من هذه المتوسطات التي تقل عن خمسة ذو استجابة سلبية، لتبين لنا أن متوسطات ثمانية بلدان هي تحت المعدل المطلوب. وهذه البلدان هي: الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفياتي والهند وباكستان واليونان وكندا والبرازيل واسرائيل، حيث يبدو جلياً، ولمرة ثانية، أن الأخيرة هي بوضوح الدولة المكروهة بشدة أكثر من غيرها.

---

(١٠) لأغراض المقارنة انظر مواقف الشباب المغربي المشابهة جداً، والمفصلة في:

Michael W. Suleiman: «Morocco in the Arab and Muslim World: Attitudes of Moroccan Youth,» *Maghreb Review*, nos. 1 - 2 (1989), pp. 16-27; «Socialization to Politics in Morocco: Sex and Regional Factors,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 17, no. 3 (August 1985), pp. 313-327, and «Attitudes, Values and the Political Process in Morocco,» in: I. William Zartman, ed., *The Political Economy of Morocco*, A SAIS Study on Africa (New York: Praeger, 1987), pp. 98-116.

العوامل المؤثرة في إجابات الشباب

هناك عوامل عديدة لها تأثير مهم في موقف الشباب التونسي من البلدان الأخرى، منها: السن، والمستوى التعليمي، والخلفية الاجتماعية ـ الاقتصادية للوالدين، والجنس (ذكر/أنثى)، وغيرها[11]. وستتم معالجة عدة عوامل منها في هذه الدراسة بدءاً بالمستوى التعليمي.

ويبين الجدول رقم (٢٠ ـ ٣) تصنيف البلدان ـ كما يراه طلاب المرحلة قيد الدراسة، حيث ينتظم هذا الترتيب بدءاً بالبلدان التي تتمتع بالمنزلة الأكثر إيجابية، وانتهاء بالبلدان ذات المنزلة الأقل ايجابية بالنسبة الى الصف التاسع (الثانوي الثالث). وعلى هذا الأساس، تبرز ملاحظات عدة، في طليعتها أن الصف السابع ـ وهو بداية المرحلة المتوسطة/الثانوية ـ يمثل تبدلاً أساسياً في مواقف الشباب تجاه عدد من البلدان، فتزداد الاهتمامات الإيجابية بالنسبة الى فلسطين والجزائر، ويستمر هذا الموقف من هذين البلدين حتى الصف التاسع. وفي الحقيقة هناك تفوق لشعبية فلسطين على العربية السعودية بين طلاب السنة الأخيرة من المرحلة الثانوية. وفي المقابل، تقل اهتمامات الطلاب الإيجابية بالمغرب ومصر وليبيا ابتداء من الصف السابع. أما الموقف من العراق وسوريا فيبدو مشوشاً وغير خاضع لسياق مطرد.

أما بالنسبة الى البلدان غير العربية، فان الصين تحظى ببعض التحسن لدى طلاب السنة الأولى من المرحلة الثانوية. أما الولايات المتحدة الأمريكية، والاتحاد السوفياتي بشكل خاص، فتتدنى مرتبتهما كثيراً في هذه المرحلة لدى الشباب عن غيرها من البلدان الأخرى[12]. وأما الموقف من اسرائيل، الرافض والمصحوب بالكراهية فهو يبقى موقفاً ثابتاً في المراحل الدراسية كلها. وعلى الرغم من كون الدراسة ليست دراسة طولية (Longitudinal)، فإن موقف الكراهية من اسرائيل يبدو ثابتاً بوضوح. ويبدو جلياً كذلك أن البلدان العربية ـ برغم الفروقات القليلة بينها ـ

---

(١١) للاطلاع على دراسات في التكيف الاجتماعي، وفي كيفية تأثير الجذور الاجتماعية الاقتصادية في المواقف، انظر: Roberta S. Sigel, ed., *Learning about Politics: A Reader in Political Socialization* (New York: Random House, [1970]); Jack Dennis, ed., *Socialization to Politics: A Reader* (New York: John Wiley, [1973]); Fred I. Greenstein, *Children and Politics*, Yale Studies in Political Science; 13 (New Haven, CT: Yale University Press, 1965), and Richard E. Dawson, Kenneth Prewitt and Karen S. Dawson, *Political Socialization*, 2nd ed. (Boston: Little, Brown, 1977).

(١٢) تم الحصول على نتائج مشابهة نوعاً ما في دراسة عن الشباب في المغرب، إنما من خلال توجيه سؤال صيغ بكلمات مختلفة. انظر: Suleiman, «Morocco in the Arab and Muslim World: Attitudes of Moroccan Youth,» p. 24.

الجدول رقم (٢٠ ـ ٣)

تصنيف الشباب التونسي للبلدان بحسب منزلتها الإيجابية (٧ ـ ١٠)

في الصفوف المختلفة

البلـد	الصفـوف					
	الرابع	الخامس	السادس	السابع	الثامن	التاسع
فلسطين	٦	٥	٤	٢	٢	١
العربية السعودية	١	١	١	١	١	٢
الجزائر	٩	٦	٥	٣	٣	٣
المغرب	٢	٢	٣	٤	٤	٤
مصر	٣	٣	٢	٥	٥	٥
سوريا	٤	٧	٧	٨	٦	٦
العراق	١٠	٩	٨	٦	٧	٧
ليبيا	٥	٤	٦	٧	٨	٨
اليابان	١٢	٨	٩	٩	٩	٩
الصين	٢١	٢١	١٦	١١	١١	١٠
سويسرا	١٣	١١	١٩	١٥	١٣	١١
جنوب أفريقيا	١٩	٢٠	١٣	١٠	١٢	١٢
باكستان	١٧	١٧	٢٠	١٩	١٥	١٣
الهند	١٨	١٤	١١	١٥	١٤	١٤
اسبانيا	٨	١٥	١٨	١٨	١٨	١٥
فرنسا	٧	١٠	١٢	١٣	١٠	١٦
الولايات المتحدة الامريكية	١٣	١٢	١٠	١٢	١٥	١٧
كندا	١٦	١٨	١٤	١٧	٢٠	١٧
البرازيل	١٠	١٣	١٧	٢٠	١٩	١٩
اليونان	٢٠	١٦	٢١	١٣	٢٧	٢٠
الاتحاد السوفياتي	١٥	١٩	١٥	٢١	٢١	٢١
اسرائيل	٢٢	٢٢	٢٢	٢٢	٢٢	٢٢

هي المفضلة لدى التونسيين الشباب في شتى المراحل. وبمعنى آخر، فإنّ التكيف الاجتماعي الإيجابي مع البلدان العربية، وكذلك التكيف الاجتماعي السالب بالنسبة الى اسرائيل، هما مظهران ثابتان منذ مرحلة ما قبل المدرسة. ولا شك في أن وسائل الاعلام كالتلفزيون والسينما والاذاعة والصحافة المطبوعة، بالاضافة الى المحيط

الأسري، تسهم في تنمية هذه المواقف[١٣]، كما تساهم وسائل الاعلام ـ بالاضافة الى المدرسة ـ في التفريق في المواقف تجاه البلدان العربية بعضها عن بعضها الآخر، فيلاحظ مثلاً أن المغرب ومصر يعتبران البلدين العربيين الأثيرين في أوساط طلاب الصفوف الدنيا، وربما يعود ذلك جزئياً الى استتباب الوضع السياسي فيهما من جهة، ولكونهما على علاقات طيبة ودائمة مع تونس، من جهة أخرى. أما بالنسبة الى حالتي فلسطين والجزائر، فلا بد من بذل جهد تثقيفي أكيد لشرح أبعاد الصراع الوطني الدائر فيهما، وهو صراع يصعب على الطلاب في هذه المرحلة فهمه واستيعابه، خصوصاً وأنه ليس مطروحاً بقدر كاف في حوارات الأسرة.

كما يبدو أن العملية ذاتها مطلوبة في تكييف الطلاب السياسي بالنسبة الى الموقف من الولايات المتحدة الامريكية والاتحاد السوفياتي ـ وهما القوتان العظميان ـ حيث يقل استحسان طلاب المرحلة العليا لهما، إذ يكفي أنهما يبدوان في النشرات الإخبارية إما في مواقف متصارعة، أو في مجالات يمارسان فيها تأثيراً سلبياً في البلدان الأخرى. ومن المؤكد، على أية حال، أن الاتحاد السوفياتي يتمتع بينهم بنصيب أدنى من نصيب الولايات المتحدة من الاستحسان. وفي المقابل، فإن الشباب التونسي في الصفوف العليا ميّال الى اتخاذ موقف ودي من الصين واليابان، البلدين اللذين يمكن اعتبارهما القوتين العظميين للعالم غير الغربي، وهما جديران بالاتباع والمحاكاة.

وتترتب على الجدول رقم (٢٠ ـ ٢) أيضاً كلمة عن مكانة فرنسا، إذ يتضح منه أن النظرة الى هذا البلد المستعمِر تصبح أقل إيجابية من البلدان الأخرى كلما شب الطالب ودرس تاريخ بلاده، وتنامى لديه شعور قوي بالهوية، وذلك على الرغم من أن علاقات قوية تربط اليوم تونس بفرنسا. ويستثنى من ذلك تحسن مؤقت في مكانة فرنسا في أوساط طلاب الصف الثامن.

وللمستوى المدرسي ـ سواء أكان ابتدائياً ام متوسطياً أم ثانوياً ـ دور مهم في التأثير في مواقف الشباب التونسي من البلدان الأخرى. وهكذا فإنه من بين البلدان المدرجة في اللائحة نرى أن بعضها قد أصبح أقل شعبية من السابق، فيما ازدادت شعبية بعضها الآخر، واستعاد عدد منها منزلته الأولى. ومن البلدان التي ازدادت مكانتها في المرحلة الثانوية الجزائر وفلسطين والعراق والصين وجنوب افريقيا واليونان وباكستان، والملاحظ أنها جميعها، وفي المقام الأول، من بلدان العالم الثالث.

---

(١٣) تجدر الاشارة الى أن المشاعر المعادية لاسرائيل هي أكثر وضوحاً ودقة عند الشباب في تونس منها في المغرب، مع العلم أن البحث الخاص بالمغرب أجري قبل ثماني سنوات من مثيله في تونس. كما أن صياغة السؤال كانت مختلفة أيضاً. انظر: المصدر نفسه.

الجدول رقم (٢٠ ـ ٤)
التصنيف الإيجابي للبلدان (٧ ـ ١٠) بحسب المستوى المدرسي

البلد	المرحلة الابتدائية	المعاهد المتوسطة	المرحلة الثانوية
الصين	٢١	١١	١٠
فرنسا	١٠	١٤	١٣
الاتحاد السوفياتي	١٧	٢١	٢١
الجزائر	٦	٣	٣
العراق	٨	٦	٧
فلسطين	٤	٢	٢
اليابان	٩	٩	٩
الولايات المتحدة الامريكية	١١	١٩	١٤
البرازيل	١٢	٢٠	١٩
ليبيا	٥	٨	٨
مصر	٣	٥	٥
جنوب أفريقيا	١٨	١٠	١١
اليونان	٢٠	١٦	١٨
اسرائيل	٢٢	٢٢	٢٢
سويسرا	١٣	١٥	١٢
المغرب	٢	٤	٤
العربية السعودية	١	١	١
باكستان	١٩	١٣	١٧
اسبانيا	١٤	١٧	١٦
كندا	١٦	١٨	٢٠
الهند	١٥	١٢	١٥
سوريا	٧	٧	٦

وكما يتضح من الجدول رقم (٢٠ ـ ٤) فإن بلداناً عدة تلقى تقلبات عكسية في شعبيتها مع انتقال الطلاب من المراحل الابتدائية الى المعاهد أو الثانويات. من هذه البلدان مصر والمغرب واسبانيا وكندا وفرنسا والاتحاد السوفياتي والولايات المتحدة والبرازيل. وما يحدث في هذه المرحلة هو إعادة تصنيف الشباب للبلدان في ضوء ما قد أضافوه الى معارفهم من معلومات عن العالم، وهم يصيرون أكثر وعياً والتزاماً على الصعيد السياسي. والبلدان الثلاثة دون سواها، والتي لا تشهد تغيراً في منزلتها عند الطلاب لدى انتقالهم من المرحلة الابتدائية الى الثانوية هي العربية السعودية واليابان واسرائيل. وبمعنى آخر، فإن التعرف الى هذه البلدان والموقف منها ـ الايجابي في حالتي العربية السعودية واليابان، والسلبي في حالة اسرائيل ـ معياران تم تلقّنهما واستدماجهما مبكراً في ذات الطلاب، فبقيا ثابتين لم يلحقهما أي تغيير طوال المراحل المدرسية.

وتجدر الاشارة أيضاً الى أن نظرة طلاب المراحل الثانوية الى الولايات المتحدة الأمريكية وسويسرا هي غالباً أكثر ايجابية من نظرة طلاب المعاهد المتوسطة إليهما، وأكثر ترجيحاً لأن تصنفهما في مرتبة أعلى من مراتب البلدان الأخرى. وأحد التفسيرات المحتملة لذلك هو أن الطلاب الثانويين غالباً ما يدخلون الجامعة، ويواصلون تعليمهم العالي، ولذلك فهم ينظرون الى الفرص الأكاديمية المتوفرة في هذين البلدين على أنها متاحة لهم مبدئياً. وفيما يضمر طلاب المعاهد طموحات مماثلة، فانهم يدركون أن أهدافهم غير ممكنة التحقيق، ولهذا السبب فإنها تشكل مصدر إحباط لهم، فيعمدون بالتالي، وكرد فعل، الى تصنيف هذين البلدين في أدنى المراتب تقريباً.

وإذا نظرنا الى البيانات على أساس أعمار الطلاب (٩ ـ ١١، ١٢ ـ ١٣، ١٤ وما فوق) لوجدنا أنه كلما ازداد عمر الطالب ازدادت مواقفه إيجابية تجاه الصين واليابان والبلدان العربية جميعها. وفي الجهة المقابلة، نجد أنه كلما ازداد عمر الطالب كانت مواقفه أقل ايجابية تجاه الولايات المتحدة الامريكية واسرائيل واسبانيا وكندا، وإلى حد ما الاتحاد السوفياتي. أما موقف الطلاب من فرنسا وسويسرا فيبدو أنه لا يختلف كثيراً حتى عمر السابعة عشرة تقريباً. وبمعنى آخر، فإنه كلما ازداد عمر الطلاب أصبح اتجاههم أكثر عروبة، لأن الدول الغربية قد أخذت تفقد سحرها لديهم، أو على الأقل يصبح سحرها الآن أقل شأناً وأهمية من العلاقات السياسية مع الوطن العربي. أما فرنسا، كقوة استعمارية سابقة، فتمتلك جاذبية خاصة يبدو أنها لا تبهت سريعاً. ووحدها المواقف من سويسرا كبلد غربي على الحياد لا تتأثر بعامل السن. وعلى الجانب الآخر، تبدو اسرائيل، وبوضوح أشد، على أنها «عدو العرب» بالنسبة الى الطلاب التونسيين الأكبر سناً.

عوامل الخلفيات الاقتصادية ـ الاجتماعية

يحتوي هذا القسم على مراجعة لتأثير عوامل الخلفيات الاقتصادية الاجتماعية المختلفة في مواقف الشباب التونسيين[١٤]. وتعتبر هذه العوامل المختلفة ـ محل

(١٤) انظر الدراسات الأسبق عهداً في: Russell A. Stone and John Simmons, eds., *Change in Tunisia: Studies in the Social Sciences* (Albany, NY: State University of New York Press, 1976); Edgar Curtis Taylor, Jr., «Education and Nation Building: A Behavioral Analysis of the Political Socialization of Tunisian Lycee Students,» (Ph. D. Dissertation, University of Michigan, 1974); René Anthony Rodolosi, «A Study of the Development and Role of Secondary Schools in the New Independent Republic of Tunisia,» (Doctoral Dissertation, Wayne State University, 1973), and Shelby Lewis Smith, «Nation-Building in Tunisia: The Impact of Education and Socialization,» (Ph. D. Dissertation, Louisiana State University in New Orleans, 1973).

البحث ـ مجرد أساليب عدة لقياس مستوى الوضع الاجتماعي الخاص بعائلات الطلاب.

في الجدول رقم (٢٠ ـ ٥) قائمة بالبلدان التي تتميز بعلاقة ذات معنى بين مواقف الشباب التونسي منها ومستوى أولياء أمورهم التعليمي. وكما يلاحظ فإنه كلما ارتفع المستوى التعليمي (للأب أو الأم) ازدادت مواقف الشباب تجاه عدد من الدول الغربية إيجابيةً. وتتضمن هذه البلدان فرنسا والولايات المتحدة الأمريكية واسبانيا وكندا. وبالنسبة الى حالتَي البرازيل وسويسرا، فإن هناك علاقة ذات معنى بين مستوى الأم التعليمي ـ وليس الأب ـ واتجاه الطلاب الإيجابي نحوهما. ويمكن القول إن

الجدول رقم (٢٠ ـ ٥)

مستوى الأب التعليمي: الإجابات الأكثر إيجابية (٧ ـ ١٠)

البلد	غير المتعلمين		المرحلة الابتدائية		المرحلة الثانوية		المرحلة الجامعية		مؤشر	معامل
	العدد	بالمئة	العدد	بالمئة	العدد	بالمئة	العدد	بالمئة	ذو معنى	الارتباط
فرنسا	٧٠	٢٦,٣	٩٠	٣٠,٤	١١٦	٣٨,٨	١٦١	٣٩,٨	٠,٠٠١	٠,١٣٠
الولايات المتحدة	٦٧	٢٥,٦	٧٣	٢٤,٦	١٠٤	٣٤,٩	١٤٩	٣٧,٢	٠,٠٠٢	٠,١٢٩
اسبانيا	٥١	٢٠,٣	٧٥	٢٦,٢	٩٤	٣٢,٣	١٤٩	٣٧,٦	٠,٠٠٠	٠,١٤٤
كندا	٥٢	٢١,٠	٥٧	٢٠,١	٨٠	٢٧,٦	١٣٩	٣٥,٣	٠,٠٠٠	٠,١٤٧
ليبيا	١٦١	٥٩,٩	١٥٠	٥٠,٢	١٥٨	٥٣,٦	١٨٥	٤٥,٨	٠,٠٠١	٠,١٣٢
مستوى الأم التعليمي: الإجابات الأكثر إيجابية (٧ ـ ١٠)										
فرنسا	١٠٨	٢٤,٦	١٠٢	٣٦,٠	١٣٠	٤١,٠	١٠٠	٤٢,٦	٠,٠٠٠	٠,١٧٨
الولايات المتحدة	١١٤	٢٥,٧	٨٦	٣٠,٧	١٠٣	٣٢,٨	٩٦	٤١,٢	٠,٠٠٤	٠,١٢٢
اسبانيا	٩٥	٢٢,٤	٧١	٢٥,٩	١١١	٣٨,٢	٩٥	٤١,٩	٠,٠٠٠	٠,١٧٠
كندا	٨٧	٢٠,٨	٦٩	٢٥,٣	٩٣	٣٠,٠	٨٥	٣٧,١	٠,٠٠١	٠,١٣٨
البرازيل	١٠٠	٢٣,١	٦٦	٢٤,١	٨٥	٢٧,٥	٨٧	٣٧,٧	٠,٠٠٠	٠,١٥٧
سويسرا	١٢٩	٣٠,٠	٨٣	٣٠,٠	١٠٥	٣٤,٤	٩٧	٤١,٨	٠,٠٠٢	٠,١٢٨
ليبيا	٢٥٩	٥٧,٧	١٤١	٥٠,٢	١٦٢	٥١,٦	١٠٣	٤٤,٢	٠,٠٠٣	٠,١٢٣
الجزائر	٣٢٨	٧٣,٤	١٩٠	٦٧,٤	٢٠٧	٦٥,٥	١٢٥	٥٣,٤	٠,٠٠٠	٠,١٥٣
فلسطين	٣٤٢	٧٧,٠	١٨٩	٦٧,٥	٢٢٠	٧٠,١	١٤٨	٦٣,٨	٠,٠٠٦	٠,١١٩

مستويات الأهل التعليمية العالية هي غالباً مؤشر إيجابي لأمرين: الأول: وجود قدر أكبر من المعلومات المتعلقة بالغرب بعامة، وبهذه البلدان بخاصة، والثاني، أن نظرة أولياء الأمور الى هذه البلدان تنتقل أيضاً الى الأبناء.

وهناك موقف عكسي لما سبق وروده بالنسبة الى عدد من البلدان العربية تحديداً يقتضي بأنه كلما ازداد مستوى أولياء الأمور التعليمي قلّ اتجاه الطلاب نحو هذه البلدان إيجابيةً، ويصح ذلك مثلاً بالنسبة الى الموقف من الجزائر وفلسطين، وذلك عندما يكون المستوى التعليمي للأم متفوقاً على مثيله عند الأب. ويوحي ذلك بأن التونسيين ذوي المستويات التعليمية العالية قلقون إزاء ما يعتبرونه سياسات متقلبة لأنظمة وطنية متطرفة للغاية في مثل هذه الكيانات العربية.

ويمكن الحصول، بشكل عام، على نتائج مشابهة اذا ما أخذنا في الاعتبار وظائف أولياء أمور الطلاب الذين تشملهم الدراسة. وبمعنى آخر، فإن المستوى الوظيفي الرفيع يتلازم مع التحصيل العلمي العالي. وهناك أيضاً طريقة أخرى لتحليل البيانات، وهي النظر الى العلاقة بين وضع المدرسة الاجتماعي واتجاهات الطلاب نحو البلدان المختلفة. وهنا أيضاً نعثر على نتائج مشابهة تشير من جديد الى تلازم شديد بين دخول الأهالي المرتفعة ومستواهم التعليمي العالي من جهة، والمستوى الاجتماعي لمدارس أبنائهم من جهة أخرى، الأمر الذي ينتج منه اتجاهات مشابهة أيضاً.

تأثير جنس الطلاب في الموقف من البلدان الأخرى

يلعب جنس الطلاب دوراً مهماً في كيفية نظرتهم الى البلدان الأخرى[١٥].

ويوضح الجدول رقم (٢٠ ـ ٦) أن البنات غالباً ما يفضلن الدول الغربية على سواها من البلدان. وعلى وجه التحديد، فإن عدد البنات اللواتي يعبرن عن موقف إيجابي إزاء كل من فرنسا واليونان وسويسرا واسبانيا وكندا يفوق عدد الأولاد. ويبدو أن الشابات التونسيات يجذبهن غالباً سحر هذه البلدان وجمالها الطبيعي الرائع، وربما يربطن ما بين هذه الدول والديمقراطية من جهة، والمساواة بين الجنسين فيها، من جهة أخرى. وبالنسبة الى اسرائيل فإن اتجاه التونسيات نحوها هو أقل سلبيةً من مثيله

(١٥) للاطلاع على الدراسات الحديثة عن قضايا جنس الفرد في تونس، انظر:

Barbara K. Larson, «The Status of Women in a Tunisian Village: Limits to Autonomy, Influence and Power,» *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 9, no. 3 (1984), pp. 417-433; Susan E. Waltz, «Another View of Feminine Networks: Tunisian Women and the Development of Political Efficacy,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 22, no. 1 (February 1990), pp. 21-36, and Michael W. Suleiman, «Political Orientation of Young Tunisians: The Impact of Gender,» *Arab Studies Quarterly*, vol. 15, no. 1 (Winter 1993), pp. 61-80.

انظر أيضاً: Lilia Labidi, *Cabra Hachma: Sexualité et tradition*, collection «les essais»; 1 (Tunis: Dar Annawras, 1989).

الجدول رقم (٢٠ ـ ٦)
جنس الطلاب وموقف الشباب التونسي من البلدان الأخرى:
الإجابات الأكثر إيجابية (٧ ـ ١٠)

البلد	الذكور		الاناث		مؤشر	معامل الارتباط
	العدد	بالمئة	العدد	بالمئة	ذو معنى	
الصين	٢٥٣	٣٣,٢	١٩٧	٣٠,١	غير ذي معنى	غير ذي معنى
فرنسا	٢٣٠	٣٠,٠	٢٥٦	٣٨,٤	٠,٠٠٣	٠,٠٨٩
الاتحاد السوفياتي	١٨٩	٢٤,٩	١٥١	٢٣,٩	غير ذي معنى	غير ذي معنى
الجزائر	٥٣١	٦٨,٥	٣٩٢	٥٩,٦	٠,٠٠١	٠,٠٩٩
العراق	٤١٨	٥٥,٤	٣٠٧	٤٧,٢	٠,٠٠٠	٠,١١٢
فلسطين	٥٥٤	٧٢,٤	٤٢٨	٦٥,١	٠,٠١٢	٠,٧٨
اليابان	٣٣٩	٤٥,٩	٢٦٦	٤١,٨	غير ذي معنى	غير ذي معنى
الولايات المتحدة الأمريكية	٢٤٠	٣١,٣	٢٠٣	٣١,٢	غير ذي معنى	غير ذي معنى
البرازيل	٢١١	٢٨,٠	١٧٢	٢٧,١	غير ذي معنى	غير ذي معنى
ليبيا	٤٣٣	٥٩,٢	٣٠٤	٤٦,٠	٠,٠٠٠	٠,١١٩
جنوب أفريقيا	٢٤٤	٣٢,٩	٢١٦	٣٤,٢	غير ذي معنى	غير ذي معنى
مصر	٤٧٩	٦٢,٥	٤٤٩	٦٧,٧	غير ذي معنى	غير ذي معنى
اليونان	١٨٠	٢٤,٤	١٩٢	٣٠,١	غير ذي معنى	غير ذي معنى
اسرائيل	٤٩	٦,٥	٦٠	٩,٣	٠,٠٠٠	٠,١٢٠
سويسرا	٢١٨	٢٩,١	٢٣٩	٣٧,٦	٠,٠٠٠	٠,١٠٧
المغرب	٥٣٧	٧٠,٧	٤٢٤	٦٥,٢	غير ذي معنى	غير ذي معنى
العربية السعودية	٦٠٩	٧٩,٩	٤٩٠	٧٤,٧	غير ذي معنى	غير ذي معنى
باكستان	٢٥١	٣٤,٠	١٤٩	٢٣,٨	٠,٠٠٠	٠,١١٢
اسبانيا	١٩٥	٢٦,٣	٢١٥	٣٣,٧	٠,٠٠٨	٠,٠٨٣
كندا	١٧٧	٢٤,٠	١٩٦	٣١,٠	٠,٠٠٩	٠,٠٨٢
الهند	٢٠٥	٢٧,٦	٢٣٣	٣٥,٩	٠,٠٠٤	٠,٠٨٩
سوريا	٣٧٢	٥٠,٠	٣٨٥	٥٩,٤	٠,٠٠١	٠,١٠٢

عند الأولاد، ولكنه يبقى مع ذلك اتجاهاً سلبياً أكيداً. كما أنه مقارنة بالأولاد، فإن البنات هن أكثر إيجابية نحو الهند، فيما يفضل الأولاد باكستان. وأخيراً، يعتبر تفضيل الإناث لسوريا مقارنةً بالبلدان العربية الاخرى أمراً مدهشاً خارجاً عن القياس، وهذا ما لا يشاركهن فيه أفراد الجنس الآخر.

والأولاد التونسيون هم أكثر إيجابيةً من البنات في مواقفهم من الجزائر والعراق وفلسطين وليبيا والعربية السعودية، ومن باكستان البلد المسلم غير العربي كما أسلفنا.

والميل ذاته موجود أيضاً بالنسبة الى المغرب ومصر، إلا أنه لا يشكل علاقة ذات معنى إحصائياً. ويبدو أن العوامل الرئيسية في ذلك تعود الى التسيّس الكبير من قبل الأولاد التونسيين في التيارات القومية والاسلامية(١٦).

وتجدر الاشارة أيضاً الى غياب اختلاف ذي معنى بين اتجاهات الأولاد والبنات في ما يتعلق بالقوى العظمى واليابان. وبمعنى آخر، فإن القضايا المرتبطة بهذه البلدان هي واضحة بالنسبة الى الأولاد والبنات على حد سواء، وبالاتجاه نفسه. وعندما نتفحص البيانات طبقاً لعمر الطلاب، لا نجد فارقاً ذا معنى في نظرة الأولاد والبنات الى الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي واليابان والبرازيل وجنوب افريقيا واليونان وفلسطين ومصر والعربية السعودية. أما البنات الأصغر سناً (بين تسع الى ثلاث عشرة سنة) فهن أكثر إيجابيةً تجاه سويسرا وسوريا، وأقل سلبيةً تجاه اسرائيل. والبنات الأكبر سناً (في الرابعة عشرة وما فوق) يتخذن موقفاً أكثر وديةً تجاه فرنسا واسبانيا وكندا. وفي المقابل، فإن الأولاد الأصغر سناً (بين التاسعة والحادية عشرة) يفضلون الصين وباكستان، أما الطلاب الذكور الأكبر سناً (في الرابعة عشرة وما فوق) فانهم يفضلون الجزائر والعراق ومصر والمغرب وباكستان.

وإذا تأملنا المراحل الدراسية، ظهر لنا في هذا الجدول نموذج أكثر وضوحاً، فطلاب المرحلة الابتدائية الذكور يفضلون الصين واليابان والبرازيل وليبيا، بينما تفضل مثيلاتهم من الاناث سويسرا، وهن أقل سلبيةً تجاه اسرائيل. وفي المرحلة الثانوية، نجد أن الطالبات هن أكثر إيجابيةً تجاه فرنسا والولايات المتحدة الأمريكية واليونان وسويسرا واسبانيا وكندا والهند وسوريا، وغالبيتها من الدول الأوروبية. وفي الجانب المقابل، فإن الطلاب الثانويين الذكور يؤثرون في اتجاهاتهم الجزائر والعراق وفلسطين وليبيا وباكستان، وجميعها بلدان إما عربية، أو إسلامية (باكستان).

يوضح الجدول رقم (٢٠ ـ ٧) العلاقة بين جنس الطالب وموقفه من البلدان عند الأخذ بعين الاعتبار الوضع الاجتماعي ـ الاقتصادي لمدرسته. ويبدو واضحاً في هذا الجدول أن الطلاب المنخرطين في مدرسة ذات حالة اجتماعية ـ اقتصادية دنيا يعبرون عن وجهات نظر متماثلة بغض النظر عن جنسهم. ويستثنى من ذلك فقط ليبيا وباكستان (حيث إن اتجاه الذكور نحوهما أكثر إيجابيةً من اتجاه الإناث) والهند التي تميل إليها الاناث بطريقة أكثر إيجابيةً بما يميل إليها الذكور.

---

(١٦) انظر: Susan Waltz, «Islamist Appeal in Tunisia,» *Middle East Journal*, vol. 40, no. 4 (Autumn 1986), pp. 651-670, and Mohammed Elbaki Hermassi, «La Société tunisienne au miroir islamiste,» *Monde Arabe Maghreb -Machrek*, no. 103 (Spring 1984).

الجدول رقم (٢٠ ـ ٧)
العلاقة بين جنس الطلاب ومواقفهم من البلدان الأخرى بحسب الوضع الاجتماعي ـ الاقتصادي للمدارس

البلد	عليا ـ وسطى/عليا	وسطى/دنيا	دنيا
الصين	٠,٠٢٠ (ذ)[1]	غير ذي معنى[2]	غير ذي معنى
فرنسا	غير ذي معنى	غير ذي معنى	غير ذي معنى
الاتحاد السوفياتي	غير ذي معنى	غير ذي معنى	غير ذي معنى
الجزائر	٠,٠٠٢ (ذ)	غير ذي معنى	غير ذي معنى
العراق	٠,٠٠٠	٠,٠١٤ (ذ)	غير ذي معنى
فلسطين	٠,٠٢٢ (ذ)	غير ذي معنى	غير ذي معنى
اليابان	غير ذي معنى	غير ذي معنى	غير ذي معنى
الولايات المتحدة الامريكية	غير ذي معنى	٠,٠٤١ (ذ)	غير ذي معنى
البرازيل	غير ذي معنى	غير ذي معنى	غير ذي معنى
ليبيا	٠,٠١٠ (ذ)	غير ذي معنى	٠,٠٠٣ (ذ)
مصر	غير ذي معنى	غير ذي معنى	غير ذي معنى
جنوب أفريقيا	غير ذي معنى	غير ذي معنى	غير ذي معنى
اليونان	غير ذي معنى	غير ذي معنى	غير ذي معنى
اسرائيل	٠,٠٢٩ (إ)[3]	٠,٠٠١ (إ)	غير ذي معنى
سويسرا	٠,٠٠٥ (إ)	غير ذي معنى	غير ذي معنى
المغرب	٠,٠٥٠ (ذ)	غير ذي معنى	غير ذي معنى
العربية السعودية	غير ذي معنى	غير ذي معنى	غير ذي معنى
باكستان	٠,٠٠٢ (ذ)	٠,٠١٢ (ذ)	٠,٠٣٣ (ذ)
اسبانيا	غير ذي معنى	غير ذي معنى	غير ذي معنى
كندا	غير ذي معنى	غير ذي معنى	غير ذي معنى
الهند	غير ذي معنى	غير ذي معنى	٠,٠٠٠ (إ)
سوريا	٠,٠٣٠ (إ)	غير ذي معنى	غير ذي معنى

(١) مؤشر ذو معنى (Significant) عند مستوى ٠,٠٥، الذكور أكثر إيجابية من الإناث.

(٢) غير ذي معنى (Not Significant).

(٣) ذو معنى عند مستوى ٠,٠٥، الإناث أكثر إيجابية من الذكور.

ومن ناحية ثانية، فاننا نجد اختلافات واضحة في اتجاهات الطلاب المنخرطين في مدارس ذات أوضاع اجتماعية ـ اقتصادية عليا ووسطى/عليا. فمثلاً، يعبّر الذكور عن مودة أكبر تجاه الصين والجزائر والعراق وفلسطين وليبيا والمغرب وباكستان، بينما تفضل الاناث سويسرا وسوريا، وموقفهن هو أقل سلبيةً من اسرائيل. إلا أن الذكور

والإناث على حد سواء يتساوون في الموقف المستحسن أو غير المستحسن لكل من فرنسا والاتحاد السوفياتي واليابان والبرازيل ومصر وجنوب أفريقيا واليونان والعربية السعودية واسبانيا وكندا.

خلاصة واستنتاجات

ترتكز هذه الدراسة في المقام الأول على بحث استقصائي ذي تمثيل ملائم للمدارس الابتدائية والمتوسطة والثانوية تم انجازه في تونس في عام ١٩٨٨، وأتبع ببحث آخر في عام ١٩٩٤. وفي عام ١٩٨٨ قمنا بتوجيه سؤال مقسم بحسب مقياس لايكرت تحديداً حتى نتمكن من تحديد موقف الشباب التونسي بالنسبة الى اثنين وعشرين بلداً آخر.

وكما هو متوقع، فقد نالت البلدان العربية السبعة المدرجة في القائمة أعلى المراتب الإيجابية. وفي هذه المجموعة شكلت العربية السعودية بالنسبة الى الطلاب في معظم مراحلهم التعليمية وأوضاعهم الاجتماعية ـ الاقتصادية البلد الأكثر شعبيةً. إلا أن فلسطين التي جاءت في المرتبة السادسة عند طلاب الصف الرابع ما لبثت أن انتقلت الى المرتبة الثانية عند طلاب الصف السابع، ثم برزت في المرتبة الأولى، كالبلد الأكثر شعبيةً، في أوساط طلاب الصف التاسع (الثانوي الثالث). وقد كانت نظرة الطلاب الذكور الأكبر سناً والأكثر نضجاً وثقافةً ــ وخصوصاً التابعين الى المدارس ذات الأوضاع الاجتماعية ـ الاقتصادية العليا والوسطى/العليا ــ الأكثر ايجابيةً تجاه الفلسطينيين.

أما المغربيون والمصريون، فيبدو أنهم أكثر شعبيةً بين أوساط الطلاب الأصغر سناً في الصفوف الابتدائية. كما أن نصيب المغربيين هو أفضل في أوساط الذكور، وخصوصاً التابعين الى مدارس ذات أوضاع اجتماعية ـ اقتصادية عليا. أما الجزائريون فهم ــ كالفلسطينيين ــ أكثر شعبيةً في أوساط الطلاب الذكور الأكبر سناً والأكثر ثقافةً، وخصوصاً في المدارس ذات الأوضاع ـ الاجتماعية الاقتصادية العليا. ويصنّف طلاب الصف الرابع كلاً من سوريا وليبيا في مرتبة أعلى مما يصنفهما طلاب الصفوف العليا. فالصغار من الطلاب الذكور، وخصوصاً في المدارس الرفيعة، وكذلك التلامذة في الأسر التي يتدنى مستوى الأهل التعليمي فيها ينظرون ــ ذكوراً وإناثاً ــ بإيجابية نحو ليبيا، بينما نجد أن الطالبات اليافعات ينظرن الى سوريا نظرة أكثر ايجابيةً، وخصوصاً المنتميات منهن الى مدارس ذات مستوى اجتماعي رفيع.

وفيما ينظر الشباب التونسي الى العراق أيضاً بإيجابية تميز نظرته الى سائر البلدان العربية، فإنه يحصل على أقل متوسط إيجابي كبلد عربي، مع وجود اختلافات ضئيلة في الطلاب من الصف الرابع الى الصف التاسع، كما يحصل على تصنيف أكثر إيجابيةً

في أوساط الذكور، وخصوصاً التابعين الى مدارس ذات مستوى اجتماعي رفيع.

ومن بين البلاد غير العربية تحتل اليابان من دون منازع مرتبة البلد الأجنبي الأكثر شعبيةً. وتبدأ هذه الفكرة الإيجابية عن اليابان في الصف الرابع، ثم تتحسن أكثر في الصف الخامس، الى أن تستقر على هذا النحو خلال المراحل التالية. والأمر المثير للدهشة هو أن جميع القطاعات السكانية في تونس تشترك في النظرة الايجابية ذاتها الى هذا البلد. ومن غير شك، تشكّل اليابان بالنسبة الى الشباب في تونس البلد الأنموذج الذي يرغبون في أن تحذو بلادهم حذوه.

أما الصين فقد حققت أكبر مقدار من التحسن في المنزلة بين جميع البلدان، حيث تبوأت المنزلة العاشرة في أوساط طلاب الصف التاسع بعدما كانت في المنزلة الحادية والعشرين عند طلاب الصف الخامس. وهذا الاتجاه الإيجابي نحو الصين هو أيضاً شامل للمراحل والطلاب كافة، على الرغم من أن الذكور في المدارس الرفيعة يميلون إليها بإيجابية أكثر مما تميل اليها الطالبات في المدارس ذات المستوى نفسه.

وفي الغالب الأعم، يشكل الموقف الإيجابي من جنوب أفريقيا تعبيراً عن التعاطف والدعم لحركة السود في نضالهم الوطني هناك، إذ يأخذ التصنيف الإيجابي لهذا البلد بالتحسن بدءاً بالصف السادس، فيبدو أفضل بكثير في المرحلة الثانوية. ومثل هذا الموقف الإيجابي موجود في أوساط جميع الطلاب الذين تشملهم الدراسة.

أما باكستان، فعلى الرغم من كونها بلداً اسلامياً، إلا أن تصنيفها يأتي إجمالاً في مرتبة أدنى من مرتبة الهند. ومع ذلك، وبينما تأخذ مرتبتا هذين البلدين في التحسن في الصفوف العليا، نجد أن باكستان تسبق الهند مباشرة ــ حيث تحتلان المنزلتين الثالثة عشرة والرابعة عشرة على التوالي ــ بين أوساط طلاب الصف التاسع الذين يصبحون في هذه المرحلة أكثر درايةً ووعياً على الصعيد السياسي. ونلحظ، على أية حال، أن البنات التونسيات، وخصوصاً اللواتي ينتمين الى مدارس ذات مستويات اجتماعية دنيا، هن أكثر ايجابيةً من الأولاد في نظرتهن الى الهند. وفي المقابل، فإن الطلاب الذكور وفي مختلف مستويات مدارسهم الاجتماعية يفضلون في أحيان كثيرة باكستان أكثر مما تفضلها البنات.

أما في ما يتعلق بالقوتين العظميين، فإن الشباب التونسي لا يقدّر أياً منهما تقديراً إيجابياً، وقد انخفض في الواقع مستوى تصنيفهما في المراحل العليا. ومع ذلك فإن حال الاتحاد السوفياتي هو في هذا المجال أسوأ من حال الولايات المتحدة، حيث يحتل الأول المرتبة الحادية والعشرين من أصل المراتب الاثنتين والعشرين، فيما تحتل الثانية المرتبة الرابعة عشرة. وهذا المستوى المنخفض من الدعم للاتحاد السوفياتي موجود أيضاً عند جميع قطاعات هذا النموذج الذي يمثل السكان في تونس. وأفضل تصنيف للولايات المتحدة نجده في المرحلة الابتدائية (المرتبة الحادية عشرة)، بينما

نجد أسوأ تصنيف لها بين طلاب المعاهد المتوسطة (المرتبة التاسعة عشرة). كما أن عدد الطلاب الذكور الذين ينظرون بإيجابية إلى الولايات المتحدة في المدارس ذات المستويات الاجتماعية الوسطى/الدنيا يفوق عدد الإناث فيها. وتحظى الولايات المتحدة بقدر أكبر من التأييد في الأسر التي تكون فيها الأم وحدها ـ أو الوالدان كلاهما ـ على مستوى عالٍ من التعليم.

لم تعد فرنسا، المستعمِر المستبد السابق، تحظى بمنزلة خاصة ومتميزة عند التونسيين، فهي في الواقع لا تختلف إلا يسيراً عن غيرها من الدول الغربية كسويسرا والولايات المتحدة واسبانيا واليونان وكندا، أو حتى البرازيل في أمريكا الجنوبية. وبينما لا تزال النظرة الى فرنسا أكثر إيجابية في الصفوف الدنيا، إلا أن تصنيفها يتقلّب في المراحل العليا، فتستقرّ في المرتبة السادسة عشرة في تصنيف طلاب الصف التاسع لها. وكغيرها من البلدان الغربية، تحظى فرنسا بتصنيفات أكثر إيجابية كلما ارتفع المستوى التعليمي لأولياء الطلاب.

أخيراً، تشكل اسرائيل ضمن القائمة البلدَ الذي يحظى بنظرة هي الأكثر سلبيةً. وفيما نلحظ أن الطلاب الأصغر سناً، وخصوصاً الاناث، أقلّ سلبيةً تجاه اسرائيل، فإن الاتجاه الغالب المسيطر نحوها هو سلبي للغاية، وهو ينزلها في أسفل قائمة الدول قيد البحث، وبمجموع نقاط أدنى بكثير من مجموع الاتحاد السوفياتي الذي يحتل المرتبة الحادية والعشرين، أي قبلها مباشرة.

ونستطيع من خلال هذه البيانات أن نستنتج خلاصات عدة، أولاً، وفي مقدمتها، أن الشباب التونسي من كلا الجنسين، وبغض النظر عن خلفياتهم الاجتماعية والتربوية يشعرون بأكبر قدر من التعاطف مع نظرائهم العرب، وبالرابطة الأوثق بهم، وهم في الوقت نفسه على أشد ما يكونون من الابتعاد النفسي عن اسرائيل والنفور منها ككيان يمثل لهم «الآخر المخالف» على وجه التحديد.

وبين هذين الموقفين اللذين يشكلان طرفي نقيض هناك ـ على الجملة ـ مجموعاتٌ ثلاث من البلدان. في **الأولى**، نجد أنّ باكستان هي البلد المسلم الوحيد غير العربي في القائمة، الى جانب البلدان العربية، التي يشكل فيها الاسلام طابعاً غالباً كذلك، ويعتبرها الطلاب ـ موضوع الدراسة ـ بلاداً مسلمة في المقام الأول. ولعل هذه النظرة الى باكستان هي خير مثال لتوضيح موقف الشباب التونسي من البلدان الاسلامية غير العربية بشكل عام. فكلما ذكرنا لهم كلمتي «الاسلام» و«المسلمون» كانت الاستجابة الغالبة فيهم إيجابيةً، إلا أنها تكون إيجابيةً بدرجة أكبر كلما ذكرت أمامهم كلمة «العرب» أو ما شابهها. وعندما يصار إلى عدّ البلدان، فإن البلدان العربية دون سواها هي التي يشعر الشباب التونسي إزاءها بالتماثل على الوجه الأكمل. وبكلمات أخرى، صحيح أن باكستان دولة مسلمة، إلا أن الطابع الاسلامي فيها ليس هو المظهر الأول الذي يتبادر الى أذهانهم عند الاشارة اليها. وهؤلاء الشباب حاسمون

الى أبعد الحدود في تدينهم بالاسلام، وفي ميلهم الى المسلمين بشكل عام، ومع ذلك، فإن رابطتهم الوثقى هي مع البلدان العربية التي تماثل بلدهم تونس في كونها عربية اللغة والحضارة والتاريخ، بالاضافة الى كونها مسلمة في الغالب الأعم[(١٧)].

أما المجموعة الثانية، ففيها البلدان التي تحظى بالتصنيف الإيجابي لأسباب مختلفة. وتمثل فيها اليابان، والصين بقدر أقل، للتونسيين نموذجين ايجابيين صالحين للاتّباع، ولا يشكلان في الوقت نفسه مصدريّ تهديد. وفرنسا أيضاً كانت ـ ولا تزال ـ بمثابة النموذج، ولكنه نموذج مشحون بالخطر لسببين: الأول، هو وضعها الاستعماري السابق، والثاني هو كونها نموذجاً جذاباً للكثيرين من جهة، ومثيراً لمخاوف الكثيرين أيضاً، من جهة أخرى. أما جنوب أفريقيا، فهم يشعرون بالألفة معها ومع نضالها من أجل استقلالها الوطني. وأما اسبانيا وسويسرا فهما بالنسبة إليهم بلدان غربيان، جميلان وجذابان بغير تهديد لأمن بلادهم.

أما البلدان في المجموعة الوسطية الثالثة، فينظر إليها بطريقة سلبية لسبب أو لآخر. وتمثل الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي، على وجه الخصوص، «الآخر» المخالف، بمعنى قدرتهما على التأثير في مصير تونس سياسياً واقتصادياً وثقافياً. وأخيراً، فإن الهند وباكستان واليونان وكندا والبرازيل لا تمثل بالضرورة «الآخر» بقدر ما هي بلدان وشعوب لا تشكل في الواقع حيزاً فعلياً أو مهماً من عالم الشباب التونسي الخاص.

لقد تم إدخال تعديلات عديدة على المناهج الدراسية التونسية في أواخر الثمانينيات وأوائل التسعينيات[(١٨)]. وفي مقابلات عدة مع المعلمين، ومع الموظفين الرسميين في صيف عام ١٩٩٤، أكّد لنا الجميع أن فكرة تقبّل الآخرين المختلفين وآرائهم المغايرة كانت المحور الأكثر أهمية في هذه التعديلات. ولعل العامل الأكثر إلحاحاً في هذا المجال يتمثل في أن هذا التقبّل لا بد من أن يُبنى على أساس قدر أكبر من المعلومات الخاصة بالشعوب المختلفة بهدف جعل الشباب في تونس أقل عرضة لتأثير سلبية الأفكار الجاهزة والمقولبة عن الآخرين. وسيكون من المفيد في هذا المجال أيضاً بذل الجهود لإحداث تكيّفات لحثّ الشباب على تثمين قيمة

---

(١٧) شعور التونسيين بالرابطة المتينة مع العرب والوطن العربي أمر تم التسليم به من قبل مختلف الحكومات المتعاقبة في تونس إجمالاً. للاطلاع على تقارير حديثة في هذا المجال، انظر: L. B. Ware, «Ben Ali's Constitutional Coup in Tunisia,» *Middle East Journal*, vol. 42, no. 4 (Autumn 1988), pp. 587-601, and Dirk Vandewalle, «From the New State to the New Era: Toward a Second Republic in Tunisia,» *Middle East Journal*, vol. 42, no. 4 (Autumn 1988), pp. 602-620.

(١٨) في الواقع، لقد تمت مراجعة جميع الكتب المدرسية الابتدائية والثانوية عملياً، وخصوصاً تلك التي تتعلق بالدراسات الاجتماعية والتربية المدنية، هذا إن لم تكن قد أعيدت كتابتها بشكل كامل.

الاختلاف حول القضايا الأساسية، وإنزالها حق قدرها[19].

تأسيساً على البيانات الواردة أعلاه، يمكننا أن نستخلص أن فئة الشباب في تونس تبدو صاحبة نظرة راسخة في ذاتها، وشديدة الثقة بالجماعة القومية والدينية التي تنتمي إليها. وهي تستطيع أن تفرق بوضوح بين «كيانها» الذاتي و«الآخر» المختلف، ولكنها تعتبر أن الاسرائيليين وحدهم هم «العدو» بالنسبة إليها. ولا شك في أن حملة توعية منظمة ومتوفرة على قدر من المعلومات الدقيقة عن الشعوب الأخرى من شأنها أن تقلّل من التصنيفات السلبية في موقف هذه الفئة من البلدان الأجنبية. على أن ذلك لن يقلل بالضرورة من شأن إيجابية موقف الشباب التونسي من البلدان العربية والاسلامية التي يشعرون معها بالرابطة القوية، وبأنهم معاً يشكلون الـ«نحن» في مقابل «الآخرين». أولئك الآخرون الذين ليسوا معادين بالضرورة.. بل مختلفين فقط.

(١٩) قول «التركيز على تقبل الآخر» ردده جميع الذين قابلتهم في حزيران/يونيو وتموز/يوليو من عام ١٩٩٤. وقد شمل هؤلاء خمسة موظفين رسميين في وزارة التربية والتعليم، وما يربو على عشرين معلماً في مدارس مختلفة في تونس وما جاورها.

الفصل الحادي والعشرون

البعد الجغرافي وصورة الآخر: مقاربة امبيريقية

مصطفى عمر التير(*)

مقدمة

ليست عملية التفاعل الاجتماعي بين الأفراد بالعملية البسيطة، فهي على درجة عالية من التعقيد لكثرة المتغيرات التي تؤثر في جميع مراحلها ابتداء من القرار للدخول طرفاً في عملية ما ومروراً بالأنشطة المتنوعة أثناءها، وانتهاء بالنتائج التي تنتهي إليها.

تتعلق بعض المتغيرات التي تؤثر في عملية التفاعل الاجتماعي بخصائص الأفراد المعنيين بالأمر، ويتعلق بعضها بالبيئة المحيطة. ولعل من بين هذه المتغيرات المهمة ما يتعلق بالصور التي ترسمها أطراف عملية التفاعل الاجتماعي للآخرين. فللآخر حضور دائم عند الذات في جميع مراحل الحياة. وكما يؤكد علماء النفس، فإن حضور الآخر ليس شيئاً عارضاً، إلا أن الآخر في الوقت نفسه، ليس شيئاً ثابتاً باستمرار، بل تتغير خصائصه بتغير الظروف والمواقع. فكما يكون الآخر فرداً، يكون في أحيان أخرى جماعة. وكما يكون الآخر معروفاً للذات، وقريباً منها، فإنه يكون في أحيان أخرى في أماكن بعيدة، وحتى في أزمنة مختلفة. والآخر المتمثل في الصور القومية هو واحد من هذه الأشكال المتنوعة. ولهذا النوع في الوقت الحاضر أهمية خاصة، لكثرة العلاقات التي يدخل الفرد فيها طرفاً مع آخرين ينتمون إلى أقطار

(*) أستاذ في جامعة الفاتح، طرابلس - ليبيا.

وثقافات أخرى. فمن بين نتائج التطور الهائل في وسائل الاتصال أن أصبح من السهل على الفرد بغض النظر عن مكان إقامته، أن يرسم في مخيلته صوراً متنوعة لعدد هائل من الآخرين. لكن، وعلى الرغم من هذه الخدمة الجليلة التي تقدمها وسائل الاتصالات الحديثة، فإنها تلعب دوراً مهماً في تحديد معالم الصور المرسومة. وقد تخرج الصور بعيدة عن الواقع منحرفة كثيراً نحو اليمين أو نحو اليسار بناء على المضمون الذي تقدمه وسائل الاتصال. وإذا كانت الكلمة المسموعة، والكلمة المكتوبة قد سيطرتا ردحة من الزمن على عملية نقل المعلومات عن الآخرين، فإن التطور الذي حدث مؤخراً في برامج الإذاعة المصورة، جعل هذا اللون أكثر وسائل الاتصال أهمية، وأقواها تأثيراً في تشكيل الرأي العام.

ترسم صورة الآخر في ضوء صفات معينة، يحددها هدف الذات من وراء رسم الصورة. فللمجال الذي ستوظف فيه الصورة، دخل كبير في عملية اختيار الصفات.

إن الآخر الذي اخترناه لهذه الورقة تربطه مع الذات علاقات متينة. فالذات؛ المواطن الليبي، والآخر؛ مواطن عربي ينتمي إلى واحد من أربعة أقطار عربية. قطران مجاوران هما تونس ومصر، اللذان يشتركان مع ليبيا في الحدود، ويشتركان معها في الكثير من الموروث الثقافي. فالمواطن الليبي العادي عنده فكرة واضحة عن المواطن التونسي، وعن المواطن المصري، لتعرضه للكثير من البرامج الثقافية من تونس ومن مصر، إضافة إلى هذا هناك جزء لا بأس به مما يتوفر في السوق المحلية من منتجات، ومعدات استجلبت من هذين القطرين. كما أن عدداً كبيراً من المواطنين الليبيين تربطهم بالقطرين علاقات متنوعة كالسياحة، والدراسة، والعمل، والمصاهرة.

واختير قطر عربي مشرقي، وهو لبنان، وقطر عربي خليجي، وهو الكويت، إلا أن لبنان على الرغم من بعده الجغرافي له حضور مكثف في مخيلة المواطن الليبي بسبب توفر منتجاته الثقافية، والزراعية، والصناعية. كما أن الحرب الأهلية اللبنانية قد ساهمت بوجودها اليومي في الأخبار في أن يكون عند الليبي تصور عن لبنان، وعما يجري فوق أرضه، وعن اللبنانيين بصفة عامة. أما الكويت، فهي بعيدة جغرافياً، وليست لها علاقات متميزة زيادة على كونها قطراً عربياً. وحتى حرب الخليج لم تساهم في رفع درجة اهتمام المواطن العادي بها، لأن الإعلام المحلي اهتم بإبراز الدور العدواني لأمريكا، وحليفاتها لتحطيم ما اعتبر إنجازاً عربياً أحياناً، وخطراً عربياً مرتقباً يهدد العدو الصهيوني أحياناً أخرى.

كما اختير بلد أوروبي محايد لتكون صورته نموذجاً للمقارنة. فسويسرا، بلد لم تربطه بليبيا علاقات تاريخية من التي يمكن أن تتدخل في تلوين الصورة المرسومة بحسب موقع الفرد من تلك العلاقات. فلم يلعب هذا البلد دوراً في العلاقة الاستعمارية التي ربطت بين أوروبا وأفريقيا، أو بين أوروبا والعرب. كما لا يربط

المواطن الليبي ما بين سويسرا والامبريالية الغربية المعاصرة.

لقياس صورة الآخر، طور مقياس بسيط يتركب من عشر صفات على نمط مقياس لايكرت، مداه خمس درجات. وطلب من كل مشارك في الدراسة رسم صور أولاها للمواطن الليبي، ثم لمواطني بقية الأقطار المشار إليها آنفاً. وافترض أن الصورة التي سترسم للمواطن الليبي ستكون أكثر إيجابية من بقية الصور. كما افترض أن درجة قرب الصور القومية الأخرى من صورة المواطن الليبي ستعتمد على درجة بعد القطر المعني أو قربه من ليبيا جغرافياً.

أولاً: وصف العينة

جمعت البيانات من عينة عرضية تألفت من مائة مفردة تنتمي لطلاب وطالبات الجامعات في مدينتي طرابلس وبنغازي، وعدد من أعضاء التدريس الجامعي وبعض العاملين في البحث العلمي. كان المعيار الرئيسي لاختيار مفردات العينة سهولة الحصول عليها. يتمثل الهدف من هذه المحاولة في القيام بدراسة استكشافية لتطوير فروض لدراسة أوسع، ولهذا السبب فقد اقتصر، في هذه المرة، على عدد صغير من المتغيرات المستقلة لم تتعد الجنس، والسن، ومستوى التعليم، والعمل، والحالة الاجتماعية. ولم تبذل محاولة لتنويع قيم حتى هذا العدد الصغير من المتغيرات المستقلة بهدف إتاحة الفرصة أمام تنوع أكبر في المتغير التابع[١].

توزعت العينة مناصفة بين ما سمي بشقي البلاد الشرقي والغربي على اعتبار أن كل شق يجاور أحد قطري الجوار مصر وتونس. وقد افترض أن متساكني الشق القريب من قطر الجوار يدخلون في علاقات أكثر في حجمها وتنوعها مع مواطني هذا القطر بالمقارنة بحجم العلاقات المتاحة مع مواطني قطر الجوار الموجود على الطرف الآخر. زاد عدد الإناث قليلاً عن عدد الذكور. وقد جاءت غالبية الإناث من الفئة العمرية التي تقل عن ٢٥ سنة (٧١,٧ بالمئة)، بينما لم تتعد نسبة الذكور في فئة السن نفسها (٢,٥ بالمئة). وتعكس هذه الفروقات بعض خصائص التعليم الحالي في الكليات الجامعية الليبية، وخصوصاً في مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية واللغات حيث أصبح الطلبة الذكور أقلية متواضعة. انتسب (٤٠ بالمئة) من الذكور إلى الفئة العمرية ما بين ٢٦ و٤٠ سنة، بينما بلغت نسبة الذكور الذين تجاوزت أعمارهم أربعين سنة ٤٧,٥ بالمئة. وقد توزع عدد أعضاء العينة مناصفة بين طلاب وعاملين. لكن في حين لم تتجاوز نسبة الإناث العاملات ٢٥ بالمئة، وصلت في حالة الذكور إلى ٨٧,٥

(١) مصطفى عمر التير، مساهمات في أسس البحث الاجتماعي (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٩)، ص ٥٩ ـ ٦٦.

بالمئة. وبلغت نسبة المتزوجين من الذكور ٧٠ بالمئة، بينما لم تتضمن عينة الإناث سوى واحدة متزوجة، وكانت من فئة السن التي تقل عن الخامسة والعشرين سنة. وترجع هذه النتيجة إلى أن عينة الإناث جاءت من طالبات الجامعة. ومع أن بعضهن من العاملات ومن اللاتي تجاوزن سن الخامسة والعشرين، إلا أنهن منتسبات إلى برنامج الدراسات العليا، ونسبة العزوبية عالية بين طالبات الجامعة الحاصلات على الشهادة الجامعية.

الجدول رقم (٢١ ـ ١)
خصائص العينة

صفة العينة	النسبة المئوية
من الشق الشرقي	٥٠,٠
من الشق الغربي	٥٠,٠
ذكور	٤٠,٠
إناث	٦٠,٠
ذكور أقل من ٢٥ سنة	٢,٥
ذكور ٢٦ ـ ٤٠ سنة	٤٠,٠
ذكور ٤١ سنة فما فوق	٤٧,٥
إناث أقل من ٢٥ سنة	٧١,٧
إناث ٢٦ ـ ٤٠ سنة	٢٨,٣
طلاب	٥٠,٠
عاملون	٥٠,٠
عاملات إناث	٢٥,٠
عاملون ذكور	٨٧,٥
متزوجات إناث	٠,٠٢
متزوجون ذكور	٧٠,٠
المجموع	١٠٠,٠

ثانياً: مناقشة النتائج

طورنا مقياساً من نوع لايكرت من عشر فقرات يعبّر عن الصفات الرئيسية التي يلجأ المرء إليها عادة عندما يصف نفسه أو الآخرين. وتمثلت هذه الصفات في الذكاء والاجتهاد والأمانة والصدق في القول والكرم والشجاعة والنفاق والطموح والأنانية والطمع. وجعل لكل صفة خمس درجات بما فيها «لا أعرف». ولم نلجأ إلى نظام

الترقيم الذي يتبع عادة في مثل هذه الحالات حيث تعطى أرقام لكل مسافة، بل أعطينا رقم (٢) للمسافة الموجبة جداً كذكي جداً، ومجتهد جداً، وهكذا، ورقم (١) للمسافة الموجبة كذكي ومجتهد. وأعطينا أصفاراً لجميع المسافات الأخرى (السالبة والسالبة جداً ولا أعرف). وقد لجأنا إلى هذا الأسلوب لنتفادى إعطاء درجات متساوية لاستجابات مختلفة، ولسهولة المقارنة بين القيم التي سيحصل عليها أعضاء العينة. لذلك تراوحت القيم التي يمكن الحصول عليها بين صفر وعشرين. ثم جمعت القيم المقابلة لاختيارات عضو العينة بالنسبة لكل مواطن من مواطني الأقطار الستة لتكون الدرجة التي خصصها لصورة المواطن. ولم تصل استجابة أحد أعضاء العينة إلى النهاية القصوى إلا في حالة واحدة ولمرة واحدة فقط. ثم حسبت المتوسطات الحسابية لقيم جميع أعضاء العينة ولتفريعاتها. وتوضح أرقام الجدولين رقم (٢١ ـ ٣)، ورقم (٢١ ـ ٤) المتوسطات الحسابية لمختلف فئات العينة، وترتيب هذه المتوسطات.

يكتب جمال حمدان واصفاً الشخصية المصرية أن المصري يحب أن يسمع عن نفسه فقط عبارات الإطراء، ويكره أن يذكر بعيوبه وأن يوصف بأوصاف سلبية حتى ولو كانت هذه هي الحقيقة[٢]. ويستطرد كاتباً: «فنحن معجبون بأنفسنا أكثر مما ينبغي وإلى درجة تتجاوز الكبرياء الصحي إلى الكبر المرضي... فنحن نضخم من ذاتنا إلى حد السخف»[٣].

ويذكر سعد الدين إبراهيم النتيجة نفسها: «من الظواهر السلبية التي كشف عنها البحث سيادة اتجاه «التمركز حول الذات» بالنسبة لكل المجموعات القطرية تقريباً. بعبارة أخرى هناك اتجاه غلاب نحو تمجيد الشعب الذي ينتمي إليه المبحوث واعتباره أفضل الشعوب على الإطلاق»[٤]. ويعزو سعد الدين إبراهيم هذا التمركز الشديد حول الذات إلى مكونات البرامج التعليمية والثقافية والإعلامية التي تعكس السياسات التي يعتمدها كل قطر عربي.

توقعنا، انسجاماً مع الملاحظتين السابقتين، أن يعمد أعضاء العينة إلى تقديم صورة مشرقة للمواطن الليبي، وأن هذه الصورة ستتفوق في إشراقها على بقية الصور التي سترسم لمواطني بقية الأقطار. فالحكم الذي أصدره جمال حمدان على المواطن المصري يمكن أن يعمم على مواطني بقية الأقطار، وخصوصاً العربية منها. فمواطنو

---

(٢) جمال حمدان، شخصية مصر: دراسة في عبقرية المكان، ٤ ج (القاهرة: عالم الكتب، ١٩٨٠ ـ ١٩٨٤)، ج ١، ص ٢٦.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(٤) سعد الدين إبراهيم، اتجاهات الرأي العام العربي نحو مسألة الوحدة: دراسة ميدانية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٠)، ص ٢٧٥.

هذه الأقطار يتعرضون تقريباً للبرامج نفسها التي يتعرض لها المصريون وتؤدي إلى سيادة ظاهرة تضخيم الذات.

وفي دراسة سعد الدين نفسها لاتجاهات الرأي العام العربي نحو الوحدة وجّه سؤال لأعضاء العينة: مع أي قطر يفضل عضو العينة أن يتحد بلده معه؟ وأوضحت البيانات أن العربي يفضل أن يتحد بلده مع قطر عربي مجاور. وبذلك انقسمت الاستجابات لتأخذ شكل تجمعات منفصلة بعضها عن بعض ومتمحورة حول الموقع الجغرافي(٥). وتؤيد الملاحظات السريعة هذه النتيجة، ولذلك توقعنا أن تحصل صور مواطني تونس ومصر على أعلى المتوسطات بعد متوسط المواطن الليبي. كما توقعنا أن أعضاء العينة من الشق الشرقي سينحازون بصورة واضحة نحو مصر، وفي الوقت نفسه سينحاز أعضاء العينة من الشق الغربي نحو تونس.

الجدول رقم (٢١ ـ ٢)
قيم المتوسطات الحسابية لصور مواطني بعض البلدان

صفة العينة	المواطن					
	الليبي	التونسي	المصري	اللبناني	الكويتي	السويسري
العينة	٨,٠	٥,٣	٥,٥	٧,١	٥,٧	٧,٢
العينة الفرعية						
المنطقة الشرقية	٧,٦	٤,٠	٥,٥	٧,٢	٦,١	٧,٢
المنطقة الغربية	٨,٦	٦,٠	٥,٧	٧,٠	٥,٢	٧,٢
ذكور	١١,٨	٨,٦	٧,٧	٩,٨	٦,٨	١٠,٥
إناث	٦,٨	٤,٣	٥,٦	٧,٢	٦,٢	٦,٥
ذكور صغار	٩,٤	٥,٨	٦,٨	١٠,٠	٤,٦	٦,٠
ذكور أواسط	٩,١	٧,٤	٦,٠	٨,٠	٥,٧	٨,٥
ذكور كبار	٦,١	٣,٨	٣,٧	٣,١	٣,٣	٦,٠
إناث صغار	٧,٣	٤,٠	٥,٣	٧,١	٦,٥	٥,٢
إناث أواسط	٩,٠	٥,٤	٦,٥	٧,٦	٥,٥	٦,٣

توضح الأرقام الواردة في الجدول رقم (٢١ ـ ٢) المتوسطات الحسابية للعينة ولبعض تفريعاتها. وتبدو قيم المتوسطات متواضعة حتى في حالة صورة الليبي. فالقيمة الخاصة بالعينة لم تصل حتى إلى نصف الدرجة العظمى التي يمكن الحصول عليها. وعلى عكس ما توقعنا فقد احتلت قيمة المتوسط الخاص بسويسرا المرتبة

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٢٦ ـ ٢٢٨.

الثانية، بل إن صورتي المصري والتونسي حصلا على أدنى درجتين وهما ٥,٥ و٥,٣ على التوالي. وعند تجزئة العينة إلى مجموعتين في ضوء الموقع الجغرافي حافظت صورة المصري على القيمة نفسها بالنسبة للمجموعة الأقرب جغرافياً من مصر، وانخفضت قيمة المتوسط الحسابي الخاصة بصورة التونسي إلى ٤,٠، وهي أدنى قيم الجدول، إلا أن هذه القيمة ارتفعت إلى ٦,٠ بين أعضاء المجموعة من الشق الغربي المجاور لتونس. وعند النظر إلى قيم المتوسطات في ضوء الجنس ظهرت القيم المقابلة لخانة الإناث أصغر من تلك المقابلة لفئة الذكور في جميع الحالات، بل إن القيم المقابلة لخانة الإناث لا تتجاوز نصف مثيلاتها في حالة الذكور، إلا أنه في المقابل ليست جميع القيم الخاصة بالذكور عالية. فعند النظر إلى القيم الخاصة بهم في ضوء السن يتبين أن قيم فئة الكبار كانت منخفضة.

الجدول رقم (٢١ ـ ٣)
ترتيب المتوسطات الحسابية

صفة العينة	المواطن					
	الليبي	التونسي	المصري	اللبناني	الكويتي	السويسري
العينة	١	٦	٥	٣	٤	٢
العينة الفرعية						
المنطقة الشرقية	١	٦	٥	٣	٤	٢
المنطقة الغربية	١	٤	٥	٣	٦	٢
ذكور	١	٤	٥	٣	٦	٢
إناث	١	٤	٥	٢	٤	٣
ذكور صغار	٢	٥	٣	١	٦	٤
ذكور أواسط	١	٤	٥	٣	٦	٢
ذكور كبار	١	٣	٤	٦	٥	٢
إناث صغار	١	٦	٤	٢	٣	٥
إناث أواسط	١	٦	٣	٢	٥	٤

توضح الأرقام الواردة في الجدول رقم (٢١ ـ ٣) ترتيب المتوسطات الست. احتل متوسط صورة المواطن الليبي، وكما هو متوقع، المرتبة الأولى. ولم تشذ المتوسطات عن هذه القاعدة إلا في حالة واحدة حيث تقدم متوسط صورة المواطن اللبناني عند فئة صغار السن من الذكور. تقاسم المرتبة الثانية متوسطي لبنان وسويسرا، وأفضل ترتيب حصل عليه متوسط صورة التونسي هو المرتبة الثالثة في حالة الذكور الكبار. وحظي متوسط صورة المصري على المرتبة الثالثة في عينتين. وتقدم متوسط

صورة اللبناني على متوسط صورة المصري في تسع حالات من عشر، والنتيجة نفسها كانت بالمقارنة مع متوسط صورة التونسي.

ذكرنا في مكان سابق أن هذه لا تعدو كونها محاولة استشكافية، لذلك فإن أية محاولة للقراءة وراء الأرقام، أو وراء السطور ستكون محدودة. ومع هذا فإن هذا الوضع لا يحول دون إثارة عدد من الأسئلة حول طبيعة الأرقام الواردة في الجدولين المشار إليهما آنفاً. يرجع تدني قيم المتوسطات التي تعكس تصورات الآخرين إلى تعدد اختيار صفات سالبة من قبل أعضاء العينة، وإلى الإجابة بـ «لا أعرف»، إذ خصصت القيمة (صفر) لهذين النمطين من الإجابات. وتجدر الإشارة إلى احتمال وجود فروقات مهمة بين هذين النمطين. ففي حالة اختيار الإجابة «لا أعرف»، وإذا كانت هذه الإجابة تعكس الحقيقة، فإن هذا الموقف لن يمنع صاحبه من اختيار صفات موجبة للصورة نفسها. فاختيار «لا أعرف» يخصص في العادة لبعض الصفات وليس لجميعها. وبذلك يمكن أن تحصل الصورة التي فيها مجموعة من «لا أعرف» على قيمة متوسطة. ولكن إذا اختار عضو العينة صفة سالبة وكان اختياره انعكاساً لموقفه الحقيقي، فسيكرر في الغالب، الاختيار نفسه. وستكون قيمة صورة الآخر في هذه الحالة منخفضة.

أصبحت ليبيا كبلد نفطي خلال الثلاثين سنة الأخيرة من بين الأقطار التي اتجهت نحوها العمالة العربية المهاجرة بأعداد كبيرة، ومن مختلف المستويات. كما ساهمت سياسة الانفتاح على بقية أجزاء الوطن العربي التي اعتمدت خلال السنوات الأخيرة، في تدفق أعداد هائلة من المواطنين العرب. فبناء على هذه السياسة ألغيت جميع أشكال مراقبة دخول المواطنين العرب. أيضاً، ألغت ليبيا من جانبها معالم الحدود البرية، وكذلك مختلف مظاهر التمييز في العمل، والإقامة، والحصول على الخدمات الصحية، والتعليمية.

لا شك في أن مثل هذه الإجراءات يسرت دخول كل من أراد المجيء إلى البلد، بمن في ذلك العناصر غير الجيدة، وخصوصاً من مواطني أقطار الجوار الذين انتشروا للإقامة وللعمل في مختلف مدن البلاد الليبية وقراها. إن بعض هؤلاء ساهم بقسط غير بسيط في ارتفاع معدلات الجريمة، كما ساهم بعضهم في إدخال أنواع جديدة من مظاهر الانحراف والمشكلات الاجتماعية. لكن الشيء نفسه لم يحدث بالنسبة لمواطني الأقطار البعيدة، وخصوصاً في حالة الكويت، والتي تقدم متوسط صورة مواطنها بالنسبة للعينة العامة على متوسطي صورة المواطن التونسي والمواطن المصري. ويبدو أن بعض أعضاء العينة وقع تحت تأثير إصدار أحكام عامة بناء على معرفته بخبرات غير سعيدة تسبب فيها مواطنون من تونس ومن مصر. ويعني هذا أن تدني متوسطي صورة التونسي والمصري بالمقارنة مع بقية المتوسطات كان انعكاساً

لتكرارات متوسطي صورة الصفات السالبة وإجابة «لا أعرف»، والتي لم تتوزع عشوائياً بين الصور القومية.

لمتابعة هذه الفرضية رأينا الرجوع إلى عدد المرات التي أجاب فيها عضو العينة بـ «لا أعرف». وقد لاحظنا أن الإجابة بـ «لا أعرف» لم تتوزع عشوائياً، لا بالنسبة للصفات الخاصة بصورة مواطن بعينه، ولا بالنسبة الواحدة بالمقارنة بين صور المواطنين للأقطار المختلفة. وتوضح أرقام الجدول رقم (٢١ ـ ٤) عدد مرات الإجابة بـ «لا أعرف». وقد حسبت التكرارات لكل صفة وبالنسبة لكل صورة.

الجدول رقم (٢١ ـ ٤)
عدد مرات الإجابة بـ «لا أعرف»

صفة العينة	صورة المواطن					
	الليبي	التونسي	المصري	اللبناني	الكويتي	السويسري
عينة الشق الشرقي	٧٣	١٢٢	٨٧	١٦٣	١٣٣	٢٥٥
عينة الشق الغربي	٣٣	٣٧	٤٦	١٢٨	١٢٠	١٦٨
المجموع	١٠٦	١٥٩	١٣٣	٢٩١	٢٥٣	٤٢٣

توضح أرقام الجدول رقم (٢١ ـ ٤) أن أعلى التكرارات كان من نصيب صورة السويسري، فصورة اللبناني، ثم صورة الكويتي، ثم صورة التونسي، ثم صورة المصري، وأخيراً صورة الليبي، والتي حصلت على أصغر عدد من مرات الإجابة بـ «لا أعرف». كما يلاحظ أن الرقم الدال على مرات الإجابة بـ «لا أعرف» بالنسبة لصورة التونسي بين أعضاء العينة من الشق الشرقي، أي الجزء المجاور جغرافياً لمصر، كان أكبر من نظيره الخاص بصورة المصري. كما أن الرقم نفسه الخاص بصورة التونسي كان يزيد على ثلاثة أضعاف نظيره في عينة الشق الغربي، أي الجزء الملاصق جغرافياً لتونس. وترتبط هذه التكرارات طردياً مع قيم صور المواطنين مع استثناء حالة صورة لليبي. فقد تبين أنه كلما ارتفعت تكرارات «لا أعرف»، ارتفعت قيمة الصورة المرسومة للمواطن.

ذكر نادر فرجاني أن «الهجرة العربية تجاه منابع النفط، بأوضاعها الحالية، ولدت علاقات تناقض ومشاعر ضد وحدوية لدى الكثير من المواطنين العرب الذين شاركوا فيها. ولا يقتصر الأمر هنا بين المواطنين والوافدين، بل إنه يمتد إلى ما بين الفئات العربية الوافدة في البلدان النفطية، إذ تتحول علاقات التنافس على فرص العمل وإطالة الإقامة في البلدان النفطية، التي تنشأ بين بعض وافدين عرب من أقطار مختلفة، إلى تناحر يصل أحياناً إلى درجة العداء المبطن أو المعلن بين مواطني جنسية عربية

وأخرى»[٦]. فهل تعني الملاحظة السابقة لنادر فرجاني والعلاقة العكسية بين الجيرة وصورة الآخر والتي أظهرتها بيانات هذه الدراسة أن التقارب الجغرافي بين مواطني الأقطار، أو المجتمعات المختلفة، وارتفاع درجة احتمال دخولهم في علاقات مباشرة لا يؤديان بالضرورة إلى تحسن صورة كل منهما لدى الآخر؟ أم أن هناك أسباباً كامنة ترتبط ببعض ما يكون قد علق بالذاكرة من ذكريات قد لا تكون سارة؟

لا شك في أن أعضاء مجتمعات كثيرة يصدرون أحكاماً حول الآخر على ضوء تراكم معلومات وخبرات قديمة. وقد يحدث أن المعلومات القديمة أصبحت غير مناسبة بعد أن تعرضت لعوامل التغيير والتجديد. ومع هذا يصر أعضاء بعض المجتمعات على الرجوع إلى تلك المعلومات والخبرات القديمة كلما احتاجوا إلى إصدار أحكام عامة. ولعل المثال الذي يقدمه ميخائيل سليمان على علاقة الأمريكيين بالعرب وبالمسلمين يعبّر عن هذه الحقيقة بوضوح. فالأمريكيون المعاصرون، بحسب وجهة نظر سليمان يلجأون عندما يشكلون صورهم عن العربي، وعن المسلم الذي يعيش في القرن العشرين، إلى مخزون ثقافي يرجع إلى الخبرات والتفسيرات الأولى لليهود وللمسيحيين[٧].

لكن ما نوع المعلومات والخبرات القديمة إن وجدت في التراث الذي يربط ما بين مواطني الأقطار العربية الثلاثة؟ إن العودة إلى الوراء، إلى التاريخ القديم قد لا تفيد الباحث كثيراً، إذ يبدو أن التاريخ القديم لهذه الأقطار يحتوي على عوامل التقارب أكثر مما يحتوي على عوامل للتباعد. لذلك فقد يكون من المفيد تسليط الضوء على الحقبة التاريخية الأخيرة والتنقيب بين أحداثها، عمّا يمكن أن يساعد في تفسير هذه الملاحظات.

تتخذ السلطة الرسمية مواقف معينة من سلطات رسمية أخرى. وكثيراً ما تحدد السياسات الخارجية على ضوء هذه المواقف. وعادة ما تنبري وسائل الإعلام، وخصوصاً في البلاد التي تخضع فيها هذه الوسائل بالكامل للسلطة الرسمية، لتزيين أو تقبيح صور المواطنين الآخرين تطابقاً مع المواقف الرسمية. وبالطبع تتأثر الصور التي يكونها المواطن عن الآخرين بمثل هذه البرامج. وقد أكدت دراسات سابقة على أن أعضاء المجتمع يلصقون الصفات الموجبة بمواطني الدول التي يعتقدون أنها مصنفة كدول صديقة، ويلصقون الصفات السالبة بمواطني الدول التي يعتقدون أنها مصنفة

---

(٦) نادر فرجاني، سعياً وراء الرزق: دراسة ميدانية عن هجرة المصريين للعمل في الأقطار العربية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)، ص ٢٥٥.

(٧) ميخائيل سليمان، صورة العرب في عقول الأمريكيين، ترجمة عطا عبد الوهاب (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، ص ٢١ ـ ٢٥.

كعدوة[٨]. وبالطبع تتولى السلطات الرسمية تصنيف الدول الأخرى إلى صديقة أو حليفة، وإلى عدوة أو معادية. وعلى الرغم من تشابك الروابط التي تربط بين أبناء الأمة العربية، إلا أن العلاقات الرسمية بين الحكومات العربية لم تخل خلال العقود الأخيرة من مظاهر التوتر التي وصلت في مرات كثيرة إلى الصدام المسلح بين الأقطار المجاورة بعضها مع بعض.

بالإضافة إلى الأسئلة السابقة، تساعد بعض النتائج التي تضمنتها هذه الورقة، على إثارة عدد كبير من الأسئلة الأخرى، والتي تتعلق بقضايا رئيسية أو محورية. فمثلاً ما تأثير الصور التي يكونها الفرد عن الآخرين على أشكال التفاعل الاجتماعي؟ ثم ما تأثير مثل هذه الصور على مواقف الفرد من القضايا المحورية كقضية الوحدة؟ وما هي الوسائل الناجعة التي يمكن اللجوء إليها لتحسين صور آخرين معينين؟ وما هي طبيعة القرارات التي تكون أجدى من غيرها لزيادة التقارب بين أبناء الأمة الواحدة. وبعبارة أخرى، هل يكفي الإجراء الخاص بإلغاء الحواجز، والبوابات لتغيير الصور، أم أن الأمر يتطلب برنامجاً أكثر تعقيداً؟ هذا نموذج للأسئلة التي يمكن إثارتها هنا والتي لا تسعفنا البيانات الراهنة لإعداد إجابات مناسبة عنها. فهذه الدراسة، وكما ذكرنا في مكان سابق خطط لها أن تثير من الأسئلة عدداً أكبر من ذلك الذي تقدم له إجابات، إذ يتلخص الهدف الرئيسي في توجيه النشاط البحثي في هذا المجال المهم وغير المطروق نحو مسارات يمكن أن تساهم في تقديم معلومات صادقة وواقعية.

(٨) William Buchanan and Hadley Cantril, *How Nations See Each Other: A Study in Public Opinion* (Urbana, IL: University of Illinois Press, 1953).

القسم الثالث

ما وراء الحدود:
(٢) نظرة الآخر إلى العرب

الفصل الثاني والعشرون

العلوم الاجتماعية والاستشراق: صورة المجتمع العربي الإسلامي

محمد نجيب بوطالب(*)

يحاول هذا البحث أن يتموضع في الإجابة عن إشكالية العلاقة بين العرب وأوروبا، أو العرب والغرب.

تنطلق دراستنا للخلفية التاريخية لمعرفة الغرب للشرق من فرضية: أن الصورة التي ترتسم الآن في الرأي العام الأوروبي حول العربي المسلم، والتفاعلات مع تلك الصورة بتشوهاتها وحقائقها، ما هي سوى استمرارية وشبه استجابة للصورة التي تكونت عبر التاريخ الوسيط والحديث حول الشرق عموماً، والعرب خصوصاً. إنها الصورة المكثفة حول العربي في وسائل الإعلام وفي الدوائر السياسية والتشريعية المتخذة للقرارات عبر المنظمات والدول.

إنها الصورة التي تتخذ أشكالاً متقاربة من حيث ارتسامها في ذاكرة المجتمعات الغربية، إذ تختزل في أغلب الأحيان في الإنسان الذي لا يرتبط بالحياة البشرية بغير الخيمة، والاجتماعية بغير القبيلة وروابط القرابة، يترحل على أرض قاحلة وسيلته في ذلك الجمل، مجاله قفر مكنوز بالذهب الأسود.

على غرار تلك الصورة النموذج، المتكررة عبر الإعلام الموجه، تنتشر عبر تنشئة ثقافية موجهة، رغم الروابط الدبلوماسية والروابط الاقتصادية الحيوية، تنشأ

(*) أستاذ علم الاجتماع في جامعة تونس.

الأجيال، وعلى ضوء تلك الصورة تتشكل اتجاهات الرأي العام التي تتفاعل مع الأحداث السياسية والعسكرية.

ولا تفتأ الصورة السلبية اللاموضوعية، غير الواقعية، الصورة المشوهة أن تبرز من جديد حينما نتوقع أنها اختفت، فتحدث اهتزازات في مرتكزات القيم والأفكار التي بدأت تترسخ في الشرق عن إنسانية الغرب وفضله على العالم.

هذه الاهتزازات بدأت تطرح تساؤلات حول مصداقية المفاهيم السائدة ونظريات التحليل. وقد بدا جلياً للشرق، أو للاغرب، أن اتخاذ الأحكام والتقديرات والإجراءات على مستوى توزيع الأدوار وتقسيم العالم وتنظيم المشاركة إنما أصبح محكوماً بموازين القوة وبالتفاضلية الحضارية التي تتخذ أشكالاً عديدة، سياسية وثقافية ومعرفية. سنحاول أن نتابع شكلاً معرفياً، وإن لم يكن خالصاً، استطاع أن يواكب علاقة الشرق بالغرب منذ العصر الوسيط إلى عصرنا، بل أن يقودها ويوجهها، وهو «الاستشراق».

ودون الدخول في التعريف والتأريخ، يعتبر الاستشراق نموذجاً مثالياً للتعبير عن العلاقة بين الغرب والشرق، أو العرب وأوروبا. إن الاستشراق يمثل فاعلاً وشاهداً في الوقت نفسه، باعتبار أن المستشرقين هم الذين رسموا صورة الشرق وروّجوا لها في بلدانهم، على رغم ما شوشت به أعمال الرحالة وهواة القصص الشعبي عليهم، عبر دراساتهم الجزئية في الزمان والمكان والموضوعات، وشاهداً باعتبار مواكبته للعلاقة التصادمية بين العرب وأوروبا، ثم أمريكا، عبر الحروب والصراعات. إنه شاهد على أحداث يتهم بأنه صانعها.

الإشكالية الأساسية في هذه الدراسة تتمثل في محاولة استكناه بعض الجوانب الخفية والبارزة في العلاقة بين «حركة الاستشراق» باعتبارها بدأت نشاطات فردية أو مرتبطة بالكنيسة، ثم توصلت إلى تأسيس ذاتها عبر مؤسسات الجمعيات والمجلات والمراكز، وبالتالي توصلت إلى بناء منظومة عامة من الأفكار والأحكام حول الشرق، وبين العلوم الإنسانية: العلاقة بين الاستشراق الحديث (القرن التاسع عشر) والعلوم الإنسانية والاجتماعية التي شاركته وتقدمت عليه في وضع أنماط للمجتمعات والتاريخ البشري والحضارات. لقد بدا الاستشراق عاجزاً عن تحقيق «الانفصام الأبستمولوجي» الشهير، فقد فرض عليه إخلاء الساحة لصالح «علم إنساني بديل» موجّه يختص بمعرفة العالم العربي»[1]. وادعت هذه العلوم امتلاك الموضوعية فتجاوزت الاهتمام بالشرق إلى الاهتمام بكل المجتمعات البشرية في كل العصور، وسعت إلى رسم قوانين المجتمع البشري، تقارب وتقارن أساساً بين خصائص التطور والتخلف.

---

(١) محمد كرو، «من هو السوسيولوجي العربي؟،» الفكر العربي المعاصر، العددان ٨٤ ـ ٨٥ (كانون الثاني/يناير ـ شباط/فبراير ١٩٩١)، ص ٥١.

لم نعثر، على حدّ علمنا[٢] على دراسة خاصة بهذا المبحث (العلاقة بين العلوم الاجتماعية والاستشراق) عدا بعض الإشارات في هذا المؤلف أو ذاك المقال. ومع عدم الادعاء بالاستجابة إلى هذا الطموح المهم، بالنسبة لنا نحن العرب على الأقل، سنحاول اعتماد طرح جزئي للمسألة عبر العلاقة بين علم الاجتماع والاستشراق.

إن الفرضية الأساسية المنبثقة من دراسة الإشكالية السابقة في العلاقة بين المبحثين (الاستشراق والعلوم الاجتماعية) بفروعهما المختلفة، تطرح فكرة التوافق و«التواطؤ» بين مجالين معرفيين واختصاصين ينشطان في ظروف متشابهة، على رغم اختلاف التخصص؛ مجالين تحكمهما المحددات الفكرية والأيديولوجية نفسها، على رغم الأسبقية التي تميز الاستشراق من حيث الاقتراب من واقع المجتمعات غير الأوروبية، وكذا اتساع تجربته.

إن حركة الأنثروبولوجيين والإثنولوجيين كانت إلى حدّ ما حركة «جغرافية» ومعرفية مهمة شكلت حلقة وصل بين المستشرقين وعلماء الاجتماع، ومرة أخرى بقي المستشرقون أقرب إلى مجتمعات الشرق التي تمثل القاسم الأعظم من المجتمعات المثيرة للاهتمام و«ذات الجدوى» في الدراسة، من الأنثروبولوجيين. ولم يستطع الأنثروبولوجي سوى تقديم صور مفصلة، وأحياناً مشوهة، حول الحياة اليومية والعادات والتقاليد لبعض المجتمعات المحلية، فضلاً عن العوائق المتأتية من الدراسة الخارجية. وعلى كل حال، فقد استفاد علماء الاجتماع في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين من هؤلاء وأولئك، من المستشرقين «ذوي التاريخ الطويل»، والأنثروبولوجيين «المغامرين». وكان الالتقاء على مشارف القرن العشرين أمراً طبيعياً لبداية تشكل النظريات في العلوم الاجتماعية. ولقد كان وضع النظريات المتعلقة بالمجتمعات مغامرة خطيرة، فاكتشاف القوانين والآليات المتحكمة في المجتمعات ووجهات سيرها تتطلب وعياً ضخماً بالتاريخ. وليس غريباً أن يكون الاهتمام بالتاريخ أحد أهم ملامح نظريات سبنسر وماركس وكونت وفيبر.

---

(٢) يمكن استثناء دراسة عبد الوهاب بوحدية، وعنوانها: «الحياة الاجتماعية الإسلامية كما صورها بعض المستشرقين». وقد نشرت ضمن: **مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية**، ٢ ج (تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ١٩٨٥). ويمكن الاستفادة من دراسة الباحث اللبناني: توفيق سلوم، «الاستشراق وعصرنة الشرق التقليدي،» **الطريق**، السنة ٤٢، العدد ١ (نيسان/أبريل ١٩٨٣). أما الدراسات المتعلقة بالاستشراق عموماً، وبخاصة تلك التي نقدت نظامه المعرفي وبحثت في أسسه، فيمكن الإشارة إلى دراسات كل من: Anouar Abdel-Malek, «L'Orientalisme en crise,» *Diogène*, no. 44 (1963);

إدوارد سعيد، **الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء**، ترجمة كمال أبو ديب (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨١)، وهشام جعيط، **أوروبا والإسلام: صدام الثقافة والحداثة**، ترجمة طلال عتريسي (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٨٠).

لكن السؤال المثير دائماً هو التالي: إلى أي مدى استطاع هؤلاء الرواد في علم الاجتماع أن يكوّنوا أحكاماً موضوعية حول التاريخ البشري، وأن يحصلوا على ثقافة مقارنة بين مجتمعات المرحلة التي ظهروا فيها، أقرب إلى الواقع؟ ما هي مصادرهم؟ وما هي مرتكزاتهم في اتخاذ مواقفهم من قضايا عصرهم؟ وما مدى تمثيل نظرياتهم للمجتمعات التي كانت مهمشة آنئذ؟

قد تبدو هذه الأسئلة تقليدية لأول وهلة، حيث أجاب الكثير من المنظرين من داخل هذه النظريات ذاتها، بعد ظهور المجددين في الخمسينيات من هذا القرن حتى الآن، ومع ظهور مشكلات ما بعد الاستقلال وعصر الامبريالية الجديدة ونقد الأيديولوجيا أو «نقضها» كما يرى روستو (على رغم انه يطرح بديلاً أيديولوجياً)، ولكنها أسئلة أساسية باعتبارها تحدّد جوهر المناقشة.

يمكن الإشارة منذ البدء إلى نقطة، هي بذاتها قد تبدو بديهية، ولكن الإشارة إليها هنا أساسية، حتى نبني استنتاجاتنا على أسس منطقية. إنها مسألة الانتماء الثقافي والتعايش بين المستشرق وعالم الاجتماع، فكلاهما كان يشترك في النهل من الثقافة نفسها ويتشبع بالأفكار نفسها التي تروّج في عصره. هذا إذا كانا متعاصرين ومن المنطقة الثقافية نفسها، وهذا بشكل عام. لقد كانا يتبادلان المعرفة والخبرة، إنهما كمفكرين ينتجان معرفة، هذا حول الشرق وذاك حول أوروبا أو حول العالم، كلاهما كان ينتج وينظّر وكان يستند إلى الآخر، يتأثر بنظرياته وأحكامه، يقرأ له ويكتب إليه. وهذا أمر طبيعي. إن البيئة الثقافية كانت مشتركة، وبالتالي فإن النماذج المعرفية التي وقعت صياغتها حول تصنيف المجتمعات وتواريخها وخصائص تطورها كانت محكومة بمحدّدات كبرى، نظرية وأيديولوجية موحّدة، على رغم ما بين المفكرين والنظريات من تباعد في طريق التحليل ووجهات النظر حول المستقبل. لا تهمنا هنا الاختلافات المنهجية، على رغم أهميتها، لكننا نركز على المحددات التي شكلت النظرة العامة الأوروبية إلى الآخر. وقد تجسّدت في القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين في مبدأين أساسيين مترابطين أشد الترابط يخترقان كل النظريات التي ظهرت على امتداد هذه الفترة، وهما:

ـ **المركزية الأوروبية**: لقد أقام الأوروبيون منذ القدم ثنوية تعارضية بين «الشرق» و«الغرب»، وضمنوها نزعة مركزية أوروبية تمجد الغرب وتحط من شأن الشرق. وقد اصطبغت هذه النزعة بألوان متباينة ومختلفة جغرافية وثقافية وعرقية ودينية، وكان ثمة في البداية شعور بالنقص تجاه الإسلام والعرب، وأحياناً أخرى شعور بالخوف من هيمنة هذا العالم صحبه شعور بالإعجاب بالشرق. وكان الشرق مصدر إلهام لبعض الشعراء (غوته، لامارتين. . .) وبعض المفكرين والأدباء (ديوالد، فولتير. . .)، بل كان الإعجاب لدى الجناح المتطرف في حركات الإصلاح الأوروبي يصل حدّ تصور النظام الاجتماعي في الامبراطورية العثمانية مثالاً للعدالة الاجتماعية ومنقذاً من الظلم

البابوي والاضطهاد الاقطاعي. أما في المرحلة الحديثة ومع تعاظم التقدم الاقتصادي والسياسي والتوسع الاستعماري، فقد ترسخت صورة التقدم على الشرق الذي كان يقود العالم. فتعمقت الصورة السلبية وزادها الازدراء والحكم على دونية الآخر. وتمت صياغة العالم انطلاقاً من مركز أوروبي يتحكم سياسياً وعسكرياً، وبالتالي ثقافياً وعلمياً[٣].

فقد أسبغ المستشرقون الآخذون بثنائية «التقليدي ـ العصري» المتفقة مع ثنائية «الشرقي ـ الغربي» على المجتمع التقليدي، كل تلك السمات السلبية التي ضمنها الوعي العام الأوروبي لمفهوم الشرق[٤]، وتم وضع مقولة «استبدادية الشرق» في مقابل حرية الغرب الرأسمالي، دون مقارنة تاريخية.

ـ **الرسالة التمدنية**: لقد كان فورييه ـ مساعد نابليون ـ في الحملة على مصر يشير إلى أن إنشاء «معهد مصر» هدفه «إنقاذ مصر من بربريتها وإعادتها إلى عظمتها الكلاسيكية...» و«تلقين الشرق طرائق الغرب الحديث»[٥]. إن فكرة الرسالة التمدينية (Mission Civilisatrice) انطلقت كمبرر أيديولوجي لبدايات أزمة الرأسمالية التقليدية. ولذلك ظهرت بشكل مركز في العشرينيات من القرن التاسع عشر. وقد شارك في حملها كل التيارات (بيمينها ويسارها)، كما تجسّدت لدى منظري الحقبة الاستعمارية، وارتبطت بشكل جلي بالاعتبارات الدينية (نشر المسيحية) ومقاومة انتشار الإسلام[٦]. أما على مستوى الاعتبارات الدنيوية، فقد جسدتها أطروحات رواد الاشتراكية الخيالية أمثال سان سيمون وشارل فورييه، الذين اعتبروا الاستعمار مرتبطاً بالتجارب الاجتماعية المؤمل إقامتها على الأرض الجديدة لإيمانهم بتحقيق مدنيّة عالمية شاملة يمكن الوصول إليها عبر أنشطة شبه تبشيرية. وقد دعت جريدتهم **لوغلوب *(Le Globe)* إلى** دعم استعمار الجزائر واستصلاح الصحراء وتوطين الملايين من الفرنسيين في الجزائر، وقد وصفوا الاستعمار بأنه «تدخل المدنية في الشعوب البربرية».

لقد وصفت الشعوب في العالم اللاغربي بأنها ناقصة في قدراتها السياسية والثقافية والحضارية، واعتبرت أوضاعها «الراكدة» عاملاً معرقلاً للتقدم البشري. وهذا ما جعل الرأي العام الأوروبي في القرن التاسع عشر يجند ويعبأ من أجل التهيئة

---

(٣) سلوم، المصدر نفسه، ص ١١٦.

(٤) انظر دراسة حول المركزية الأوروبية الڤيبرية بقلم: Catherine Colliot Thélène في: Max *Weber et l'histoire* (Paris: Presses universitaires de France, 1990).

(٥) انظر: بوحدية، «الحياة الاجتماعية الإسلامية كما صورها بعض المستشرقين».

(٦) مع بداية استعمار الجزائر وصف كليرمون توتيز هذا العمل بأنه «عمل عظيم أنعمت به العناية على فرنسا لتمدين العرب وجعلهم مسيحيين». *Bioley: Mission catholique française* (Paris: Colin, 1902), tome 5, p. 11.

للاستعمار، فاعتبرت أوروبا نفسها مسؤولة للقيام بدور حضاري تمديني للشرق. وتم تبرير كل الوسائل من أجل التدخل لإدماج الشعوب الأخرى في «حضارة الرأسمالية». فالحضارة الغربية اعتبرت خلاصة التطور واعتبرت باقي المجموعات والحضارات «بدائية» تعيش طور التوحش والهمجية والقبلية وشتى أوجه الانحلال والتخلف[٧].

فقد روّجت الأوساط الفكرية المتحكمة والسوسيولوجية الكولونيالية حق تلقين الحضارة ومستويات الرقي الاقتصادي والاجتماعي والثقافي عبر تبرير حركة الاستعمار[٨].

إن فكرة الرسالة التمدينية المرتبطة بحركة الاستعمار مهّد لها الاستشراق التقليدي وجسّدها الاستشراق الاستشاري (ماسينيون)، وكذا علم الاجتماع الاستعماري الذي تخصص في «علم اجتماع البدائيين»، أو علم اجتماع الأهليين (S. des Indigènes). فقد انصرفوا إلى دراسة أشكال التنظيم الاجتماعي (المشاعات الريفية، الأسر الكبيرة القبائل والعشائر...) وبعض مظاهر الحياة الثقافية والروحية (الدين، الزوايا) والمؤسسات السياسية (زعماء العشائر) لما لهذه النواحي من أهمية في تنظيم نشاط الإدارة الاستعمارية وجعلها أكثر مرونة. ف «رينه مونيي» صاحب المشروع «الكبير» لـ «علم الاجتماع الجزائري» مثلاً، اعتبر أن أعماله ما هي إلا تواصل لعمل سابقيه أمثال «صاباتيه» حول «علم الاجتماع الأهلي»، حيث يقول: «إن لنا مصلحة نظرية وتطبيقية لنتعرف على حياة الشعوب الجزائرية، نظرية أولاً لأنه من حقنا ومن واجبنا نحن الفرنسيين أن نعرف ونفهم جميع الشعوب التي نحميها وندير شؤونها ولا نتوقف أبداً عن القيام بالواجب نحوها... ولما في تنظيم هذه الدراسات من غايات مادية تطبيقية باعتبار أن العلم مصدر للنفوذ وللحكم...»[٩].

وتتأكد هذه الروح التي تحتكر المسؤولية وتبرّر التدخل في أعمال اختصاصي اجتماعي آخر (أوائل القرن العشرين)، حيث يعتبر مارتان أن «علم الاجتماع الشمال أفريقي» له وظيفة أساسية في تقديم المشورة للاستعمار الفرنسي عبر دراسة الأطر التربوية والحركات الاجتماعية وخصائص الشخصية المحلية من أجل التحكم في المنطقة وإنجاح المشروع الاستعماري، إذ يقول: «كل هذا من أجل إفهام الفرنسيين في فرنسا ومواطنيهم ومعاونيهم الأوروبيين المستقرين في شمال أفريقيا، هؤلاء وأولئك، أصول التركيبة الاجتماعية للسكان المسلمين في هذا البلد، وهي مهمة تؤديها دراسات علم اجتماع شمال أفريقيا»[١٠].

---

(٧) بوحدية، المصدر نفسه، ص ١٤١.

(٨) انظر موقف أنغلز من استعمار الجزائر في مقالته المنشورة في: *Northern Start* نشرت في «الماركسية والجزائر»، نصوص جمعها غاليسو (Galissot) وترجمها جورج طرابيشي، بيروت سنة ١٩٧٩.

(٩) بوحدية، المصدر نفسه، ص ١٤٥.

(١٠) A. G. P. Martin, *Précis de sociologie nord africaine* (Paris, 1913), pp. 1-3.

لقد كان الاتفاق الواعي واللاواعي على هذين المنطقين (التمدين والتمركز على الذات) في تحديد المواقف يسمح بتداخل بين الواقعي والخيالي والذاتي والموضوعي في الكتابات حول مجتمعات الشرق التي أصبحت مستعمرات. فعلى رغم الانتقادات التي يمكن توجيهها إلى تسلم علم الاجتماع الكلاسيكي بعض مقاليد الدراسة للشرق من المستشرقين، فإن هؤلاء وأولئك كانوا ضحية تدخل متعدد الوجهات، إذ إن المتخصصين بأتم معنى الكلمة في علم الاجتماع كانوا قلة ضئيلة. فمعظم من كانوا يصفون ويحللون مجتمعات المنطقة العربية جمعوا الكثير من المعلومات والوقائع والوثائق، ولكنهم أساءوا تقديمها، ووظفت بالطريقة التي تناسب المنطلقات السياسية والأيديولوجية للدول الاستعمارية، فضلاً عن ظاهرة الدراسة بـ «المراسلة» أو «الملاحظة» و«التقارير» التي ساهمت في بلورة كثير من الأحكام والنظريات العامة. وهي من دون شك أساليب لا تستجيب للحدود الدنيا للمنهج السوسيولوجي العلمي.

تبدو الفكرة التي دافع عنها محمد كرو[(١١)] قيّمة، وقد لمّح لها أيضاً المستشرق الأمريكي فرنسوا دي بلوا[(١٢)]، ومفادها أن إعادة تقييم الاستشراق في السوسيولوجيا العربية جنحت إلى تضخيم الأخطاء بالخلط مع الدراسات السوسيولوجية المرتبطة بالاستعمار. كما أن هذا التقييم بقي رهين البحث في غطائه السياسي ـ الأيديولوجي، وبالتالي فإن هذا التقييم استسلم إلى الدعوة بإعدام المعرفة الاستشراقية[(١٣)].

رغم أهمية النقد في النقد وطرافة البحث في سوسيولوجية المعرفة المواجهة للاستشراق والعلوم الإنسانية والكشف عن أسباب أزمتها، فإن ذلك لا يمكن أن يجعلنا نعمّم خطأ الذين وضعوا المستشرقين في سلة واحدة، أو نسوا الأدوار المعرفية والإنسانية لجزء مهم منهم، إلاّ إذا خلطنا بين النقد العلمي وبين النقد السياسي أو الثقافوي البحت. وبالمقابل فإذا كان الحفر السوسيولوجي في طرق مواجهة المعرفة والسياسة والثقافة الشرقية (العربية هنا) للاستشراق والعلوم الاجتماعية مهماً وملحّاً، فإن مزيد الحفر في النظام المعرفي الاستشراقي حفراً سوسيولوجياً يبدو لا يقل أهمية وإلحاحاً. فالنقد الموجه للاستشراق التقليدي، وبخاصة من خلال اتهامه بالمركزية، واحتكار العقلانية والإنسانية، لم يتدعم في أغلب الأحيان بتحليل علمي يرتكز على أسس موضوعية.

إن هذه الدراسة تسعى إلى استكناه بعض جوانب العلاقة بين المستشرق وعالم الاجتماع، ويعتمد هذا السعي على نموذج العالم الاجتماعي الألماني ماكس فيبر،

---

(١١) كرو، «من هو السوسيولوجي العربي؟،» ص ٥١ ـ ٥٢.

(١٢) فرانسوا دي بلوا، «في نقد المستشرقين،» الفكر العربي، السنة ٥، العدد ٣٢ (نيسان/أبريل ـ حزيران/يونيو ١٩٨٣)، ص ١٤٥.

(١٣) كرو، المصدر نفسه، ص ٥١ ـ ٥٢.

كأحد الرواد الكلاسيكيين الذين وضعوا مرتكزات المقارنة وصاغوا المفاهيم التحليلية حول الأنا والآخر: الأنا (الغربي والأوروبي) والآخر (الشرقي والعربي الإسلامي).

نماذج من استشراقية علماء الاجتماع

مثلما أشرنا سابقاً، فإن خاصية التعايش بين علم الاجتماع والاستشراق في القرن التاسع عشر كانت تتميز بالتقاطع والتبادل، على رغم أن هذا التبادل لم يكن مشرعاً، أي منصوصاً عليه في العلاقة بينهما، أي أنه تبادل تفرضه البيئة الثقافية والمعرفية للمجتمعات الأوروبية آنذاك.

إن التخصص العلمي في شؤون المجتمع البشري فرض تقسيماً جديداً للمعرفة وموضوعاتها[١٤]. وقد ساهم الاتجاه الوضعي إلى حد كبير في تخليص الاهتمامات من طابعها الجغرافي، وكذا الاتجاه الإنساني الإصلاحي. ولكن إلى أي درجة - بعد اختفاء بعض التسميات أو تهذيبها وانتشار «الوعد» بالعلوم الاجتماعية الموضوعية - استطاعت هذه التيارات الواعدة أن تتخلص من بعض مبادىء وممارسات وتصورات أسلافها من المؤرخين والفلاسفة والجغرافيين ورجال الدين؟ هل اختفت نزعات «المركزية الأوروبية» و«الرسالة التمدينية»، مثلاً في عقول مفكري ما بعد الثورات الأوروبية؟ لعل طرح السؤال بتلك الطريقة يكون قاسياً معرفياً؛ لنقل: هل حدث تغيير في أساليب التعامل الأوروبي مع الشرق ومع المنطقة العربية الإسلامية خصوصاً؟ تفيد بعض الأفكار أن الإعلان عن التحول في التخصصات من الاستشراق إلى العلوم الإنسانية المعنية بالشرق صحبه تجديد في الاهتمامات، فبعدما كانت نصوص التراث ظهرت اهتمامات جديدة. . . لكن المثير أن بعض مقولات الدارسين الغربيين «أصبحت ثوابت لا محيص عنها تأتي البحوث التالية منطلقة منها»[١٥].

المؤثرات الاستشراقية في سوسيولوجية فيبر حول الإسلام (١٨٦٣ - ١٩٢٠)

إن مناقشات عالم الاجتماع الألماني الذي أصبح من أشهر المعالم في علم الاجتماع الحديث والمعاصر، وبخاصة تلك المتعقلة بمحاولته تفسير أسباب تخلف الشعوب الإسلامية، تلك المناقشات كانت تستند إلى خلفية استشراقية واضحة، على رغم أنه لم يخصص الإسلام بدراسة، وإنما ذكر أمثلة:

---

(١٤) علي أومليل، في التراث والتجاوز (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠)، ص ١٩.

(١٥) محسن جاسم الموسوي، «مداخل المثقفين العرب للاستشراق،» الاستشراق (بغداد)، العدد ١ (كانون الثاني/يناير ١٩٨٧)، ص ٧.

أول ما يمكن الإشارة إليه أن تناول فيبر للإسلام جاء متأخراً نسبياً، ولم يكن حاضراً في ذهنه، ولا في مؤلفاته الأولى اهتمام بالإسلام إلا حينما اعتمد منهجية المقارنة بين الثقافات والأديان والنظم الرأسمالية. اكتفى بدراسة الأديان الشرقية القديمة مع حضور مبالغ فيه لتأكيد العلاقة بين الأخلاق الكالفينية والقدرة على العمل والمثابرة على أدائه من ناحية، والعلاقة بين أنماط الأخلاقيات الدينية المختلفة والعمليات الاجتماعية الاقتصادية من ناحية ثانية. وهنا نكتشف ملامح تكوين جزئي ساذج حول الإسلام (المقصود ثقافة فيبر المكتسبة قبل أن يتوجه إلى الاستشراق والإسلام)؛ هذا التدارك الذي حصل مع مؤلفه المسمى في الترجمات **الاقتصاد والمجتمع** *(Economy and Society)*[١٦] لم يكن موجوداً في بداياته العلمية أو مع مؤلفه الشهير **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**[١٧]، ولا في كتابه **رجل العلم ورجل السياسة**[١٨]. فقد كان الإسلام غائباً في أعماله الأولى، لكنه كان ينوي التوسع في دراسة الإسلام دراسة مقارنة منذ عام ١٩١١، بحسب شهادة أقربائه[١٩]. ففي فصول الجزء الثاني من كتاب **الاقتصاد والمجتمع** والمتعلقة بالعلاقات الجماعية الإثنية (الفصل الرابع)، يشير إلى القبائل والمجموعات العرقية والقرابية، لكنه لا يشير في مقارناته إلى القبيلة العربية كبنية اجتماعية تاريخية ميزت المنطقة، كما لم يشر ولو لماماً إلى تحليلات ابن خلدون المهمة[٢٠]، بينما نجده في الفصل الأخير (الفصل الخامس) يشير إلى الإسلام، وبخاصة في «أنماط الحياة الجماعية الدينية: علم الاجتماع الديني». ويبدو من هذه النصوص التدرّج الواضح من التعميم والإشارات العابرة والعرضية حول الإسلام، إلى

---

(١٦) Max Weber, *Economie et société* (Paris: Plon, 1971), tome 1, 2ème partie.

(١٧) ماكس ڤيبر، **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**، ترجمة محمد علي مقلد (بيروت: مركز الإنماء القومي، [د.ت.]).

(١٨) ماكس ڤيبر، **رجل العلم ورجل السياسة** (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٨٢).

(١٩) Catherine Colliot Thélène, «La Place de l'Islam dans la sociologie des religions de Max Weber,» *Revue de MAUSS*, no. 10 (1990).

ويقول أبو زيد: وكان يؤمل أن يكمل هذه الدراسات بدراسة عن الإسلام ليدلل على صدق الأطروحة المركزية التي يدور حولها كتابه **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**، ص ٢٩٠. وتعتبر دراسة كاريه (Carré) التي سيشار إليها لاحقاً، ودراسة Thélène ناجحتين في الكشف عن العلاقة الدراسية لڤيبر مع الإسلام. ومن الاختصاصيين في ڤيبر نعرف جوليا فروند في **ماكس فيبر وعلم الاجتماع**، ولكننا لا نعرف الكثير عن أهم الاختصاصيين في ڤيبر والإسلام وسوسيولوجية الأديان وهو الألماني شلوشتر (Walfgang Schluchter) صاحب مقالة: «بين غزو العالم والتكيف معه: انطباعات حول المفاهيمية الفيبرية في الإسلام القديم». وللأسف فإن أعمال هذا المختص لم تتم ترجمتها إلى العربية بعد. كما نشير إلى الجهد القيم الذي بذله أبو بكر باقادر من خلال ترجمة كتاب: Bryan S. Turner, *Weber and Islam: A Critical Study*, International Library of Sociology (London; Boston: Routledge and Kegan Paul, 1974).

(٢٠) كتبت الفصول الأولى من الكتاب قبل الحرب العالمية الأولى.

التوسع في السطور ومحاولة عقد المقارنات[٢١]، مثل تشبيهه محمداً في المدينة بكالفن في جنيف (ص ٦٢٤) في توجهه الإصلاحي السياسي.

واعتماد البعد التاريخي في تصفيف النماذج عند فيبر، لا يكتسب دلالة علمية في هذا المجال، فهو لا يتحدث عن الإسلام كمراحل متعاقبة متمايزة من حيث التجارب ودور الأفراد والدول، لأنه يسحب فكرته عن الإسلام في بداياته وارتباطه بمرحلة النبوة وامتداداتها القريبة على المراحل اللاحقة، على رغم عدم تعمّقه في المرحلتين الأموية والعباسية (فقد أعوزته مرجعيته الجزئية عن القيام بذلك). هذا النقص في التصنيف التاريخي الاجتماعي للإسلام عند فيبر لا نجده حاضراً في تصنيفه لمراحل الرأسمالية ومراحل التاريخ الاجتماعي والديني في أوروبا (المسيحية الأولى (Christianisme Primitif) والمسيحية الحديثة (Christianisme Moderne) والمسيحية الوسيطة (Christianisme Médiéval))[٢٢]. وقد حلّل رودنسون هذا اللاتوافق التاريخي عند فيبر في كتابه **الإسلام والرأسمالية**[٢٣] حيث يقول: «إن فيبر يعتبر أن أوروبا أنتجت الرأسمالية الحديثة لأنها كانت أكثر عقلانية من الفضاءات الحضارية الأخرى. لكن أغلب الأمثلة التي يقدمها حول العقلانية الأوروبية كانت لاحقة للعصر الذي دخلت فيه أوروبا الغربية بشكل حاسم ونهائي في الطريقة الرأسمالية الحديثة». ويعطي فيبر أهمية في المقارنة بين الأديان لليهودية، وبخاصة ممارسات اليهود الاقتصادية قديماً وحديثاً. ونرى أن السبب يكمن في وجود اليهود وثقافتهم في متناول المحلّل الأوروبي، لذلك لا نجد توازناً بين الأديان، على الأقل تلك التي لم تعمل برأيه على إنتاج الرأسمالية. وإذا كانت الالتفاتة إلى الإسلام متسرعة، فلا شك في أنها اتسمت في أواخر حياة فيبر العلمية بالاتجاه إلى التركيز، لكن هذا الاتجاه لم يعمّر طويلاً وارتبط بالسنوات القليلة التي أعقبت الحرب الأولى (توفي عام ١٩٢٠). ويبدو جلياً من خلال دفاع فيبر عن فرضياته السوسيولوجية تأثره بالفرضيات الاستشراقية، فقد تسربت إلى التحليل الفيبري حول فكرة الاستشراق التقليدي المتمثلة في مناهضة السامية الموروثة من رينان (العقلنة ليست سامية). وهذا يؤدي إلى اعتبار فيبر أن بناء الحضارة المستقبلية نموذجه الحضارة الرأسمالية التي بشّر بها، وهذا منطقياً يقتضي تدمير النزعة الإسلامية التي تحدث عنها رينان.

من المفاهيم التي صاغها فيبر مفهوم النمط الوراثي الأبوي (Patrimonialism)، انطلاقاً من التركيز بشكل خاص على العالم الإسلامي، كجزء من الشرق، وعلى تركيا

---

(٢١) يظهر هذا الاضطراب الناتج من عدم وضوح الرؤية في استخدام مفاهيم مختلفة: L'Islamisme، L'Islam، La Religion de Mohamed... إلخ.

(٢٢) مرة واحدة يستخدم مصطلح الإسلام الأول (L'Islam Primitif)، ص ٥٧٩.

(٢٣) Maxime Rodinson, *Islam et capitalisme* (Paris: Seuil, 1966), chap. 4, p. 92.

العثمانية، شأنه في ذلك شأن أنغلز وماركس في طرحهما لمفهوم نمط الإنتاج الآسيوي، الذي لم يكن في تطبيقاته مفتاحاً خاصاً بالشرق وحده.

وكما يقول تورنر، فكأن ثمة علاقة قريبة بين استشراق ڤيبر وهيغلية ماركس، كما يتضح بخاصة في التشابه بين مفهوم فيبر للميراثية وتحليل ماركس للمجتمع الآسيوي[٢٤].

الصور والأفكار والتبريرات التي خرج بها ڤيبر متأثراً بفرضيات المستشرقين

يمكن تلخيص تلك الصور كما عبر عنها فيبر أو لمح (كما يذهب سعيد في مقولة الاستشراق الظاهر والاستشراق الكامن) في النقاط التالية:

- انحطاط العالم الإسلامي وبناه الاجتماعية ونظمه السياسية المتصفة بالاستبداد[٢٥].

- غياب الطبقات الاجتماعية المحققة للتحولات (الطبقة الوسطى)، وكذلك غياب الصراعات التاريخية، الطبقية، وأيضاً غياب المدينة المستقلة ذاتياً[٢٦].

- ارتباط الدولة الدينية الوشيج بالأفراد وتحكمها فيهم وفي سن القوانين، فهو يقول: ليس الإسلام كعقيدة للأفراد هو الذي أعاق التصنيع، ولكن بنية الدولة الإسلامية وتركيبة موظفيها وقوانينها وأجهزتها التي كانت مشروطة دينياً هي العائق[٢٧].

أما تفسيره للأسباب التي تقف وراء هذا الركود وذاك العائق فهي:

- تحكم الاقطاعية الشرقية عبر شرائح عسكرية تتميز علاقتها بالسلطة المركزية بالتضارب والصراع على الجباية.

- اعتبر فيبر أن هذه التطورات داخل الدولة الإسلامية كانت السبب الرئيسي في

---

(٢٤) بريان تورنر، **ماركس ونهاية فلسفة الاستشراق**، ترجمة يزيد صايغ (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨١)، ص ٥٧.

(٢٥) يقول ڤيبر: «الديانتان اليهودية والمسيحية كانتا ديانتين بورجوازيتين، بينما ليس للمدينة الإسلامية سوى دلالة سياسية». ويقصد بالسياسية النزعة العسكرية التوسعية. انظر: Weber, *Economie et société*, p. 625.

ويقول: «إن مثال الإسلام هو الإنسان المحارب وليس الإنسان المثقف» (ص ٦٢٦).

(٢٦) انظر: تورنر، المصدر نفسه، ص ١٤.

(٢٧) Thélène, «La Place de l'Islam dans la sociologie des religions de Max Weber,» p. 16.

فشل التحول التجاري والتطور الرأسمالي[٢٨].

ـ لقد أدى العجز في التوسع (الغزو) إلى العجز عن دفع رواتب الجيوش وموظفي الدولة الشرقية، وهذا العجز يعني توقف الولاء للمركز. فالأزمة المالية متأتية من الاقطاع العسكري والتزام الضرائب[٢٩].

نقد وتقييم

من أهم الذين ردوا على فيبر المستشرق الفرنسي مكسيم رودنسون (M. Rodinson) الذي أشار إلى مبالغة النظرية الفيبرية حينما اعتمدت على الأخلاق الدينية كمحرك للاقتصاد، واستند في ذلك إلى أن الإسلام نفسه عرف قيم التقشف والعمل والربح، وبالتالي ازدهرت التجارة في العهود الأولى من الإسلام وتطور الاقتصاد معتمداً ليس فقط على الضرائب، بل كذلك على الإنتاج وتطور المبادلات، فضلاً عن أن الإسلام احتوى في أصوله (القرآن والسنة وسيرة الخلفاء الأوائل) على نزعة عقلانية، إذ دعا في أكثر من موقع إلى استعمال العقل ﴿**أفلا تعقلون**﴾[٣٠]، كما أشار رودنسون في كثير من النقاط إلى افتقار فيبر إلى الدقة وكثرة الأخطاء في وضع التصورات[٣١].

إن رودنسون فهم الإسلام بمعنى الأيديولوجيا الإسلامية، باعتباره ليس إسلاماً قديماً كما جاء في مرجعية فيبر ولا نصوصاً فقط، بل كذلك اجتهادات وتجارب وحياة يومية ضمن مقومات للتشكيلة الاجتماعية ـ الاقتصادية، وليس مجرد المبادىء والممارسات ذات الطابع المقدس والمراقبة من رجال الدين[٣٢]. وقد أشار أبو زيد بحق إلى فقدان المرجعية الفيبرية للمعلومات الأثنوغرافية حول سلوك المسلمين في عصره، على رغم إشاراته المقتضبة إلى الدولة العثمانية. أما عن الاستنتاجات الفيبرية حول الشرق، باعتباره كياناً مناقضاً للعلم والديمقراطية وحرية الرأي والتقشف (أي عقلنة الاقتصاد وتوزيع الثروة) والتقدم الصناعي، فلم تكن مبنية على مقارنات واضحة

---

(٢٨) تورنر، المصدر نفسه، ص ١٨.

(٢٩) هذه الفكرة الأخيرة لفيبر صائبة إلى حد كبير، وهي متداولة في الأوساط العلمية المتناولة لأسباب سقوط الدولة العباسية بخاصة. انظر: محمد نجيب بوطالب، **الصراع الاجتماعي في الدولة العباسية**، تقديم الطاهر لبيب، سلسلة الدراسات والبحوث المعمقة (سوسة، تونس: دار المعارف للطباعة والنشر، ١٩٩٠).

(٣٠) وردت في القرآن الكريم في أكثر من آية. انظر: Rodinson, *Islam et capitalisme*, chap. 4.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٩١ ـ ٩٣ و٢٥.

(٣٢) Olivier Carré, «A propos Weber et l'Islam,» *Arch. Sc. SOC des Rel.*, no. 61 (1986), pp. 139-152.

وعلمية أو تاريخية، وهذا اللبس مرده طابع المقارنة اللامتكافئة (الإسلام الأول القديم مقابل الرأسمالية الحديثة)، وكذلك الارتهان إلى الإرث الاستشراقي التقليدي، وبخاصة منه المتحرك في ثوب الكنيسة[٣٣].

لقد ناقش أوليفيه كاري (Olivier Carré) هذه الفكرة حينما أشار إلى اعتبار فيبر ومن لف لفه الاستبداد خاصية مميزة للشرق دون الغرب، ولكن في الغرب استبدادية تمثلها النازية، تقوم على الكليانية، وهي مرتبطة في هذا القرن بالعصرنة الفردانية الأوروبية التي أنتجت النازية والفاشية[٣٤].

إن دراسة فيبر للإسلام لم تكن دراسة متقنة ولا مستوفاة، بحسب إدوارد سعيد، فالنمط الإسلامي الذي حدده فيبر كان تأكيداً خارجياً لكثير من الأطروحات الشرائعية التي آمن بها المستشرقون، الذين لم تتجاوز أفكارهم الاقتصادية أبداً تأكيد عجز الشرق الأساسي عن التجارة والتبادل التجاري والعقلانية الاقتصادية[٣٥].

الفكرة المركزية التقليدية للاستشراق تتكرر وتستمر في اعتبار الإسلام تركيباً ثقافياً موحداً، وهذا ما لا يناسب طبيعة المدرسة السوسيولوجية التي تعطي أهمية للمفارقات التاريخية والجغرافية والسياسية، فالإسلام رؤيا أيديولوجية واحدة، هذا أكيد، ولكنه يصطبغ في كل مرحلة أو تجربة أو عصر بصبغة مغايرة. النظرة الموحدة هذه رغم جاذبيتها الأيديولوجية والعاطفية ظهرت في تحليلات الكثير من المستشرقين من رينان إلى غولدتسيهر إلى ماكدونالد، إلى غرونباوم، إلى غب وبرنارد لويس، وغيرهم ممن درسوا موضوعاتهم في معزل عن الشروط الاجتماعية والاقتصادية والسياسية المحيطة. كان متوقعاً بالنسبة لعالم ذكي مثل فيبر أن يتجاوز ضيق أفق المستشرقين، وهم ليسوا علماء اجتماع ولا مؤرخين، إنهم كانوا يكتفون بالتفنن والتقصي في دراسة اللغة وآدابها، وقضايا الفقه أو العقائد... إلخ. ولم يدرسوا الإسلام كعقيدة ذات أبعاد تطبيقية. وهذا النقص الذي عبّر عنه إدوارد سعيد «بعدم الاتقان» يتضح من خلال متابعة المرجعية الفيبرية «حول الإسلام».

لقد اكتفى فيبر ببعض الأعمال الألمانية، تحديداً، القليلة حول الإسلام[٣٦]،

---

(٣٣) يعترف ڤيبر بذلك في قوله: «إن الخطأ في انتقاداتي هو بالتحديد عدم انتباهنا إلى الواقع. ففي دراسة أخلاق العبريين، بالعلاقة مع المذاهب المشابهة جداً في الأنظمة الأخلاقية المصرية والفينيقية والبابلية سنشير إلى حالات مماثلة جداً». ڤيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، الهامش رقم (٦٣).

(٣٤) Carré, Ibid.

ونعتقد أن الباحث هنا يعي أن ظهور الفاشية جاء بعد ڤيبر، ولعله يقصد انعكاسات وتطورات النظام الرأسمالي سياسياً.

(٣٥) سعيد، الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء، ص ٢٦٣.

(٣٦) ذكرت كاترين تيلان في دراستها المذكورة سابقاً ص ٣٠ المراجع التي اعتمدها ڤيبر وننقلها هنا =

ولعل الأمر مشابه لذلك في خصوص الأديان الشرقية الأخرى. نحن لا نطمح إلى توازن مثالي بين المرجعية العربية الإسلامية والمرجعية الأوروبية المسيحية أو طلب اتقان لغات الشرق، فهذا غير ممكن أو صعب هنا، لكن ما يتوقع في مثل هذه المقارنات السوسيولوجية «الخطيرة» أن يتجاوز اطلاعه المرجعية الاستشراقية الألمانية، وهي تفتقد إلى عدة أسماء لامعة، إلى اعتماد أعمال مهمة أعدها الاستشراق الفرنسي مثلاً.

أما الأعمال ذات الطابع الاجتماعي التي ظهرت في أوائل القرن، من قبل بعض المستشرقين أو حتى الأنثروبولوجيين والإثنولوجيين، فلا نجد لها صدى في هوامشه حول الإسلام. إنه يكتفي بالاستشهاد بصورة الإسلام في بداياته في مكة والمدينة، وذاك لا يؤمن مخاطر التعميم التي تحصل من مقارنة الإسلام بالرأسمالية أو بالكالفينية والبروتستانتية، بما في تلك المقارنة من المفارقة التاريخية.

ثمة رضى عند فيبر ليس في محله، نخشى أن يتحول إلى بعض الاستسهال، ليس في حجم فيبر العالم، فالمستشرق باكر (Becker) له علاقة خاصة بفيبر، إذ هو صديقه وهذا من حقه. أما مواطنوه الألمان وأجواره غولدتسيهر وولهاوزن وغيرهما، فإن إلقاء نظرة سريعة على اهتماماتهما ومكانتهما في الاستشراق كفيل ببيان أنهما لم يمكناه من معرفة مكتملة في حدودها الدنيا عن الشرق بمناطقه، والإسلام بمذاهبه وعصوره، والعرب بحضارتهم وإنجازاتهم العلمية التي أظهرها المستشرقون أنفسهم. لقد اكتفى فيبر في ما يبدو بالرجوع إلى جزء من مبحث الإسلاميات عند بعض المستشرقين في عصره(٣٧).

يحاول هؤلاء المستشرقون (وقد أثروا في فيبر) إيجاد علاقة جوهرية بين المعتقدات الشرقية جميعها ويخلطون بين الإسلام واليهودية من جهة، والوثنية من جهة أخرى. وغير خفي حتى على الاستشراق الحديث، وخصوصاً الموضوعي، تحامل غولدتسيهر في دراساته على الفقه الإسلامي وخلطه بين بعض المعتقدات الإسلامية

= لأهمية ذلك: Carl Heinrich Becker, *Islamstudien*, 2 vols. (Leipzig, 1924); Julius Wellhausen: *Reste arabischen heidentums, gesammelt und erlautert* (Berlin: G. Reimer, 1897), and *Das Arabische Reich und sein Sturz* (Berlin: G. Reimer, 1902); Ignaz Goldziher, *Vorlesungen uber den Islam* (Heidelberg, 1910); Joseph Kohler, «Zum Islam recht,» *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft*, vol. 17 (1905), and Christian Snouck Hurgronie, *Mekka* (Deir Haag, 1888), Bd. 1.

(٣٧) ولهاوزن (١٨٤٤ ـ ١٩١٨): اهتم باليهود وبالرسول محمد في المدينة وبثورة المدينة واهتم بأديان العرب الجاهلية، ثم اشتغل بالتحقيق.

غولدتسيهر (١٨٥٠ ـ ١٩٢١): اهتم بدراسة الفقه.

وبين الأساطير والقصص والخرافات[٣٨]، وجمعه لمعلوماته من مصادر غير موثوق بها عند المؤرخين توحي بموسوعية وتنوع مصادر كبيرين. وفي مقارنة بين وات وولهاوزن وجد عماد الدين خليل هوة واسعة تفصل بين الرجلين، إذ يقترب **أولهما** حتى ليبدو أشد إخلاصاً لمقولات السيرة من المسلمين أنفسهم، ويبعد **ثانيهما** حتى ليبدو شتاماً لعاناً وليس باحثاً جاداً[٣٩].

إن تأكيد فيبر على مفاهيم الإرث الأبوي والذكورية والركود كخصائص تميز الشرق إنما يندرج في تصور لأسباب التخلص والانحطاط الذي لحق بالشرق. وقد دللنا على جذور هذه الأفكار الفيبرية في الدراسات الاستشراقية المعاصرة له.

على أن تأكيد هذا الاستناد إلى الأحكام الذاتية لا ينفي أهمية التقليد الذي خلفته التجربة الفيبرية في المنهج المقارن. إن تفسير النواقص في السوسيولوجيا الفيبرية للإسلام لا يجد تبريره إلا في تناولها تناولاً يضعها في السياق التاريخي لتطور المعرفة الإنسانية عموماً، والمعرفة حول الشرق خصوصاً. ولعل الأمر نفسه ينطبق على علماء اجتماع آخرين قدامى ومعاصرين أمثال: مونيي وماركس ودوركهايم وآرون وبوتول وخلفهم من القائمين على الدراسات الإقليمية ودراسات الشرق الأوسط اليوم أمثال مورو بيرغرا (عالم الاجتماع الأمريكي)[٤٠]. إن المشكل يتحول بالأساس إلى مشكل منهجي أدى إليه التورّط في المقارنة[٤١]. فإلى أي مدى كانت الصورة التي قدمها فيبر لأجيال السوسيولوجيا اللاحقين والمتأثرين بأفكاره ومفاهيمه موضوعية في مجال علم الاجتماع الديني تحديداً؟

---

(٣٨) انظر تعريف العقيقي لهذا المستشرق في: نجيب العقيقي، **المستشرقون**، ٣ ج (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٠ - ١٩٨١)، و**المنهل**، السنة ٥٠، العدد ٤٧١ (أيار/مايو ١٩٨٩)، ص ٣٠، وهو عدد خاص بعنوان: «الاستشراق والمستشرقون».

(٣٩) عماد الدين خليل، «منهج المستشرق البريطاني المعاصر مونتغمري وات،» **المنهل**، السنة ٥٠، العدد ٤٧١ (أيار/مايو ١٩٨٩)، ج ١، ص ٢٠٧.

(٤٠) أورد إدوارد سعيد قولاً له في: سعيد، **الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء**، ص ٢٨٨: «إن منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا الحديثة ليست مركزاً للإنجازات الثقافية العظيمة وليس من المحتمل أن تغدو كذلك في المستقبل القريب. ومن ثم فإن دراسة هذه المنطقة ولغاتها لا تكون المكافأة المرجوة منها بذاتها فيما يتعلق بالثقافة الحديثة». أما مونيي عالم الاجتماع الاستعماري المتشبع بآراء المستشرقين ذوي النزعة المسيحية فكان يقول: «لا فرق يذكر بين الإسلام والوثنية، بل إن الإسلام امتداد لها. والبحر المتوسط لا يزال بحراً يونانياً - لاتينياً... وعلى فرنسا أن تواصل الحرص الشديد على إبقائها في شمالي أفريقيا».

(٤١) في قائمة المصادر التي اعتمدها ڤيبر في نصوصه (Weber, *Economie et société*) لا نجد غير مصدر واحد خاص بالإسلام وهو: Becker, *Islamstudien*, tome 1.

خاتمة

يرى هشام جعيط في كتابه **أوروبا والإسلام** أن الغزو الاستعماري للمنطقة العربية استمد حركته من وعي موروث من القرون الوسطى؛ وعي يقوم على أسس انفعالية لتمثل الإسلام، وهو تمثل مجبول أساساً بالعداوة[٤٢]. هذا الوعي المشوه للإسلام والعرب أدمج في القرن العشرين، رغم بعض التعديلات، ووظف في حركة الاستعمار وتكريس التبعية. أما الدراسات الموضوعية، فقد تطورت تطوراً محدوداً ولم تقفز على واجهة الأحداث إلا مع نشأة الحركات الوطنية في المنطقة، ثم مع تبلور نظام عرفي جديد إثر الحرب الثانية.

إن المستشرق الجديد (عالم الاجتماع المختص في الشرق) حمل على عاتقه عبئاً ثقيلاً، ولم يستطع التخلص من إرث ذاتي، وبخاصة في مواقف العدائية الثقافية، بل إنه احتفظ بها كما يرى إدوارد سعيد[٤٣].

ومن الضروري الإشارة في النهاية إلى أن استمرار المواقف التحاملية وملامح العدائية لا يمكن تحميلها لأفراد وإنما إلى منظومة حضارية اجتماعية سياسية إعلامية يساهم الأفراد في صياغتها. ويمكن لهؤلاء أن يتمردوا على هذا النظام، ولو معرفياً، مثلما تمرد بارك ورودنسون وغارودي وغيرهم.

---

(٤٢) جعيط، **أوروبا والإسلام: صدام الثقافة والحداثة**، الفصل ١.

(٤٣) سعيد، **الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء**، ص ٢٩٠.

الفصل الثالث والعشرون

الفلاحون المغاربة في الإثنولوجيا الكولونيالية: بين الجمود وقابلية التحسّن

عبد الجليل حليم(*)

- ١ -

«لمّا كانت الشعوب الأوروبية قد أبادت شعوب أمريكا، فلقد كان عليها أن تستعبد شعوب أفريقيا لاستخدامها في استصلاح الأراضي.

فلو لم يجبر العبيد على الاشتغال بغراسة النبتة التي تنتج السكر لكان ثمنه باهظاً جداً.

وهؤلاء العبيد سود من أخمص القدمين إلى أعلى الرأس، وأنف الواحد منهم أفطس، وبلغ في ذلك حدّاً يعود من المحال علينا تقريباً أن نشفق عليهم.

ليس من الممكن أن نسلم بأن الله، وهو الموجود ذو الحكمة المنيعة، قد أسكن نفساً، ونفساً خيرة على وجه الخصوص، في جسد أسود برمته (...).

ومُحال أن نظن هؤلاء القوم بشراً؛ فإن نظنّهم بشراً نعتقد أننا لسنا بأنفسنا مسيحيين»[1].

(*) أستاذ في جامعة مكناس ـ المغرب.

(١) Charles Louis de Secondat Montesquieu, *De l'esprit des lois* (Paris: Larousse, 1934), p. 63.

هذه هي صورة الآخر لا كما ينحتها الأوروبي العادي، وإنما كما ينحتها واحد من أصحاب المجد في الأكاديمية الفرنسية ومن عظام المفكرين في عصر الأنوار، واحد من مؤلفي «الانسيكلوبيديا» ومن مؤسسي الديمقراطية الحديثة، أي ذلك الذي يعتبره جميع الناس مؤسس علم الاجتماع السياسي، ألا وهو البارون دي مونتسكيو مؤلف **روح الشرائع**.

ومن بين الإثنولوجيين الفرنسيين الأوائل الذين انكبوا على المجتمع المغربي كان هناك «دوتّي» (E. Doutté) الذي قال بانتسابه إلى فكر مونتسكيو. لقد كتب دوتّي قائلاً بخصوص السياسة التي يجب على فرنسا أن تتبناها في المغرب: «يجب على السياسة العامة كما على روح الأحكام أن يتلاءما داخل كل بلد للخاصية العامة للطبيعة وللسكان، فيجوز القول بهذا المعنى بأن من واجب السياسة أن تكون بمثابة الجغرافيا والبسيكولوجيا الاجتماعية؛ إن الكاتب الشهير الذي ألف **روح الشرائع** لم يكن يقصد شيئاً من مؤلفه الخالد سوى أن يقدم الدليل على ذلك (. . .)»[٢].

هل المغربي والعربي والأفريقي مختلفون اختلافاً أصلياً عن الفرنسي؟ يقيناً أنهم كذلك في نظر دوتّي الذي عندما يتحدث عن الفرنسي ينعته بـ «الإنسان الأبيض». وكتب فعلاً بصدد تربية المواشي واستثمار الغابات في المغرب: «هنا يجد الإنسان الأبيض مصدراً لثروات ما تزال إلى الآن راكدة، على نحو ما فعلنا بالثروات التي تركناها راكدة في الجزائر لأمد طويل»[٣].

من الواضح في مثل هذه الشروط أن الصورة التي نحملها أو نصنعها عن الآخر ليس لها سوى أن تكون سلبية ومتكوّنة من أحكام مسبقة.

تترجم صورة الآخر، في أغلب الحالات، عن موازين قوى وعن علائق تراتبية، وعن علاقات نزاعية. ولذلك فلما يكون المهيمن والأقوى والأعلى في موقف من يعاين الآخر، فإن الصورة التي سيحملها أو يقدمها عن الآخر لا يمكنها سوى أن تعبّر عن الشعور بالتفوق عليه وعلى الازدراء والاحتقار، بل والكراهية إزاءه. وعادة ما يكون هذا الآخر شعباً مجاوراً أو شعباً لنا احتكاكات به على مر التاريخ، سواء أكانت صراعات أم حروباً أو مبادلات تجارية أو غير ذلك، فتعبر الصورة التي ننحتها عن قوالب جاهزة ثقافية ودينية واجتماعية ربما تكون موغلة بجذورها في التاريخ.

---

(٢) E. Doutté, «La Réforme franco-musulmane du Maroc,» *Bulletin du Comité de l'Afrique française* (novembre 1903), p. 357.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٦٠.

- ٢ -

لا يمكن لهذا الآخر إذن إلا أن يكون متوحشاً، ومن البرابرة، وبدائياً، وكافراً في أحسن الأحوال، ومتخلفاً. ولمّا كانت أحياناً هذه الصورة محصلة ضغائن متأصلة في لاوعي الأفراد، فإنها تحدد موقفنا نحو الآخر إلى حد كبير. ولذلك فغالباً ما ترعاها وتغذيها القوى الاجتماعية، طبقات اجتماعية ومجموعات ضغط... إلخ، إذ تجد فيها سنداً لتبرير مصالحها المادية وتبرير السياسة التي تتوخاها مع هذا الآخر، سواء تعلق الأمر بتسليط الاستغلال بشتى أنواعه على أقلية عرقية أو أقلية دينية أو غيرهما، أو تعلق بالهيمنة الاجتماعية والسياسية لطبقة اجتماعية على كامل المجتمع أو على قسم منه، أو تعلق لا بد من أن يكتسب الشرعية في عين الضحية وفي عين الآخرين أيضاً.

يُنكر على هذا الآخر، أي على ساكن البلاد الأصلي، والبدائي، وصاحب «الجلدة الملونة»، والكافر، والمتخلف، كل حق في التثقف وفي التحضر وحتى في الانتماء للإنسانية. ألا نراه يُسلب منه الحق في أن تكون له نفس؟ فكل هذه الحقوق حكر على الإنسان الأبيض والمتحضر الذي منحته ثقافته استعداداً لسيادة باقي الشعوب؛ فعليه أن يساعدها على بلوغ طور الحضارة، أي أن يساعدها على التنكر لثقافتها الخاصة لتتبنّى ثقافة المهيمن. والأمر هذا منعوت في اللغة الأنثروبولوجية الشائعة بالتثاقف.

أن يحرم الآخر من ثقافته، وأن يسلب من ملكيته، تلك هي أفضل الطرق لبتر جذوره وتشييئه؛ فيسهل بعد ذلك احتواؤه ودمجه في النظام الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والثقافي الجديد الذي يراد فرضه عليه. وليس هناك استلاب أكثر فظاعة من الاستلاب هذا.

على هذا النحو لا يجوز أن نعزل صورة الآخر، أي صورة المغربي، التي يحملها عنه الأوروبي والفرنسي تخصيصاً، عن المرامي الاستعمارية.

وفعلاً، كان المغرب منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر موضوع أطماع استعمارية صادرة عن القوى الأوروبية الكبرى التي دفعها توسعها الرأسمالي إلى التطاول إلى ما وراء حدودها، وإلى استعباد البلدان الفقيرة من أجل تحويلها إلى مستعمرات تفي بحاجاتها الاقتصادية. ولمّا كانت فرنسا قد احتلت الجزائر وتونس من قبل، فكانت تسعى إلى ضم المغرب إلى امبراطوريتها الكولونيالية. هذا ما كان يستلزم أولاً وقبل كل شيء معرفة البلاد، وهي معرفة صارت لاحقاً، أي أثناء الاستعمار الفعلي، أكثر لزوماً لتأمين سيادة فرنسا على المغرب. لقد كان من اللازم على إرساليات الاكتشاف، ثم على مؤسسات البحث لاحقاً، أن توفر المعلومات الضرورية لهذا الغرض.

فأية صورة قدمت حينئذ عن المغرب؟

بما أن المغرب كان بلداً زراعياً بالأساس، ولمّا كانت أريافه تشكل قاعدة خطيرة لمقاومة الاستعمار، فإن المكتشفين والباحثين والمسيرين الإداريين انكبّوا على دراسة عالم الريف، هذا العالم الذي كان يتوجب معرفته لا من أجل «تطبيعه» وحسب، وإنّما أيضاً من أجل السيطرة عليه واستغلاله اقتصادياً وإقامة مستوطنات فيه.

فكيف تصف الكتابات الكولونيالية سمات المغربي كلما تحدثت عن المغاربة وعن الريفيين منهم بالخصوص؟

- ٣ -

سنترك جانباً الشهادات التي تعود إلى فترة ما قبل الاستعمار، وهي شهادات كثيرة خلّفها الرحالة والمغامرون بشتى صنوفهم، والذين كانوا مبهورين بكل ما كان يظهر غرائبياً لعيانهم. سنحصر دراستنا إذن ببعض النصوص المعينة التي كان أصحابها على دراية جيدة بالموضوع الذي يكتبون فيه، وهي نصوص يجوز لنا أن نعتبرها ممثلة للأدب الكولونيالي في هذا الميدان.

سنعاين في البداية الصورة التي كونها الفرنسيون المقيمون في المغرب عن المغاربة. ونقرأ التعبير عن هذه الصورة:

«لا يمكن إزالة القاذورات اليابسة عن «البيكو»[٤] [. . .]. إنهم متعنتون تعنت العميان في التشبث بطرق تفكيرهم وأفعالهم وعيشهم؛ فكل أفكارنا وكل أعمالنا تبدو لهم مقيتة، والحال أن ديانتهم هي التي تغرس فيهم هذه الآراء. من أجل تغيير طريقة عيشهم لا بد من القوة، فما أن نكفّ عن استعمالها يتهافتون مجدداً في تقاليدهم المزمنة ليقبعوا داخلها ويزدرونا. إنهم قذرون وكذابون ولؤماء، وهم متشبثون بالمكوث على هذه الحال. أما الابتسامات التي يجودون بها علينا والآداب الحسنة التي يعاملوننا بها فليست إلا مسخرة وبهتاناً. وبدل أن يعترفوا لفرنسا بفضلها عليهم لا يكفون عن الرد في كل مناسبة بتظاهرات ينغرس فيها الحقد، علاوة على أن المتظاهرين هم أولئك الأكثر تعلماً وتديناً من بينهم»[٥].

وتكفي وحدها هذه اللغة المستعملة في نعت المغاربة (بيكو، قاذورات لا تمحى. . . إلخ) لإبراز ما يكنّه المستعمرون لهم من ازدراء وحقد. فالمغاربة معتبرون أناساً متعصبين - تعصباً منسوباً إلى الإسلام - ويرفضون كل تجديد وكل تقدم، وليسوا قادرين على أن يغيروا ما بأنفسهم ما لم تغيرهم عوامل خارجية، ولكن الأدهى من كل

---

(٤) شتيمة وقحة وعنصرية استعملها الفرنسيون لقذف العرب، وتعني أيضاً الجدي [المترجم].

(٥) A. Montagne, *La Révolution agraire au Maroc*, CHEAM, p. 29.

ذلك هو أنهم هانئون في سكونهم ومتمردون حتى ضد كل مجهود يسعى إلى تطويرهم، وهو سلوك يجد أصوله في طريقة تدينهم.

بمثل هذه العبارات كان يتحدث الفرنسيون عن المغاربة، وبخاصة الريفيون منهم. وتجدر الإشارة إلى أن الأقوال المذكورة هنا نقلها إلينا أحد المستوطنين، وهو لا يتفق معها فهو يفضحها ويرفضها باشمئزاز ويستنكرها.

إنّ أقوالاً مثل هذه ليست مخصوصة بالمستوطنين وحدهم، إذ نجدها على لسان أستاذ المدرسة العليا للآداب في الجزائر، وعلى لسان عضو في المعهد الإثنولوجي وفي أكاديمية علوم المستوطنات، دوتّي (Doutté)، الذي كُلّف مرات عديدة بمهام علميّة في المغرب من نهاية القرن التاسع عشر إلى بداية القرن العشرين، فاستخدمت بحوثه بمثابة القاعدة لعمل فرنسا في المغرب.

في دراسته حول الحاحا[٦] ـ وهي عبارة على تقرير موجه إلى «لجنة المغرب» تناول سفرته الرابعة إلى هذه البلاد ـ وضع دوتّي الأصبع على الطّبع «المتوحش» الذي يطبع هؤلاء السكان. وهو توحش استقاه دوتّي من الاحترام الذي يوليه المجتمع البربري الحاحي للمرأة. فهو يرى في هذا الاحترام «طبعاً بدائياً مقدساً» ومصدر خطر، كما هو الشأن عند جميع الأقوام المتوحشة. على هذا النحو يعتقد دوتّي بأن طقوس الزواج، باعتبارها تطهيرية وتقديسية في رأيه، هي طقوس «يُرام منها درء المخاطر الوهمية التي يمثلها الزواج في نظر المتوحش»[٧]. وهو ما يفسر الطابع الاحتفالي المفخم للزواج لأن «المتوحش يعتقد بأن الكوارث المهولة ستنزل عليه وعلى عشيرته، وأن نظام الظواهر الطبيعية نفسها سيحيد على سيره السويّ ما لم يتحقق طقس الزواج»[٨]. وعندما يلاحظ عالم الإثنولوجيا أنه لا وجود في المجتمع الحاحي للاتصالات الجنسية غير السوية، ولا أيضاً للأبناء غير الشرعيين، فإنه يرى في ذلك مرة أخرى علامة من علامات توحش هذا المجتمع وطابعه البدائي؛ زد على ذلك أنّ دوتّي يجد في الحب الأفلاطوني الذي لاحظ وفرته في حاحا مؤشراً على بدائية هذا المجتمع، ولكن لو كان ذلك في أوروبا لاتخذ الحب الأفلاطوني صفة مغالية في المثالية، ولجاء الكلام عنه في عبارات رومنطيقية.

لكن مجتمع حاحا كان في الحقيقة متحضراً، ولم يكن أفراده ظرفاء متأدبين مع

---

(٦) E. Doutté, «L'Organisation domestique et sociale chez les Haha: Contribution à une sociologie marocaine,» *Renseignements coloniaux*, no. 1, supplément au *Bulletin de l'Afrique française* (janvier 1906), pp. 1-16.

(٧) المصدر نفسه، ص ٦.

(٨) المصدر نفسه.

المرأة وحسب، وإنما كانوا أيضاً يمتنعون عن كل فعل من شأنه أن يدنس شرفها ومنزلتها أو يسيء إليها بأية طريقة كانت، وهي خصلة يشترك فيها المجتمع المغربي بأكمله، وما تزال في أيامنا جارية في الأرياف على وجه الخصوص. إن دوتّي القادم من مجتمع ينادي بحقوق الإنسان، عوض أن يرى في سلوك المغاربة مع المرأة، وبخاصة سلوك الريفيين منهم، علامة طبع نبيل مهما كان ضعيفاً، يفسر هذا السلوك حصراً بشعوذة ويردّه إلى «الخاصية البدائية المقدسة للمرأة»، أي إلى علامة أخرى من علامات التوحش. ويذهب دوتّي في تفكيره إلى أن «المرأة ملاذ آمن مثلها في ذلك مثل كل الموجودات المقدسة»[9]، مقدماً لنا الحجة التالية على قوله: «وعلى العموم إن الرجل الذي يسافر معيّة امرأة يكون في أمان لدى هذه الأقوام؛ هذا هو السبب في أن زميلنا السيد «بريفس» (Brives) لمّا سافر صحبة السيدة بريفس وتوغّلا داخل المناطق المارقة عن السلطة، تبيّن له أنّ تدخل رفيقته الجريئة ذلّل عدة عداوات ما كان يتغلب عليها بسهولة لو كان بمفرده»[10]، ذلك أن المرأة تحافظ دائماً عند الحاحا على «ميزة مقدسة، تلك التي نجدها لدى الشعوب المتوحشة»[11]. إنّ هذا التوحش عينه وهذه البدائية عينها يفسران انعدام البغاء وانعدام الطلاق بين الحاحا، كما لو أنّ البغاء هو علامة لازمة على التقدم في سلم القيم الحضارية.

- ٤ -

ليست البدائية وليس السحر، وهو لازمتها الملائمة، خاصيتين من خواص المجتمع الريفي وحده أو من خواص التنظيم البيتي (الأسري) وحده، وإنما تنسحبان هذه المرة على مستوى المجتمع العام، فتطبعان حتى الحياة السياسية بطابعهما. وبما أن السحر والبدائية متزاوجان مع الإسلام، فإنهما يولّدان التعصب. يعلل دوتّي، بواسطة مثل هذه المفاهيم، مقاومة المغاربة ضد التدخل الاستعماري ناعتاً هذه المقاومة بـ «الجهاد»، وهو لفظ يترجمه هذا الكاتب بعبارة «Guerre sainte» الفرنسية (حرفياً «الحرب المقدسة») باعتبار أنّ للحرب طابعاً سحرياً أو مقدساً. إنّ هذه المقاومة في رأيه هي أبعد من أن تكون ترجماناً على شعور قومي وعلى حب للوطن وعلى التزام سياسي، وإنما تكشف بالأحرى عن التعصب الإسلامي. ويختتم كاتبنا قوله في طمأنينة تامة:

«لنشرح الآن الحيوية والعنت اللذين تتصف بهما المشاعر التي تحرّك المسلم ضد المسيحي في الجهاد (الحرب المقدسة)، هذه المشاعر هي إرث تناقلته آلاف

(٩) المصدر نفسه.

(١٠) المصدر نفسه.

(١١) المصدر نفسه، ص ٨.

وآلاف الأجيال؛ ولقد أفادنا الإثنولوجيون بأنها تضرب بجذورها في غياهب ما قبل التاريخ. هذا ما يفسر العنفوان الوحشي الذي يحاربنا به الشاوية [...]. وهو ما يفسر لنا أيضاً شجاعتهم ولماذا بدلاً من الخوف من الموت يظهرون في المعارك البطولية التي يخوضونها وكأنهم يطلبون الموت»[١٢].

لا يحتاج هذا النص لأيّ شرح كان، ذلك أن الشجاعة العسكرية نفسها تصير مقتصرة على التعصب الديني، بل وأكثر من ذلك، تصير ضرباً من الغريزة التي تحول المغربي إلى ولهان بالحرب. ألم يكتب أحدهم قائلاً: «إنّ المغرب ساكن الريف وساكن الجبل بخاصة محارب بالفطرة؛ فهو في الوقت معاً حذر وشجاع يقاوم مقاومة مدهشة، والحرب عنده بمثابة شأن عادي يقضيه أو نشاط اقتصادي بقدر ما هي أيضاً هوى وعادة»[١٣].

لئن أجمع كل الكتّاب في تلك الحقبة على اعتبار سكان الريف متوحشين وبرابرة، فلأن القبائل كانت تشكل في وجه التغلغل الاستعماري «العدو الأكثر عدداً من غيره والأشجع والأحسن تسلحاً [...]؛ لقد كانت القبائل تشكل خصماً من العسير جداً محاربته، إذ إنّ حيويتها ينضاف إليها تفوقها بكونها لا تكاد تُدرك ولا تُطال»[١٤].

كل ما تعلق الأمر بسكان الريف، وبالمغربي على وجه العموم، فإن أفعالهم جميعها تنحصر في مجرد انفعالات غريزية؛ وهي غرائز تتحكم في النفس المغربية «وتحتدّ وتنتشر بين أهل الريف: من ذلك المتعة الحسية والجشع وسرعة التأثر والميل إلى الفوضى ميلاً يخفف منه ذلك التآزر الغريزي الذي يقوى في مواجهة خطر مشترك، والحساسية الضعيفة... إلخ»[١٥].

لئن تقيدنا الصورة هذه التي يحملها الفرنسيون عن الآخر، وعن المغربي تحديداً، بمعلومات عنه، فإنها تفيدنا أكثر بمعلومات عن العقلية التي تحرك أصحاب هذه الصورة، وعن جملة الأحكام المسبقة التي كانت شائعة واستهوت حتى أساتذة الجامعة، وعن المنزع اللاّعقلاني، ولنقل المنزع السحري، اللذين كانا يؤثران في

(١٢) E. Doutté, «Les Causes de la chute d'un sultan: La Guerre sainte,» *Renseignements coloniaux*, no. 12 (décembre 1909), p. 267.

(١٣) Louis Gentil, *Dans le Bled es-Siba: Explorations du Maroc*, ouvrage publié sous le patronage du comité du Maroc (Paris: Masson, 1906).

(١٤) Victor Piquet, *La Colonisation française dans l'Afrique du Nord* (Paris: A. Colin, 1912), p. 461.

(١٥) G. Hardy, *Le Maroc: Choix de textes précédés d'une étude* (Paris: H. Laurens, 1930), p. 78.

تحليلات تريد لنفسها أن تكون عقلانية وعلمية.

إنها المفاهيم نفسها هي التي تُستخدم دوماً لتفسير أية مؤسسة اجتماعية مهما كانت. على هذا النحو يرى مونتانيو (R. Montagne)، وهو مختص كبير بدراسة المجتمع البربري، في أعضاء مجلس «انفلاس» و«امزوار» (أي مجلس الأعيان القبلي بطريقة ما) شخصيات سحرية، ويتساءل ما إذا لم يكن هؤلاء الأعضاء «ورثة» المشعوذين والكهنة و«ملوك الزراعة»، أولئك الذين كانت ممارساتهم السحرية أو السحرية الدينية توفر الرخاء وتصون حياة القبيلة سابقاً»[١٦].

فما عساهم يكونون بحق هؤلاء السحرة وملوك الزراعة؟ هل عرف الفلاحون المغاربة عموماً، وهل عرف المجتمع البربري خصوصاً، مثل هذه الشخصيات؟ ومتى كان ذلك؟ فما المقصود بكلمة «سابقاً» على وجه الدقة؟ هل ثمة مؤشرات تؤكد هذه المزاعم؟ وإذا ما ثبت صدق هذه المزاعم، فبأي حق يُعتبر مجلس الانفلاس وريثاً للسحرة المشعوذين؟ أليس حرياً بنا أن نعتبرهم بكامل البساطة شيوخاً حاكمين يحظون بالاحترام لا بسبب تقدمهم في السن فقط، وإنما أيضاً وخصوصاً بسبب التجربة التي اكتسبوها طوال السنين في مجالات دقيقة، وهو ما يفسر اللجوء إلى نصائحهم؛ ولما كانت التجارب تصدّق مواقفهم على الدوام، فإن الناس صاروا يعتبرونهم في النهاية «طالع بخت»؟ وبعبارة أخرى، لقد كان أعضاء الانفلاس خبراء في الزراعة والرعي والتجارة... إلخ، فمتى كان الخبير ساحراً أو مشعوذاً؟

ولا يجوز أن تنطلق أعمال الزراعة قبل أن يحكم مجلس الخبراء بأوانها، أي مجلس «الانفلاس» و«الامزوار» في المجتمع البربري، و«مولى التسهيل» في المجتمع العربي، فيدشن أحد الخبراء هذه الأشغال على نحو ما يفعل رجل سياسي أو تكنوقراطي في مجتمع حديث لما يدشن أعمال مشروع ما. ولكن هاهنا أيضاً، لمّا يتحدث بعضهم عن الطقوس الزراعية، وهي طقوس ليست مخصوصة على المجتمع المغربي وحده، بل يشارك فيها كل مجتمع زراعي، فإنه لا يتردد في اللجوء مرة أخرى إلى مفهوم السحر الذي ينعته جاك بارك بـ «عامل دوتّي» (Coefficient Doutté)، نعتاً يضفي عليه مظهراً من الجدية والعلميّة. وفعلاً كتب بارك قائلاً: «لا يخرج فرد من الشاوية محراثه قبل أن يبادر بذلك أحد أعضاء الحي (الدوّار) ممن هو معروف بحسن الطالع: مولى التسهيل، أي «الشيخ الذي ييسّر الشؤون بالسحر [...]». إنّ الطقوس الزراعية وعلى الأقل في منطقة الغرب لم تكن قط منذ وقت سحيق إلا بفعل أشخاص محظوظين، أي بفعل اختصاصيين إن جازت هذه الكلمة.

---

(١٦) Robert Montagne, *Les Berbères et le Makhzen dans le sud marocain: Essai sur la transformation politique des Berbères sédentaires*, groupe Chleuh (Paris: Félix Alcan, 1930), p. 223.

بقدر ما يكون هناك أسر جاهلة، هناك بالمقابل أسر مالكة لسلطان السحر. ومن الجائز أن تحدد نسبة التوزيع في كل حي، بل ومن يدري حتى نسبته عند الفرد نفسه، فتقدر نسبة أفعاله التي تدخل في هذا النمط ونسبة أفعاله التي تدخل في ذاك النمط. هذا ما يمكن أن نطلق عليه في شيء من الوقاحة اسم «عامل دوتّي»[١٧]، وهو اسم العالِم الذي أكدت أبحاثه الأولى هيمنة السحر في منطقة البربر.

- ٥ -

إنّ المستعمر الذي يرى نفسه مركز العقلانية والمنهج العلمي والتقدم ومنبعها، أي الذي يعتبر نفسه مجسماً للحضارة، لا يمكنه أن يرى في الآخر إلا موجوداً بدائياً بما هو صنيعة السحر والشعوذة. إنّ مفهوم البدائية هذا - وقد حوّله الأنا الأوروبي إلى مفهوم سحري بطريقة ديكارتية صارمة تفرض نفسها - صار من الآن فصاعداً يُستخدم لتفسير وقائع على غاية من التعقيد مثل مقاومة الاستعمار على نحو ما ذهب إليه دوتّي، والمؤسسات الاجتماعية السياسية في المجتمع المغربي أو وضع الزراعة... إلخ، وفعلاً يرى جاك بارك أن الزراعة المغربية ذات الأصل القديم تعود إلى نظام توراتي[١٨]. إنّ مفهوم «الأصل القديم» (واللفظ أليق من «بدائية» أو «توحش»، وهما لفظان يستخدمهما دوتّي) يتكرر في نصوص أخرى لبارك[١٩]، ويقدم تفسيراً للهشاشة الاقتصادية والنواقص التقنية التي تميز عالم الريف عموماً، والزراعة خصوصاً. إذا ما أخذنا برأي جاك بارك، فإن المسألة تتعلق جوهرياً بالاستعمال المنقوص، بل بالجهل باستعمال زبال الحيوانات كأسمدة وباستراحة الأرض، كما تتعلق أيضاً بتطبيق نظام ثلاثي في فلح الأرض لا يستند إلى أيّ استدلال عقلي يقوم عليه فن الزراعة، وإلى خضوع هذه الزراعة لطوارىء المناخ؛ زد على ذلك شكل المحراث وطريقة استخدام الدواب في الحرث... إلخ.

كيف نفسر هذا الوضع التقني للزراعة المغربية؟ هنا أيضاً تتوافر المفاهيم: السحر واللاّعقلانية والسلوك الطقوسي، بل السلوك الغريزي أيضاً... من ذلك التأكيد بأن «الزراعة البربرية القديمة تكاد تجهل «قانون السببيّة». ثمة مجموع من الحركات

---

(١٧) Jacques Berque, «Naissance d'une collectivité rurale,» dans: Jacques Berque, *De l'Euphrate à l'Atlas* (Paris: Sindbad, 1978), pp. 282-283.

(١٨) Jacques Berque, «Vers la modernisation rurale,» *Bulletin d'information du Maroc* (octobre 1945), p. 9.

(١٩) قارن مثلاً: Jacques Berque: *La Question agraire au Maroc*, CHEAM (octobre 1945); «Vers la modernisation du fellah marocain,» *BESM*, vol. 7, no. 26 (1945), et «La Situation générale de la modernisation,» *BIM* (janvier 1947).

التقليدية التي ما تزال سارية في طقوس بعض المناطق في المغرب، يقوم بها الفلاح: إنه يؤدي فرضه و«على الله أن يتكفل بالباقي». العلاقة بين تقليب الأرض وعناصر التغذية ليست مفهومة البتة [. . .]؛ لا وجود قط للدورة النباتية، وإذن لا وجود قط لاستراتيجيا تهيىء نمو النبتة بين أمطار الخريف المبكرة وأوائل الرياح الحارة، لا إدراك قط للتلازم بين حالة تسميد الأرض وبين نوع الحبوب. ويمكننا أن نعدد هذه السمات التي تتصف بها زراعة قديمة ما تزال طقوسية في بعض المواطن ومرتبطة تماماً بالمصادفات المناخية»(٢٠).

وإذا أخذنا سياقاً مختلفاً ألفينا مونتانيو يتحدث عن الفلاحين المغاربة، فيذكر «الغرائز الفلاحية القوية لدى الشلوح»(٢١)، مؤكداً كون «لهذا القطيع الشاسع طبع تجميعي يجعل، من ناحية أولى، ظهور موقف من الانفعال السلبي التام ممكناً ما دامت تبرره وتسانده قيمة الاستسلام والاستقالة التي جاء بها الإسلام، وهي من القيم الأخلاقية الموروثة عن التراث الديني لأهل الريف في شمال أفريقيا، والتي بقيت على صفائها الأول، كما يجعل من الممكن من ناحية ثانية ظهور نعرات قصيرة الأمد وعنيفة من التمرد، وهي تركة قديمة من المجتمعات الفوضوية العربية البربرية التي تحررت من وقت إلى آخر من سلطة المألوف عبر التاريخ بفضل السيبة»(٢٢). إن الأمر يهمّ هنا فلاحين جردتهم فرنسا من ملكية أراضيهم، فكان عليهم الهجرة إلى مواطن أخرى طلباً للبقاء. غير أنّ هذا النزوح يمثل في عين مونتانيو «نزعة يتّصف بها البربر إلى التنقل وإلى الانتظام كزمر النّحل»(٢٣).

ما السبب في استمرار هذه الخاصيات الطقوسية التي تجعل المعنى الدقيق للزمن ينعدم في الفلاّح؟ سيكون الجواب بسيطاً: «غالب الأمر في ذلك هو بكامل البساطة أنّ جهازه العصبي ليس بالجهاز العصبي الذي للعامل الصناعي، بسبب انعدام التكيف عنده وبسبب قصور تكوينه في الوقت معاً»(٢٤).

هل أنّ هذا القصور في الجهاز العصبي لدى أهل الريف والذي يقترح جاك بارك «صقله» ليكون أنسب مع الطريقة العصرية هو محصّلة بسيكولوجية خاصة تجعل من

---

(٢٠) Berque: «Vers la modernisation rurale,» p. 4, et «Vers la modernisation du Fellah marocain,» p. 4.

(٢١) Robert Montagne, *Enquête sur le prolétariat marocain* ([Maroc]: Publication du Protectorat de la République française au Maroc, Direction de l'intérieur, section sociologique, 1950), p. 156.

(٢٢) Robert Montagne, *Naissance du prolétariat marocain* (Paris: Peyronnet et Cie, [s. d.]), pp. 219-220.

(٢٣) Montagne, *Enquête sur le prolétariat marocain,* p. 155.

(٢٤) Berque, «Vers la modernisation du Fellah marocain,» p. 16.

المغربي كائناً من جنس قائم بذاته، كائناً لاعقلانياً، كائناً ما قبل منطقي، كائناً في طور ما دون الإنسانية، أم تراه يعود إلى خاصية بسيكولوجية موجودة في النسيج الدماغي للمغربي؟ أيّ عقلانية، وأيّ علمية يمكن العثور عليها في مثل هذه التفسيرات لوضع التقانة (التكنولوجيا) الزراعية المغربية ولمواقف الفلاحين المغاربة، وفيما تختلف عن تفسيرات غوبينو؟

وفي كل الحالات، فإن تخلّف الزراعة المغربية هو في أصل ضآلة المردود، وبالتبعية فإنه في أصل البؤس الذي يعيشه الفلاح والحال التي عليها الماشية؛ ثم إنّ للماشية بدورها أثراً على المردود وهكذا دواليك.

للخروج من هذه الحلقة المفرغة لا بدّ من التجديد. ولكن هنا أيضاً يرى بعضهم أنّ الفلاح المغربي ينبذ أي تغيير نبذاً يكاد يكون تاماً. ويتساءل جاك بارك في هذا المضمار: «ما العمل من أجل تحريك هذا التوازن الريفي المتجسم في الفلاحين وهم أناس في منتهى الروتينية؟ يلزمنا القول حقاً بأنهم ليسوا بالناشطين على نحو جيّد ولا يقول بالتطور بالمعنى الذي لهذه الكلمة في الغرب»[٢٥].

- ٦ -

وينتقد جاك بارك «بروز الترحال الرعوي وما ينجر عليه من هشاشة في مجال الزراعة المستقرة ذاتها، وتناسي تقنيات كانت مزدهرة في وقت سابق، وظهور النويلة وموجات الجوائح التي تصاحبها، والاسترقاق الذي يفرض على المرأة البدوية، وإنهاك التربة تدريجياً بسبب الانجراف والانحلال الكيمياوي، وتلاشي الغابات وعدم انتظام الأمطار المتزايد، ومن ثم يتأتى ركود هذه الجماعات الريفية»[٢٦]، أضف إلى ذلك «الصمود الذي يبديه هؤلاء الأنصار المتخلفين المتشبثين بالأراضي البور وبالروتينية وبالفاقة ضد التحديث والعصرنة»[٢٧].

مثل هذه الوقائع يردها «كولو» (Couleau) إلى «ضرب من الإعاقة المانعة لفعل التهيئة والاستثمار على مدى معين: البناء والملاجىء واستصلاح الأراضي ومدخرات الحبوب أو العلف... إلخ»[٢٨].

ومن أجل تجاوز هذا الوضع، فإن الإدارة الاستعمارية (كانت فرنسا خلال

---

(٢٥) Berque, *La Question agraire au Maroc*, p. 18.

(٢٦) Berque, «La Situation générale de la modernisation,» p. 51.

(٢٧) Jacques Berque, «Les Journées de la modernisation rurale,» *Bulletin d'information du Maroc* (mars 1946).

(٢٨) J. Couleau, *Essai de sociologie rurale dans la région de Fès*, CHEAM, p. 52.

الحرب العالمية الثانية تعتمد على مستعمراتها حصراً لتوفير مؤونات الحرب) سعت بحكم الضرورة إلى تحديث الزراعة المغربية ضمن إطار «خطة المزارعين» التي كان جاك بارك منشئها وواضع نظريتها. بيد أنّ ما يثير الدهشة هو أنّ الفلاح بعد أن كان يُعتبر حتى وقتئذ موجوداً لاعقلانياً ومشعوذاً ومتعصباً وروتينياً وغير قابل لأي تجديد، صار من الآن فصاعداً، وكأن ضربه مسّ من السحر، يكتسب «ميلاً عفوياً (. . .) إلى المكننة. إنّ تكاثر عمال «تشحيم» الآلات والسائقين والميكانيكيين المؤهلين إن كثيراً أو قليلاً حتى صار المغرب يعج بهم يبين بالتأكيد وجود غريزة يتوجب علينا أن نستنبط منها شيئاً بناءً مهما كان»[٢٩]. وثمة أيضاً في منطقة الغرب ومنطقة الشاوية من الفلاحين حتى من عملوا على منوال المستوطنين الفرنسيين فبادروا بأنفسهم بتعصير زراعتهم[٣٠].

وحريّ بنا على أية حال أن نلاحظ أنّ هؤلاء الفلاحين الذين كانوا قبل ذلك الحين معتبرين بدائيين أو أشباه بدائيين وغير مؤهلين لأي تجديد، لم يعودوا الآن قادرين فقط على إدراك معنى الاستحداثات التي جاءت بها الإدارة الاستعمارية وإنما صاروا أيضاً يلجأون إليها بأنفسهم من أجل كبح العمل الاستعماري. يلاحظ جاك بارك في هذا المضمار ملاحظة لا تخلو من مرارة: «إنّ أول فلاح أيّاً كان يرفض تجميع حيازاته يمكنه بفضل الإجراءات القانونية التي منحناها له في المغرب أن يعارض وأن يقاوم عملنا هذا (عملية التعصير التي توختها خطة المزارعين). ولنا مثال على ذلك في الفشل الذي آلت إليه محاولات التجميع التي قمنا بها في بني عامر على الرغم من طابعها الضروري»[٣١].

هل ينطوي هذا القول على مفارقة؟ كيف يمكن لفلاحين حُكم عليهم بأنهم متخلفون وغير عقلانيين. . . إلخ أن يفهموا بيسر التقنيات الحديثة المعروضة أمامهم، بل أن يبلغوا أحياناً حد حذقها، ويمكثون مع ذلك متحفظين إزاء العديد من التغييرات المقترحة عليهم؟ هل في ذلك حجة على صدق «دليل دوتّي» الشهير، وعلى قصور الجهاز العصبي للفلاح المغربي؟ يذهب رأينا إلى أنّ هذه الجوقة من المفاهيم المزيفة جميعها، وهي من أصل أنثروبولوجي وبسيكولوجي، لن تجدينا نفعاً في فهم وضع بهذا القدر من التعقيد. يجب النظر في السياق الاجتماعي السياسي برمته ليس فقط من أجل تفسير الحالة الواهنة للزراعة المغربية، وإنما أيضاً لتفسير المعارضة التي أبداها الفلاحون ضد الإصلاحات التي أجراها الاستعمار.

---

(٢٩) Berque, *La Question agraire au Maroc*, pp. 15-16.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٣١) المصدر نفسه، ص ١٨.

فلنتحدث في آونة أولى بلسان المستوطن الفرنسي، أي بلسان من لم يكن رجل إدارة، بل رجل ميدان يعاشر يومياً الفلاحين ويعرفهم عن قرب(٣٢)، فإنه سيثبت لنا عكس ما قيل سابقاً تماماً. وفعلاً يشرح لنا هذا المستوطن كيف أنّ «ساكن البلاد الأصلي» هو إنسان قابل للتحسن ومطواع ومرن وراغب في التقدم الرغبة كلها، ويتكيف مع كل الاستحداثات. ويبسط الكاتب أمامنا طائفة كاملة من الأسانيد: ارتداء الأزياء الأوروبية، والبناء بالمواد الصلبة، واستعمال الأدوات الميكانيكية، وتغيير طرق الزّراعة... إلخ، وحتى على المستوى البسيكولوجي صار الفلاح المغربي يتميز بشجاعته في العمل وبميله إلى الرخاء، وهما صفتان تتناقضان تماماً أو تكادان مع أحكام بارك الذي يرى أنّ الفلاح ينعدم عنده كلّ ميل للاستهلاك، «فبمناسبة كل زيادة في الأجر يميل «ساكن البلاد الأصلي» إلى العمل أياماً أقل من المعتاد وإلى التلهي بما ربح من نقود وإلى الاستراحة يومين أو ثلاثة»(٣٣).

بماذا تُفسر إذن هذه المفارقة؟ **أولاً** - على حد ما يقال - بالازدراء الذي يبديه الفرنسيون تجاه المغاربة؛ **وثانياً** بموقف الإفلاس الذي تنتهجه الإدارة الاستعمارية تجاه الفلاح، وبالسلوك الأخرق الذي يسلكه المسؤولون الفرنسيون بما يخدش الشعور الداخلي للمغاربة، بل ويهينهم أيضاً؛ من ذلك يمكن أن نذكر الفساد الأخلاقي وعدم اللياقة وشراء الذمم واللاّمبالاة وضيق النظر لدى كوادر الحماية والسلب والتبذير... وهذه كلها وقائع يلزم اعتبارها لفهم سلوك طبقة الفلاحين وموقفها من التحديث الريفي. زد على ذلك أيضاً عوامل مخصوصة على الفلاحين أنفسهم. وفعلاً إنْ تشبثت هذه الطبقة بأساليب استثمار الأرض التقليدية، فالسبب يعود في جزئه الأكبر إلى علاقات الاستثمار السائدة، وبخاصة إلى «الخماسة» التي لا تكاد تشجع الفلاح على الاستثمار والتجديد، ويعود كذلك إلى طغيان الشيوخ المحلّيين والقيّاد الذين كانوا يحرمون تحريماً قاطعاً أي تغيير، مما يحث الفلاح على العمل قليلاً، وعلى كبح ميولاته والعيش على الشظف حتى يتجنب نهم القائد الذي بإمكانه أن يجرد الفلاح من ممتلكاته بأية تعلّة كانت.

ونعلم أيضاً أنّ السياسة التي اتبعتها الحماية الفرنسية في عالم الريف تمثلت في تجريد الفلاحين من الملكية وفي «بلترتهم» (تحويلهم إلى بروليتاريا). وحتى «خطة الفلاحين» التي كانت سياستها المعلنة هي تحديث عالم الريف، كانت تروم وضع اليد على الأراضي الجماعية، علاوة على تزويد «الميتروبول» بالمؤن. على هذا النحو لم

---

(٣٢) Montagne, *La Révolution agraire au Maroc.*

(٣٣) Berque, Ibid., p. 16.

يكن بإمكان الفلاحين ـ وقد استمدوا العبرة من تجربتهم مع الإدارة الكولونيالية ـ إلاّ أن يروا في سياسة التحديث وسيلة جديدة ومرحلة جديدة لتجريدهم من ملكياتهم، وعليه فمن المنطقي جداً أن يقاطعوا هذه السياسة.

وباقتضاب، إن السبب في جمود الفلاحين المغاربة، وهو قول تلوكه ألسنة الإثنولوجيا الكولونيالية أكثر من اللزوم، لا يعود إلى غريزة ما من غرائز البقاء، ولا أيضاً إلى عقلية قديمة ومزمنة، وإنما يعود في الحقيقة وعلى الأرجح إلى سلوك الإداريين الاستعماريين الذين كانوا يعملون بكل ما أتوا من قوة على فصل السكان الأصليين عن المستوطنين الأوروبيين، وعلى اختلاق شتى ضروب التناقضات العدائية بين المجموعتين من السكان، ويعود إلى موقف المستوطنين تجاه أهالي البلاد، وكذلك إلى المؤسسات التي أنشأتها الحماية التي كانت تراهن بالأساس على خدمة خير الميتروبول (المركز) وخدمة الجالية الأجنبية في المغرب. وعلية فلئن احتوت جميع النصوص التي بين يدينا على جانب من الحقيقة لا يجوز لنا نكرانه في حدود ما تفيدنا هذه النصوص بمعلومات عن واقع الفلاح (أو بعض هذا الواقع)، فإنها تخطىء بوعي أو من دون وعي بسبب مواقفها المتحيزة. ومن ذلك يتأتى تحريف الواقع لمقاصد أيديولوجية، وتتأتى التعميمات انطلاقاً من حالات معزولة. ولكن هل يجوز لنا أن ننتظر من هذه النصوص أن تقول عكس ما قالت؟

الفصل الرابع والعشرون

صورة العرب والإسلام في الكتب المدرسية الفرنسية

مارلين نصر(*)

ـ هل النظام التعليمي الفرنسي التعددي والديمقراطي نسبياً بتعدد دور النشر فيه، وحرية الكتاب المدرسي وتعدده في المادة الواحدة وللصف الواحد؛ هل هذه العوامل ساهمت في إنتاج صور مختلفة ومتعددة لـ «العرب» في هذه الكتب؟ أم أن الصورة واحدة ومشتركة ومتماثلة، بالرغم من تعدد الكتاب المدرسي الفرنسي وحرية المؤلف، وتعدد دور النشر؟

ـ كيف يُصَوَّر «العرب» و«المسلمون» في تاريخ علاقات الفرنسيين والغرب الأوروبي بهم عند الفتح الإسلامي والحملات الصليبية والتوسع الاستعماري (حرب الجزائر)، وفي الصراعات المعاصرة كالحروب العربية ـ الإسرائيلية؟

ـ هل تفسح كتب الجغرافيا الفرنسية المجال لوجود «منطقة» أو «عالم» عربي تقطن فيها شعوب عربية، تقع على جنوب العالم الغربي الأوروبي؟ كيف يظهر «العرب» والعالم العربي في هذه الكتب؟

ـ كيف تبدو الصورة الخيالية عن «العرب» في كتب القراءة: في النصوص المختارة من الأدب الفرنسي والفرنكوفوني والعربي المترجم؟ إلى أي زمان ومكان تنتمي؟ هل هناك تنوع لصورة «العرب» مرافق لتنوع النصوص الأدبية المختارة من

(*) باحثة من لبنان.

فرنسية وفرنكوفونية وعربية مترجمة؟ وما هي السمات الرئيسية لصورة «العرب» في كل من الأنواع الأدبية المذكورة؟

ـ هل العنصرية المعادية للعرب المتفشية في المجتمع الفرنسي تجد سبلاً لها للتسلل إلى الكتاب المدرسي بالرغم من الجهود الواعية والواضحة التي يبذلها مؤلفو الكتب لتهذيب النص المدرسي وجعله خالياً من النزعة المعادية للعرب؟ ما هي هذه السبل، وأين نجدها في النص ومرفقاته؟ ما هي نتيجة الصراع بين الجهود الواعية للمؤلفين في إدخال التوعية المعادية للعنصرية والمواقف المتفهمة، أو على الأقل، المحايدة تجاه العرب والإسلام في النص المدرسي، وتسلل اللاوعي المعادي للعرب في أساليب صياغة هذه النصوص؟

أقدم في هذا الفصل بعض الأجوبة عن هذه الأسئلة وهي تلخّص الاستنتاجات الرئيسية للبحث الذي أجريته حول «صورة العرب والإسلام في الكتب المدرسية الفرنسية» المعتمدة في فرنسا في العقد الأخير[١].

وبعد تحليل النصوص ومرفقاتها (من وثائق ورسوم وصور) في كتب التاريخ والجغرافيا والتربية المدنية والقراءة المقررة في كل من المرحلتين الابتدائية والثانوية، ظهرت مجموعة أولى من السمات تتعلق بصورة العرب بذواتهم كجماعة عرقية (Ethnique) جامدة موجودة في زمان ومكان محددين تنسب إليها حضارة وثقافة، أولاً، كما ظهرت مجموعة أخرى من السمات تخص علاقات العرب بالجماعة القومية الفرنسية والشعوب الأخرى الذين يمثلون مركز اهتمام الكتب المدرسية محل البحث، ثانياً.

أولاً: العرب: الزمن، المكان، الحضارة

١ ـ العرب في الماضي

السمتان السائدتان في مجموعة السمات التي تخص العرب هما الماضوية وتجنب العرب في الزمن الحاضر. وباستثناء كتب التاريخ التي تختص بطبيعة

(١) تكوّنت العينة المدروسة من خمسة وثمانين كتاباً مدرسياً فرنسياً، في مواد القراءة والتاريخ والجغرافيا والتربية المدنية، من الصف الثالث الابتدائي (CE) إلى الصف الأخير الثانوي (Terminale)، وذلك في دور النشر المدرسية الكبرى: Hachette، Nathan، Bordas، Magnard، و Belin. نشرت العينة في الكتاب الذي صدر عن مركز دراسات الوحدة العربية: مارلين نصر، **صورة العرب والإسلام في الكتب المدرسية الفرنسية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٩٥).

موضوعها بأحداث الماضي نجد أن المواد الأخرى من قراءة وجغرافيا تنصب في معظم الأحيان على العرب في الزمن الماضي ولا تتعرض للعرب في الحاضر في حياتهم وثقافتهم المعاصرة إلا بصفة جزئية، وقد توصَّلنا إلى هذه النتيجة من تحليل كتب القراءة والجغرافيا المقررة.

تسود الماضوية في كتب قراءة المرحلة الابتدائية عند تقديمها العرب، فنجد فيها أن كل مقتطفات الأدب الفرنسي ذات الموضوع العربي تجري أحداث قصصها إما في زمن استعماري ماض أو في زمن غير محدد، وذلك حتى في الحالات التي يكون فيها زمن كتابة النص لاحقاً على انتهاء المرحلة الاستعمارية، أي معاصراً. أما المقتطفات القليلة المأخوذة عن الأدب العربي الناطق بالفرنسية أو المترجم عن العربية فإنها تدور أيضاً في ماضٍ أسطوري غير محدد.

وفي كتب قراءة المرحلة الثانوية يتسع النطاق الزمني لصورة العرب ويتعدد، فنجد فيها مقتطفات من الأدب الملحمي للعصور الوسطى، وتتعدى النصوص المرحلة الاستعمارية لكي تشمل الأدب المعاصر المتعلق بالوضع الحاضر. وهذا التنوع يخص بصفة خاصة المقتطفات المأخوذة عن الأدب الفرنسي، إذ يقل فيها نصيب الأدب الاستعماري لصالح النماذج الملحمية والاستشراقية والحديثة. ولكن الملاحظ أنه في الوقت الذي يتسع فيه هذا الماضي ويتنوع، والذي تدور حوله هذه المقتطفات فإن الحاضر الذي تعبّر عنه مقتطفات الأدب المعاصر هو حاضر يخص فئات هامشية من العرب: عمال مهاجرين في فرنسا وسكان مخيمات اللاجئين ومدن صفيح على هامش المدن العربية. ولا تؤدي مقتطفات الأدب العربي الناطق بالفرنسية (Francophone) ـ وعددها في كتب المرحلة الثانوية أكبر ـ إلى التخفيف من الاتجاه الماضوي وتجنّب الحاضر، إذ إنها في الغالب مأخوذة عن سير ذاتية تدور أحداثها عند نهاية المرحلة الاستعمارية، ولكن قبل الاستقلال.

ولا بد من الإشارة إلى غياب المقتطفات المأخوذة عن الأدب العربي المعاصر سواء منه الناطق بالفرنسية أو المترجم، والتي تدور أحداثها في الفترة الحالية بعد الاستقلال، بل إن المقتطفات النادرة المترجمة عن الأدب العربي، سواء في كتب المرحلة الابتدائية أو الثانوية، مأخوذة عن قصص ألف ليلة وليلة، وبهذا فهي تسهم أيضاً في تدعيم ماضوية الصورة.

وبالنسبة إلى مادة الجغرافيا، نجد أن النصوص والصور والرسوم التي تتعلق بالعالم العربي تؤكد جزئياً وبطريقة غير مباشرة هذا الاتجاه الذي يحرص على تفضيل الماضي وعلى تجنب عرب الحاضر في الصورة التي يوجدون عليها في ديارهم. لا يسعنا إلا أن نلحظ أن الإحالات القليلة على التاريخ العربي أو الإسلامي في كتب الجغرافيا تتعلق بماضٍ يدور حول الغزو العربي والتوسع الإسلامي. ونجد أن المفردة

الحديثة «العالم العربي» ليست نادرة في كتب الجغرافيا فحسب ولكنها تشير أيضاً في أغلب الحالات ـ سواء في النصوص أو في الخرائط ـ إلى «حضارة ماضية من حضارات القرون الوسطى». ونجد شكلاً من أشكال تجنب العرب في الحاضر في الصور والرسوم التي تمثل مدن العالم العربي حيث يغيب العنصر الإنساني الذي يفور فيها في حقيقة واقعها اليومي. وقد تأكد هذا الغياب أو التجنب من تحليل النصوص الجغرافية: ف «التحضر» لا يوصف أبداً ب «العربي»، إذ إن المفردتين لا تجتمعان في نص ما، كما أنه لا توجد «مدن عربية»، حتى إذا كانت تقع في منطقة عربية فهي توصف ب «الإسلامية». فيبدو وكأن «التمدّن» و«التحضّر» في نظر الجغرافيين، بعيدان كل البعد عن كل ما هو عربي.

٢ ـ العرب: من دون مكان ولا أراضٍ

إن المجال الذي يشغله العرب في الكتب المدرسية غير محدّد بشكل واضح، فنراه أحياناً صحراوياً، وأحياناً أخرى غير موجود أصلاً، فهو يظهر في نصوص القراءة والتاريخ والجغرافيا، وفي نصوصها المرفقة من خرائط وصور ورسوم على الوجه الآتي:

ـ **في المرحلة الابتدائية** نجد أن الصحراء هي المجال السائد في النصوص الخاصة بالعرب في كتب القراءة. وهذه الصحراء تكون في غالب الأحيان غير محددة، إذ لا تذكر البلدان أو المناطق التي تقع ضمنها. وهي لا تخلو من السكان، ولكن يشغل البدو الرحل من العرب أو المور أو الطوارق الأدوار البارزة في الروايات التي تدور فيها. ويركّز برنامج الجغرافيا في المرحلة الابتدائية أيضاً على المنطقة الصحراوية وسكانها، وذلك لأن البرنامج مقسم على أساس المناطق المناخية. فأكثر الإشارات إلى المجال العربي (من أماكن وسكان وبلدان وتضاريس) جاءت في الفصول المخصّصة للمنطقة الصحراوية. ونادراً ما نجد إشارة إليه في الفصول المخصصة لمنطقة البحر المتوسط المعتدلة، بالرغم من أن أكثر من نصف المساحة الكلية لشواطئه ناحية الجنوب والشرق يشمل مناطق ساحلية للعالم العربي، وهي مناطق حضرية كثيفة السكان وأخرى زراعية ليس سكانها من البدو ولكنهم من سكان المدن والريف.

ـ **إن الفترات التاريخية الثلاث** التي تم أثناءها لقاء بين الفرنسيين والعرب في كتب تاريخ المرحلة الابتدائية، هي فتوحات أو غزوات لأراضي الآخرين. فعند الفتح العربي وفترة انتشار الإسلام تعلق الأمر بالأراضي الأوروبية، وخلال الحروب الصليبية والفترة الاستعمارية تعلق الأمر بالأراضي العربية الإسلامية. ونلحظ في هذا الشأن أن الكتب تلجأ إلى التحديد الدقيق للمجال الذي احتله العرب خلال القرن الثامن الميلادي، وتشير إليه باعتباره «امبراطورية إسلامية» امتدت إلى ثلاث قارات، بل

وخصصت خريطة لتحديد نطاقها. وفي المقابل لا تحدّد هذه الكتب بالوضوح نفسه المجال العربي الإسلامي عندما أصبح بدوره محلاً للغزو أو الاحتلال من جانب فرنسا والغرب. فالنصوص والخرائط التي تتعلق بالحروب الصليبية لا تهتم ببيان الممالك التي غرسها الصليبيون في الشرق الأوسط العربي والإسلامي وتحديدها. وساهم في تأكيد هذا الغموض استخدام كل المؤلفين تعبير «الأراضي المقدسة» ولا يشيرون في أي مكان إلى أن الأمر يتعلق بفلسطين، وكأن هذا الاسم محظور الاستخدام.

ونجد في النصوص المتعلقة بالفترة الاستعمارية هذا التعريف للاستعمار: «احتلال أراض وإصلاحها بمعرفة أمة أجنبية». وتبدو الأراضي التي قامت فرنسا باحتلالها كما لو كانت خالية من السكان، وهكذا نجد أن المقاومة التي أبداها السكان إبان غزو الجزائر قد اقتصرت على جهد فرد واحد معزول. وتؤدي الأراضي «الخالية» وظيفة طمس علاقات التسلط والكبت التي فرضها الاستعمار على الخاضعين له.

ـ **في كتب قراءة المرحلة الثانوية** تأخذ صورة المجال العربي الإسلامي شكلاً معقداً. فظهرت اتجاهات مختلفة مع تنوع النماذج الأدبية التي قدمتها الكتب. لقد أصبح المكان الذي يدور فيه الحدث محدداً، ونلحظ في هذا الشأن أن حوالى نصف المقتطفات تقع أحداثها في المغرب وفي الشرق الأوسط. وبالرغم من أن الصحراء لم تعد كما كانت في المرحلة الابتدائية هي الموضوع المفضل للسرد، إذ تقلص الحجم المخصص لها (١٢ بالمئة)، ولكنها ظلت مع هذا تمثل النطاق المكاني الأكثر أهمية في النصوص التي تدور أحداثها في العالم العربي. ففي المقتطفات المأخوذة عن الأدب العربي الناطق بالفرنسية لا يظهر الحيز الريفي أو الحضري إلا ظهوراً ضعيفاً، أما مقتطفات الأدب الفرنسي التي تدور أحداثها في العالم العربي فإنها لا تخرج من نطاق الصحراء إلا لتقع، تارة في نطاق مدينة صفيح مغربية ذات طابع هامشي، وتارة أخرى في مخيم لاجئين فلسطينيين ذي موقع غير محدد على الحدود السورية. ونعتقد أن الوجود الضعيف للمجال الريفي والحضري العربي يرتبط بغياب مقتطفات مأخوذة عن الأدب العربي المعاصر (المترجم)، هذا الأدب الذي يدور في معظمه في إطار مدني حالي أو في إطار ريفي سابق.

ـ **في كتب الجغرافيا** المقررة للمرحلة الثانوية نجد أن مجموعة النصوص التي أمكن تحديد صفتها العربية من خلال أسماء الأماكن والمناطق والسكان والتقنيات المشار إليها، تتعلق بصفة خاصة بالمنطقة الصحراوية الحارة، ولا نجد بينها ما يتعلق بالمنطقة البحر أوسطية المعتدلة إلا القليل، في حين أن المساحات النافعة والآهلة بالسكان والمستثمرة من الأراضي العربية تقع بالفعل في المناطق البحر أوسطية والنهرية أكثر مما تقع في المناطق الصحراوية. وتسود الصحراء أيضاً في المواضيع الجغرافية الأخرى من المجموعة: مثل الزراعة والري والمدن. ومع هذا نجد أن حياة البداوة التي شغلت المكان الأهم في المجموعة، معروضة عرضاً سيئاً: فلا نجد

تحديداً للمسارات ولا للمجال الذي تشغله القبائل ولا لأسمائها وأماكن وجودها. والطوارق هي المجموعة الوحيدة التي حظيت باهتمام الكتب المدرسية بغير استثناء، فأضفت عليها مسحة خرافية وخصصت لها خريطة لتحديد أماكن وجودها وتنقلها في جنوب الجزائر. أما المجال الحضري فقد نُسب إليه دائماً أنه مجال إسلامي لا عربي، وكأن العروبة والتمدن لا يجتمعان في نظر مؤلفي كتب الجغرافيا المدرسية. فلا وجود في الكتب لـ «مدن عربية» و«عمارة عربية» و«فنون عربية». ويبدو العرض هنا متناقضاً: فالتركيز فيه انصب على الناحية الجمالية، لكن بحيث يبدو خالياً من البشر، وفي الوقت نفسه تحذر النصوص من المشاكل الناجمة عن الكثافة السكانية العالية وعن ارتفاع معدلات المواليد في المناطق الحضرية. والكلمات المستخدمة في هذا التحذير مثل «الخطر» و«الانفجار المخيف» و«الدوار» تذكرنا بصيغ المبالغة التي استخدمت عند وصف الفتح العربي. إنها من فيض زمن آخر ولكنها تتعلق بالمجال نفسه. وتقدم الصور والرسوم العالم الحضري العربي خالياً من البشر، وبعضها القليل لا يقدم إلا أفراداً أو عدداً من الناس لا يتعدى أربعة أفراد، وهي لا تصور إلا نادراً الجموع والحشود الحضرية والتجمعات الريفية التي يتميز بها المظهر البشري في العالم العربي، فبدت الأرياف العربية شبيهة بالأرياف الفرنسية بعد أن تمكننت هذه الأخيرة ونزح عنها معظم سكانها.

لقد لاحظنا أيضاً أن كتب الجغرافيا للمرحلة الثانوية تتجاهل تقريباً مفردة «العالم العربي» مع أن هذه المفردة شائعة الاستخدام في الجغرافيا السياسية والثقافية غير المدرسية. وقد أظهر التحليل المفرداتي للكلمات العربية في هذه الكتب أنها لا تنظر إلى العرب باعتبارهم جماعة ذات كيان خاص ومجال قائم بذاته. وباستثناء «الجزائر» لا نجد في ارتباطات مفرداتها ما يشير إلى أرض أو مكان مشترك للعرب، وهم لا يحدّدون إلا بالعلاقة مع جماعة خارجية (الفرنسيون والأوروبيون...) أو جماعة داخلية أو مجاورة (البربر والإسرائيليون...). ويتوافق هذا الوضع مع ندرة استخدام مفردة «العالم العربي» التي لا تظهر إلا في كتابين اثنين من خلال ثلاثة نصوص قصيرة للغاية، كما لا نجد أية خريطة خاصة به. وقد ذكرت فقط مفردة «العالم العربي» على خريطة تبيّن «توسع الإسلام في القرون الوسطى».

ومما يثير الدهشة أكثر من مجرد ندرة استخدام هذه المفردة، تجنب بعض المؤلفين استخدامها عن طريق اللجوء إلى عبارات مزدوجة طويلة لتحل محلها مثل: «الشرق الأوسط وشمال أفريقيا» وأيضاً «الشرق الأوسط وأفريقيا الشمالية (!)» و«الصحراء الكبرى وشبه الجزيرة العربية» و«المغرب والمشرق»، ومن الواضح أنه كان من الأسهل في هذه الحالات استخدام مفردة «العالم العربي» وهي مفردة موجودة وذات استعمال شائع حالياً.

أما المجال الإسلامي فقد أكثرت الكتب من الإشارة إليه تحت اسم «العالم

الإسلامي» سواء في الماضي أو في الحاضر، ووضّحت حدوده الجغرافية باستخدام خرائط عدة لهذا الغرض. والملاحظ أن هذه المفردة كثيراً ما تستخدم من الناحية الدلالية كبديل من مفردة «العالم العربي» بحيث تشملها ضمناً من دون أن تميزها.

كيف نفسر اتجاه المؤلفين إلى عدم إسناد مجال خاص لـ «العرب» وإلى تجنب استخدام مفردة «العالم العربي»؟

يمكن استخلاص إحدى الإجابات عن السؤال الأول من المضمون الدلالي لمفردة «العرب» عندما تحدّد كتب الجغرافيا علاقة العرب بالمكان أياً كان. فمعظم النصوص التي تشير إلى الماضي تنسب إلى العرب «تهديد» و«غزو» و«فتح» و«احتلال» أرض الآخرين. والنصوص التي تتعلق بالحاضر تنظر إليهم كـ «مهاجرين» و«يقيمون» و«يستقرون» في أرض الآخرين أيضاً. وتضاف إلى هذه الثابتة ثابتة أخرى تكملها: فالعرب في ديارهم ـ كما يراهم هؤلاء المؤلفون ـ ليسوا سوى البدو الرحل في الصحراء، ولا يشار إليهم كأبناء مدن أو ريفيين. وبالإضافة إلى ذلك، هم يعتبرون البدو ـ عن خطأ أيضاً ـ شاردين (صورة الغجر) في المجال الصحراوي من دون مسار محدد أو أراض معروفة يتنقلون فيها ومن دون اسم يميز الجماعة، أي من دون الخصائص الحقيقيةً للبدو الرحل في الصحارى العربية. هم إذاً تائهون شاردون وليس لهم مجال خاص بهم، يأتون دائماً من الخارج ليقيموا في أرض الآخرين أو لغزوها. وكأن المجال الذي يوجدون فيه ليس ملكاً لهم.

وتؤكد كتب التاريخ في المرحلة الثانوية هاتين السمتين للمجال العربي: فهي لا تعترف إلا نادراً بوجود مجال مشترك للعرب، وهي لا تنسب لأي شعب من الشعوب العربية مجالاً خاصاً به في حالات النزاع.

كذلك تختلف العلاقة بالمجال العربي المستعمر من قبل فرنسا باختلاف اتجاهات المؤلفين في تناول موضوع الاستعمار. أحد هذه الاتجاهات الذي ركّز على عنصر الضرورة الاقتصادية للاستعمار، نظر إلى المجال المستعمر ـ كشأن كتب المرحلة الابتدائية ـ وكأنه خالٍ من دون أن يشير إلى السكان المقيمين فيه. وقد ظهر اتجاه آخر في كتب المرحلة الثانوية وهو اتجاه ذو طابع إجمالي وسياسي تاريخي، يصف الاستعمار، من حيث كونه قائماً على علاقة بين شعبين، ويهتم بالعنصر البشري المقيم في المجال المستعمَر الذي لا يوصف بأنه خالٍ، ويعطي مكاناً أكثر أهمية للمقاومة التي تبديها الشعوب المستعمَرة ولكفاحها من أجل الاستقلال.

وعندما تناولت هذه الكتب المسألة الفلسطينية والحروب الإسرائيلية ـ العربية ـ التي تشكل فيها الأراضي الموضوع الأساسي للنزاع ـ لاحظنا أن النظرة السائدة بين المؤلفين لا تنسب إلى الفلسطينيين والعرب أراضي خاصة بهم، في حين انزوت

النظرة الأخرى الأكثر انتقاداً وسلمت بوجود «توسّع في الأراضي» على حساب الفلسطينيين.

يؤيد **الاتجاه الأول** المنحاز إنشاء دولة إسرائيل، ولا يشير أدنى إشارة إلى سكان فلسطين قبل بداية الاستيطان اليهودي، وكأن هذا المكان ـ مثله مثل باقي الأماكن المستعمرة ـ كان عندئذ خالياً من السكان، وكأنما ظهر «الإسرائيليون» و«الفلسطينيون» فجأة على الأرض نفسها، بمناسبة إنشاء إسرائيل. ويشير المؤلفون ـ بغير نقد ـ إلى «الحقوق التاريخية للصهاينة في فلسطين». أما **الاتجاه الثاني** الأقل تحيزاً، فلا يذكر فلسطين قبل عام ١٩٤٨ ولا «الحقوق التاريخية»، ويضع عبارة «الاستعمار الصهيوني» بين هلالين، وينسب إلى «الامبريالية» وحدها المسؤولية عن هذه المشكلة. ويبدو أن المؤلفين المشاركين في هذا الاتجاه قد تجنبوا إثارة موضوع الأرض والنزاع حولها.

وبالنسبة إلى الحروب الإسرائيلية ـ العربية (١٩٤٨ ـ ١٩٥٦ ـ ١٩٦٧ ـ ١٩٧٣) نجد أن النظرة الغالبة والسائدة في الكتب تقلب علاقة كل من الفاعلين الإسرائيلي والعربي بالأرض إلى عكسها، فتنسب إلى الفاعل العربي «ضم» الأراضي (العربية). العرب هم الذين «يضمون» و«يحتلون» أراضيهم الخاصة. نجد على سبيل المثال أن الأردن قد «ضم» الضفة الغربية في عام ١٩٤٨. ومصر لم تحرر سيناء ولكنها «احتلتها»، وكأن هذه الأراضي لم تكن ملكاً لها. ولا تعتبر هذه النظرة أن العرب قد فقدوا أية أراض في عام ١٩٤٨ أو في عام ١٩٦٧ طالما أنهم لم يمتلكوها أصلاً. وفي المقابل، نجد في هذه الكتب نفسها أن إسرائيل «تنمّي» أراضيها و«تسيطر» عليها و«تحتفظ» بها و«تستردها». ولا نجد في صياغة العبارات ما قد يوحي بأن هذه الأراضي لم تكن ملكاً لها، بل ويمتزج الخيال مع الواقع لإضفاء مظهر سحري على عملية انتقال الأرض. وهكذا فإن «الضفة الغربية» التي «ضمها» الأردن في عام ١٩٤٨ يقال إنها قد «فلتت» من أيدي الأردن في عام ١٩٦٧ وأن إسرائيل قد استردتها، وتبدو إسرائيل وكأنها تشاهد عملية الانتقال هذه من دون حاجة إلى التدخل.

وبرزت في الكتب مقاربة أخرى لهذه المسألة مثيرة للاهتمام تقدم وجهة نظر مغايرة للاتجاه السائد. فلأول مرة يعرض بعض المؤلفين، ناتان (Nathan)، وعددهم محدود، وجهة النظر العربية التي ترى أن «إسرائيل تسعى إلى تحقيق توسّع في الأراضي على حساب العالم العربي»، وأشاروا إلى المناقشات التي جرت في البرلمان الإسرائيلي بين أنصار «تحرير الأراضي المضمومة في عام ١٩٦٧» وأنصار «ضمها». ولأول مرة نلحظ في كتاب تاريخ فرنسي وجود تغيير في موقع الكلمات المستخدمة: فلا تنسب أفعال «ضم» الأراضي و«التوسع» إلى الفاعل العربي، ولكنها تنسب إلى الفاعل الإسرائيلي، حتى ولو أن المؤلف لا يتبنى بنفسه «وجهة النظر» هذه التي نسبها إلى العرب.

٣ ـ حضارة إسلامية أو حضارة عربية؟

نلاحظ وجود تقدم واضح في النظرة إلى الإسلام عند المقارنة بين كتب الجمهورية الثالثة والكتب التي تناولها البحث الحالي، وعند المقارنة أيضاً بين كتب المرحلة الابتدائية وكتب المرحلة الثانوية. كانت كتب الجمهورية الثالثة، كما أوضح منغنو (Mainguenau)، لا تعتبر الإسلام حضارة. وقد رأينا أن كتب التاريخ للستين السادسة والخامسة، والتي قيّمتها في ما بعد جمعية «الإسلام والغرب»، اتجهت نحو اعتبار الإسلام حضارة أدنى من سواها لم تحقق خلقاً أو إبداعاً، ولكنها اقتصرت على «حفظ» و«نقل» إسهامات الحضارات الأخرى. ويتبيّن من الكتب المدرسية التي كانت محلاً لبحثنا، والتي تدرّس منذ ١٩٨٥، وجود تغير في تقدير الحضارة الإسلامية كان أكثر بروزاً في المرحلة الثانوية عنه في المرحلة الابتدائية. فالملاحظ أن كتب تاريخ المرحلة الابتدائية تبدي تحفظاً في تقييم الحضارة الإسلامية، مؤكدة بذلك الملاحظات التي سبق أن أبدتها جمعية «الإسلام والغرب». أما في المرحلة الثانوية فقد تغيّرت النبرة وبرز فيها الاختلاف في النظر بين أنصار «حضارة إسلامية» «منتجة» و«خلاّقة» و«مجدّدة» خاصةً في ميادين العلوم والتقنيات، حضارة إسلامية أبدت «تسامحاً» نحو الديانات الموحّدة الأخرى، وأنصار النظرة التي تقلل من شأن هذه الحضارة وتعتبرها «غير منتجة»، ومجرد حضارة تبادلية «حافظة» لميراث الحضارات الأخرى، العلمي والثقافي، حضارة لم تفعل أكثر من «تحسين» هذا الميراث و«نقله» إلى الغرب. تنحو هذه النظرة أيضاً إلى أن الإسلام كان «قليل التسامح» مع الديانات الأخرى. ويمثل هذا الاختلاف تقدماً أكيداً إذا ما قورن بالإجماع البادي في كتب المرحلة الابتدائية وكتب المرحلة السابقة. ولكن هذا الاختلاف لا يشمل السمات الأخرى للحضارة الإسلامية التي كانت محلاً لشبه إجماع بين المؤلفين. وللتذكرة تتعلق هذه السمات المجمع عليها بما يلي:

- الإسلام دين القواعد والخضوع.
- التوسع السريع للإسلام من دون اهتمام بشرح أسبابه الجغرافية السياسية وسياقه التاريخي.
- التأكيد على أن تاريخ الحضارة الإسلامية هو تاريخ لانقسامات مستمرة.
- أحادية ثقافية وعرقية للعالم الإسلامي مع تقليصه إلى المكوّن العربي فيه من دون ذكره بالاسم.
- المزج والترادف بين «العربي» و«الإسلامي».
- المدنية والفنون غير متوافقة مع «العروبة».
- المجتمع الإسلامي مجتمع عبودي.

وسنعلّق على الاتجاه الذي ينظر إلى الحضارة الإسلامية ككتلة واحدة، وهي صورة بارزة في كتب التاريخ وعززتها كتب الجغرافيا. يبدو الأمر متناقضاً عندما نلحظ من ناحية أن العالم الإسلامي قد تقلّص (في النصوص والصور والرسوم) إلى مكوّنه العربي على حساب مكوناته الأخرى من تركية وإيرانية وهندية وماليزية وأفغانية وزنجية، ونلحظ في الوقت نفسه أن هذا المكون أو البعد العربي غير محدد ولا مميز في حضارة العالم الإسلامي. إن تقليص الإسلامي إلى العربي دون ذكرٍ لاسمه، أي الكلي إلى الخاص، يظهر في اختيار الأمثلة والصور والرسوم وأسماء الأعلام والأماكن والبلدان والمدن والمناطق التي يقع أغلبها في الجزء العربي من العالم الإسلامي. ويمتد هذا التقليص والمزج إلى نطاق الجغرافيا حيث لاحظنا في كتبها أن مفردة «العالم العربي» غير معترف بها في النصوص ولا في الخرائط، وهي تذوب في «العالم الإسلامي» الوارد ذكره في النصوص والممثل في الخرائط.

تعزّز وجود الخلط والترادف بين «العربي» و«المسلم» من خلال تحليل المفردات حيث تقاطعت الحقول الدلالية للمفردتين على نطاق واسع، في كل من التاريخ والجغرافيا وفي المرحلة الابتدائية والمرحلة الثانوية معاً. وتبدو نقاط الاختلاف خاصة بتحديد المكان أو المجال، إذ إن هذا التحديد يظهر أكثر، كما رأينا، في الحقل الدلالي لمفردة «إسلامي» عنه في مفردة «عربي». ويظهر التباعد أيضاً في دلالة كل من المفردتين عند تحديد طبيعة الأفعال المسندة إلى العرب، والتي تصبح عندئذ محملة بقدر أكبر من العنف والعدوان. نلحظ من ناحية أخرى وجود ترادف قوي بين صفتي «عربي» و«مسلم»، إذ تستخدم أي منهما بلا تمييز لوصف المركبات الاسمية التالية: «فتح» و«سكان» و«ثقافة» و«تجار» و«رحالة» و«علماء» و«فلاسفة»، في حين نجد أن المركبات الاسمية «مدن» و«عمارة» و«حضارة» ترد حصراً في حقل مفردة إسلامي.

ثانياً: العلاقات بين «الفرنسيين» و«العرب» في الكتب المدرسية

«إن نظرة الكتب إلى الحضارة الإسلامية تصبح محلاً لنقد أكبر بعد القراءة الأولى». هذه الملحوظة جاءت في تقرير جمعية «الإسلام والغرب» عند تقييمها تدريس الإسلام في كتب التاريخ. وقد تأكدنا من صحة هذه الملحوظة في دراستنا، ليس فقط في ما يتعلق بالإسلام، ولكن أيضاً في ما يتعلق بالعلاقات «الفعلية» بين الفاعلين «الفرنسيين» والفاعلين «العرب» في الوقائع الواردة في كتب التاريخ، وكذلك في ما يتعلق بالعلاقات «الخيالية» بين الشخصيات الفرنسية والشخصيات العربية في النصوص الأدبية الواردة في كتب القراءة. لقد قمنا بتحليل الخطاب المدرسي حول

هذه العلاقات على مستويين مختلفين: المستوى **الأول** تحليل النص كما هو قائم ومتصل، وذلك بناء على قراءة أولى، وهو تحليل على مستوى «سطحي» يتجلّى فيه حرص المؤلفين على أن يكون النص الناتج مقبولاً من الناحية التربوية، موضوعياً وغير منحاز و«مؤدب». أما المستوى **الآخر** فهو أكثر عمقاً وأقل ارتباطاً بالظاهر، ولا يمكن الوصول إليه بناء على القراءة الأولى، ولكن بعد تفكيك النصوص ومرفقاتها وإجراء تحليل مقارن لمختلف العناصر المؤسسة لها ولمختلف المواد المستخدمة في تكوين الصورة. لقد كشف لنا هذا المستوى الكامن ـ وهو يخرج جزئياً عن نطاق سلطة المؤلف ـ صورة أخرى لـ «العربي» قد تكمل الصورة التي حصلنا عليها من التحليل الأول للخطاب كما هو قائم ومتصل أو تعارضها أو تختلف عنها فقط. لقد توصلنا إلى هذين المستويين في الخطاب من خلال تحليل العلاقات التاريخية الفعلية والعلاقات الأدبية الخيالية بين «الفرنسيين» و«العرب» في كتب التاريخ والقراءة والتربية المدنية.

١ ـ على مستوى النص القائم: قصص مجابهة وعلاقات تقوم على تبعية العرب للفرنسيين

نجد على مستوى النص القائم للقصص التاريخية والأدبية الواردة في كتب التاريخ وكتب القراءة أن فكرة المجابهة والتبعية تميّز العلاقات القائمة بين الفرنسيين والعرب سواء في المرحلة الابتدائية أو المرحلة الثانوية.

إن الفترات الأربع التي تم خلالها على مدى التاريخ لقاء بين الفرنسيين والعرب تتسم بالصراع السياسي والمجابهة المسلحة. وهي تتعلق بالفتح العربي وانتشار الإسلام، وبالحروب الصليبية وبالاستعمار وحرب الجزائر، ثم بالصراع العربي ـ الإسرائيلي، ويخصص فيها المؤلفون مكاناً للحدث السياسي العسكري ولفترات الحرب أكبر مما يخصصون لعلاقات التبادل في فترات السلام. إن رواية الحدث من شأنها بلا شك أن تضفي حيوية على العرض التاريخي، ولكن المؤسف حقاً أن كتب التاريخ المدرسية عند تناولها العلاقات العربية ـ الفرنسية تركز أكثر على الحدث التنازعي العسكري، وذلك منذ الفتح العربي حتى حرب تشرين الأول/أكتوبر ١٩٧٣.

ويمكن استخلاص سمة ثابتة أخرى من روايات المجابهة التاريخية. ففي جميع الحالات يكون العنصر العربي هو البادىء بالعدوان والمتسبب به، وذلك حتى عندما يكون في موقف الدفاع عن نفسه ومُعتدى عليه، .كما هو الشأن في الحروب الصليبية والاستعمار والحروب الإسرائيلية ـ العربية في الأعوام ١٩٤٨ و١٩٥٦ و١٩٦٧. أما الطرف الآخر ـ فرنسياً كان أو إسرائيلياً ـ فيقدّم في معظم الحالات في موقع المدافع عن نفسه أو بصفته راداً لاستفزاز أو متدخلاً لكي يمنع اعتداء محتماً.

ولا تنفصل فكرة المجابهة عن فكرة أخرى مكمّلة لها وناشئة عنها. فلا بد من أن تنتهي المجابهة إلى منتصر ومنهزم وينتج منها علاقة تبعية بين سائد ومسود. وكتب القراءة هي التي تفصح على أحسن وجه عن هذه الأنماط الثلاثة للعلاقة. في نصوص القراءة المقررة للمرحلة الابتدائية ـ وهي ترجع في الغالب إلى الحقبة الاستعمارية ـ يظهر البدوي كشخصية عربية رئيسية في القصص وطرفاً في علاقة مع الفرنسي تقوم على الدونية أو التبعية أو المجابهة. والدونية فيها تكون أخلاقية واقتصادية، أما التبعية فهي التبعية المهنية لشخصية فرنسية متفوقة على كل المستويات، وتلعب في معظم الحالات دور البطل في القصة. وفي الحالات النادرة التي يفلت فيها العربي من نفوذ الفرنسي في القصة يوصف بـ«المتمرد» أو «النهّاب» من دون أن تنسب إليه القصة أي دور.

ويتسع نطاق علاقة المجابهة والتبعية في كتب قراءة المرحلة الثانوية، فهذه لا تقتصر فقط على نصوص المرحلة الاستعمارية، ولكنها تشمل أيضاً نصوصاً من القرون الوسطى ومن الأدب الفرنسي المعاصر. فنجد فيها تصويراً للمعارك بين الفرنجة وعرب الأندلس في الأدب الملحمي للقرون الوسطى، وللصراع الكامن بين العمال العرب ورب العمل في المصنع (Cl. Etcherelli, «*La chaine*») وللصراع المعلن بين العامل المهاجر الذي يتّهم بالسرقة وبقالة القرية (M. Grimaud, «*Le Paradis des autres*»).

وتنتهي هذه العلاقة التي تقوم على المجابهة والتبعية بهزيمة العرب وفشلهم وبانتصار الفرنسيين في جميع الحالات، سواء في القصص التاريخية أو في القصص الأدبية الفرنسية. فالعرب كعناصر فاعلة في التاريخ يخسرون دائماً، وذلك منذ الفتح العربي عندما نجح شارل مارتل في صدهم عند بواتييه حتى حرب تشرين الأول/أكتوبر ١٩٧٣، إذ لا تعترف الكتب بالنجاح العسكري الذي حققته مصر فيها. إن مؤلفي كتب التاريخ لا يعترفون بأي نجاح يحققه الفاعل العربي بعد مجابهة مع الفاعل الفرنسي أو الأوروبي أو حتى الإسرائيلي. وحتى بالنسبة إلى حالات النجاح الأكثر وضوحاً، مثل فتح القدس بقيادة صلاح الدين، وتحقيق استقلال الجزائر، وفشل حرب السويس، وتدمير خط بارليف من قبل الجيش المصري، وتحرير جانب من سيناء، كل هذه الانتصارات الكلية أو الجزئية لا تحظى بأي اعتراف، بل ونجد المؤلفين في مجموعهم لا يشيرون أدنى إشارة إلى أكثرها أهمية.

وبالطريقة نفسها نجد أن القصص الخيالية للمؤلفين الفرنسيين في كتب القراءة الابتدائية والثانوية معاً لا بد من أن تنتهي بفشل الشخصيات العربية (الموت ـ الهرب ـ العودة إلى بلد الأصل ـ الاستسلام ـ الاعتزال ـ الخضوع)، أو بهربها إلى عالم خيالي (التحوّل السحري للكناس الطارقي ـ هرب لالا إلى بلاد الرجال الزرق).

في كتب التاريخ كما في كتب القراءة تكون نتيجة لقاء المجابهة انتصار البطل الفرنسي ونجاحه (انتصار شارل مارتل ـ الاستيلاء على القدس وعلى القسطنطينية في الحروب الصليبية الأولى ـ التغلب على عبد القادر في الجزائر ـ الانتصار العسكري الفرنسي تبعاً لبعض المؤلفين في حرب الجزائر ـ وتضاف إليها الانتصارات المتكررة للجيش الإسرائيلي). وفي قصص الأدب الفرنسي نجد أيضاً أن شخصية البطل الفرنسي لا بد من أن تحقق النجاح دائماً[٢].

هل نجد استثناءات لهذه العلاقات القائمة على المجابهة والتبعية وفشل الشخصية ـ الفاعل العربي؟ هذه الاستثناءات قليلة العدد، وهي تتعلق بحالات يكون اللقاء بين العربي والفرنسي فيها غير قائم على تنازع أو مجابهة، بل تسوده المساواة من دون تبعية أو دونية اجتماعية، ومن بينها حالات نادرة حقق فيها الفاعل العربي النجاح.

هذه اللقاءات غير التنازعية بين الشخصيات العربية أو البربرية والشخصيات الفرنسية نجدها بصفة خاصة في القصص الخيالية لكتب القراءة، وهي تتخذ الصور الآتية:

ـ لقاء عرضي ينقذ فيه بدوي من الصحراء «سانت إكزوپري» ورفيقه من موت محقق، وهو لقاء خاطف لا يجري فيه تبادل لكلام أو أسماء ولا يتلوه شيء.

ـ لقاء استعراضي بين متفرجين فرنسيين وشخصيات طارقية تتحول بشكل سحري إلى فرسان، أو تقدم للمرة الأخيرة أمام السياح الفرنسيين عرضاً في الصحراء.

ـ جولة لقادة من «المور» لمشاهدة الثروات الطبيعية الفرنسية.

في هذه الحالات الثلاث يكاد لا يوجد تبادل للكلام ولا تفاعل، بل مجرد عرض للعادات أو للثروات الطبيعية يقدمه طرف إلى متفرجين من الطرف الآخر، ويظل الجانبان في الحالات الثلاث مجهولي الهوية ويقتصر التبادل على فرجة متبادلة.

ونجد نموذجاً آخر للقاء سلمي بين أطفال من العرب ومن الفرنسيين، وهو لقاء يجري في المدرسة بصفة عامة، وأحياناً قليلة في القرية، ولا يجري في المدينة أبداً، وهو لقاء يقوم على الحوار الشفهي بين الأطفال: حوار مصطنع في كتب التربية المدنية تتبادل فيه كلير وفاطمة التصريحات المعادية للعنصرية والرافضة للقوالب

(٢) ينجح سانت إكزوپري (St. Exupéry) في إخضاع العمال اليدويين العرب الخائفين وينجو من الموت في الصحراء؛ مشهد الثروات الطبيعية لفرنسا تخضع زعماء العرب الثائرين؛ بقّالة القرية تنجح في «تحرير» أرضها من التهديد الذي يمثله وجود العمال العرب؛ فرسان القرون الوسطى يتغلبون دائماً على ملوك عرب الأندلس... إلخ.

المعادية للعرب، كما تتبادلان الوعود بالاشتراك سوياً في المستقبل (في رحلة أو زيارة أو دعوة)، ولكن هذه الوعود لا تتحقق في السرد الذي يقتصر على الحوار الشفهي البحت. وكذلك نجد حواراً بين جميل وكلير (القراءة) على هامش التنازع العرقي الذي يفصل بين الكبار، ويجري في الحوار تبادل الوعود باللعب معاً وبإعادة اللقاء، ولكن سرعان ما يقطع الكبار هذا اللقاء.

ولكن لا وجود للقاء بين الكبار يقوم على عدم التنازع بين الفرنسيين والعرب لا في القصص الخيالية ولا في العروض المعادية للعنصرية. ولا يعتبر هذا الغياب من قبيل المصادفة العارضة، ولكنه نتيجة لتجنب الخوض فيه. إن اللقاء الوحيد الذي تمّ بين إيليز العاملة الفرنسية وأحمد العامل العربي وانتهى بالزواج (Cl. Etcherelli) لم يذكر في النصوص المقتطفة من قبل ثلاثة من المؤلفين لدى ثلاث من دور النشر. فقد اختزلوا هذا النص، ولم يأخذوا من هذه الرواية التي يقوم موضوعها الأساسي على هذا اللقاء إلا بعض حلقات قليلة الأهمية حول مصاعب العمل داخل المصنع وتوتّر العلاقة بين المشرف على العمل الفرنسي والعمال العرب. أما مقتطفات الأدب الناطق بالفرنسية فهي تمثل استثناء مهماً حيث نجد الشخصيات فيها ـ ومعظمها من البربر أو من الأقليات الموجودة في العالم العربي ـ لا تدخل في علاقات مباشرة مع شخصيات فرنسية، وبالتالي لا تتم فيها أية مجابهة. والمقتطفات التي يختارها مؤلفو الكتب من هذا الأدب تتعلق بشخصيات فقيرة من الريف أو الحضر أو الصحراء، تقع في أسفل السلم الاجتماعي، مثلها مثل أقرانها من الشخصيات العربية في الأدب الفرنسي. ولكن يوجد مع هذا فارق هام بين الأدباء الناطقين بالفرنسية والأدباء الفرنسيين، وهو فارق يتعلق بعاقبة الصراع الذي تخوضه الشخصيات العربية أو البربرية في الأدب الناطق بالفرنسية، وبنتيجة المجهود المضني الذي تبذله من أجل التخلص من الفقر بالتعلم والعمل المتواصل، وهي تحقق النجاح في جميع الأمثلة الواردة. فالمؤلف الراوي ـ وهو الشخصية الرئيسية (من البربر أو من الأقليات العربية) ـ ينجح في قهر الفقر والجهل والتقاليد البالية.

٢ ـ على مستوى الخطاب المدرسي الكامن: «العرب» و«الفرنسيون» ثنائي متعارض

أمكنني ـ بعد تحليل متعمق للمجموعة التي تتعلق بالعرب والإسلام، أي بعد تفكيك نصوصها وعمل تحليل مقارن لمختلف العناصر والأدوات اللغوية التي بُنيت على أساسها صورة كل من العرب والفرنسيين ـ استخراج الوسائل الخفية الخطابية والألسنية التي نتج منها في مختلف المواد ثنائي متعارض يقوم بوضوح على تضاد بين «العرب» و«الفرنسيين». فسواء كانت نبرة النص انتقادية أو محايدة، معادية أو صديقة،

في الروايات التاريخية «الواقعية» أو في القصص الأدبية الخيالية، نلحظ أن الفاعلين الموجودين يكوّنان ثنائياً متعارضاً. ويبدو هذا التعارض في إثبات هوية الفاعلين التاريخيين وشخصيات القصص، وفي مستوى وضعهم الاجتماعي والمهني، وكذلك في نوعية الدور المخصص لكل منهم.

أ ـ عدم تعادل في إثبات هوية الفاعلين في التاريخ وشخصيات القصص من «العرب» و«الفرنسيين»

يختلف إثبات هوية الفاعلين في كتب التاريخ والشخصيات الخيالية في كتب القراءة تبعاً لما إذا كانوا من «العرب» أو من «الفرنسيين». فنلحظ وجود اتجاه نحو تجهيل الفاعل العربي والشخصية العربية في مقابل زيادة التأكيد على هوية الفاعل الفرنسي أو الشخصية الفرنسية. ويبدو هذا التعارض في كيفية استخدام أسماء العلم، وفي مدى شمولية الصفة العرقية ومدى تحديد الخصائص الاجتماعية للفاعلين، ومدى استخدام أسماء دالة على معانٍ جامدة (أماكن ـ بلدان) وأسماء دالة على معانٍ حية (شعوب ـ جنسيات ـ طوائف).

يتضح الاتجاه نحو طمس هوية الفاعل العربي في السرد التاريخي لأحداث الفترات الثلاث الكبرى، الفتح العربي وانتشار الحضارة الإسلامية، والحروب الصليبية، وفترة الاستعمار وحرب الجزائر. فباستثناء اسم النبي محمد ﷺ، لا تذكر كتب التاريخ سواء في المرحلة الابتدائية أو الثانوية اسم أي من رؤساء أو قادة الفتح العربي، كما لا ترد فيها أسماء الخلفاء والشخصيات السياسية العربية المهمة، في حين أن اسمي كل من شارل مارتل، أول بطل قومي فرنسي، والامبراطور شارلمان، يترددان كثيراً. وتتجه كتب تاريخ المرحلة الثانوية عند عرض الحضارة الإسلامية إلى إهمال أسماء الشخصيات التاريخية الإسلامية أو العربية. ويخفف من حدة هذا الجفاف ما أوردته هذه الكتب من أسماء بعض العلماء ورجال الأدب العرب أو المسلمين، وإن كانت هذه الأسماء قد وردت في الوثائق المرفقة دون النصوص الرئيسية.

ويمتد هذا الطمس لهوية الفاعل العربي إلى فترة الحروب الصليبية، إذ تخلو الكتب من أسماء الأسر الحاكمة والبلدان والشخصيات السياسية، بل وتخلو من تحديد هوية الشعوب التي خضعت للغزو، فلا تشير إلى هويتها التركية أو العربية أو الإسلامية. وتهمل كل الكتب أيضاً الإشارة إلى اسم صلاح الدين الأيوبي صاحب الشهرة الواسعة في التاريخ العربي، باعتباره البطل ذا الأصل الكردي الذي أعاد فتح القدس. نجد في المقابل أن هوية الفاعلين «الفرنسيين» والأوروبيين في الحروب الصليبية محدّدة تحديداً مبالغاً فيه. فتقرأ في الكتب أسماء كل رؤساء الحملات،

سواء كانوا من النبلاء أو من رجال الدين، وإشارة إلى كل الفئات الاجتماعية التي ساهمت فيها مع تقديم العديد من الصور والرسوم التي تمثل المشاركين فيها.

ويبدو بعض الاختلاف بين المؤلفين عند تحديد هوية المشاركين في حركة مقاومة الاستعمار، فنجد أن كتب المرحلة الابتدائية تهمل أسماء الشعوب التي عانت الاستعمار، وتكتفي بالإشارة إلى أسماء البلدان والأقاليم، وهي تقدم الاستعمار على أنه مجرد استغلال اقتصادي لبلد أو أراض أكثر من كونه معبراً عن علاقة سيطرة على السكان والشعوب المحلية، وكذلك هي لا تشير إلى المقاومة التي أبداها هؤلاء السكان ضد هذه السيطرة. بعض الكتب فقط تشير بطريقة إيجابية إلى المقاومة التي أبداها عبد القادر في الجزائر، إلا أنها تقدمه كمجرد بطل فردي معزول عن الجماعة التي ينتمي إليها، في حين امتنعت الكتب الأخرى عن إيراد أي ذكر له. ويتسع نطاق الاختلاف بين المؤلفين في كتب المرحلة الثانوية في ما يتعلق بتحديد هوية الشعوب التي خضعت لسيطرة الاستعمار: فتواصل الأغلبية تحت ستار موضوعية العامل الاقتصادي، تجاهل السكان وما أبدوه من مقاومة. إلا أن الاتجاه الأقلي (Nathan) يرفع حاجز الجهل ويعرّف عن المستعمَرين باسمهم الوطني «الجزائريين»، كما يذكر بالإضافة إلى عبد القادر، أسماء العديد من الشخصيات والأحزاب التي قاومت الاستعمار وناضلت من أجل الاستقلال، مثل «الوفد» ومصالي الحاج وبن باديس.

نجد في كتب الجغرافيا أن عدم وجود العالم العربي الذي لا تعترف به كمنطقة جغرافية قائمة بذاتها، يمتد أيضاً إلى العمال العرب المهاجرين في فرنسا. فالنصوص لا تهتم بتحديد هويتهم، لا من حيث جنسياتهم الأصلية ولا من حيث كونهم عرباً. وقد يكون هذا الإغفال لهويتهم نابعاً عن حسن قصد، رامياً إلى الحد من ردود الفعل الرافضة، وذلك بعدم الربط بين صفتي «المهاجر» و«العربي»، ولكنه يدعم بشكل غير مباشر الطمس العام للهوية الذي يحيط بالعرب في الكتب المدرسية الفرنسية.

ويتخذ إغفال هوية الشخصيات العربية أشكالاً أخرى في الروايات الخيالية في كتب القراءة. في المرحلة الابتدائية يصيب هذا الإغفال الشخصيات العربية أو الطوارق. وفي بعض الحالات تحل الكنية محل الاسم، وفي معظم الأحيان يقترن الإغفال بصمت هذه الشخصيات. وفي المرحلة الثانوية تخف حدة إغفال الهوية مع زيادة تنوع النصوص الأدبية الفرنسية المختارة. فيظل نصف الشخصيات تقريباً مجهول الهوية ومحتفظاً بصمته، ولم يُعرف إلا من خلال تحديد هويته العرقية أو الدينية. والنصف الآخر يكون له أسماء دون الشهرة ويقوم بدور وله كلمة، وهو لا يصل حقاً إلى دور البطولة في القصة، ولكن كثيراً ما يكون له دور أساسي، وفي أغلب الحالات يكون هو الخاسر في النهاية إذا ما ارتبط برهان أو التحم مع خصم.

أما الشخصيات الفرنسية في كتب القراءة ـ سواء في المرحلة الابتدائية أو في

المرحلة الثانوية - فهي في معظم الحالات محدّدة الشخصية وتقترن باسم العائلة وبمجال النشاط المهني، وبالمركز الذي تشغله في المجتمع، وتكون هي في النهاية التي تخرج منتصرة وسالمة في المجابهات وفي المواقف الصعبة.

وإذا كان إغفال الهوية يقترن كثيراً بدونية الفاعلين العرب والشخصيات العربية وجمودها، فإننا نجد العكس بالنسبة إلى الفاعلين الفرنسيين وللشخصيات الفرنسية. إن التحديد الدقيق لهويتهم يقترن بتفوقهم ونشاطهم الإيجابي.

ب - دونية «العرب» ولافاعليتهم مقابل تفوّق «الفرنسيين» وفاعليتهم

وهكذا فمن بين الخصائص الأخرى للثنائي المتعارض «فرنسيون - عرب» نجد عنصرين ثابتين آخرين كثيراً ما يتوافران معاً: **الدونية واللافاعلية من جهة «العرب»**، قوى تاريخية وشخصيات أدبية، في مقابل **التفوق والدور النشيط والمبادرة في العمل** التي تميز القوى الفاعلة الفرنسية والشخصيات الأدبية الفرنسية، كلما ارتبط الفريقان معاً في علاقة.

يبدو هذا التعارض بين الفرنسي المتفوق والعربي المتدني على أكمل وجه في الروايات الخيالية، حيث يندر أن تخلو منه علاقة تقوم بين فرنسيين وعرب، ولا نجد استثناء لهذه القاعدة إلا في ملاحم القرون الوسطى التي يتقاتل فيها النبلاء والملوك والأمراء من الفرنسيين والعرب، وهم متساوون في المرتبة. في هذه الحالة، نجد أن المجابهة التي تقوم على علاقة المعتدي بالمعتدى عليه كثيراً ما تستبعد العلاقة القائمة على التدني والتفوق. فالأدنى مستوى يخضع عادة ولا يقاتل من هو أعلى منه مرتبة، وفي الحالات النادرة التي يقوم فيها نزاع غير إرادي أو مفتعل بين متفوق ومتدنٍّ نجد أن الأخير يسارع إلى الفرار أو الانزواء تحاشياً للمجابهة(٣).

نجد في ناحية أن **الشخصيات العربية** تظهر في أدوار مرشدين وخدم وزعماء قبائل فقيرة خاضعة وعمال وجزارين ورعاة غنم وصيادين (في كتب المرحلة الثانوية)، وكذلك كعمال يدويين وكنّاس وعمال مهاجرين وخدم وبدو (في كتب المرحلة الابتدائية). وفي الناحية الأخرى، نجد أن الشخصيات الفرنسية التي ترتبط بعلاقة مع العرب تكون عادة في مستوى أعلى، ونادراً ما يكون الطرفان متساويين. نجد الفرنسي في دور السيد والرئيس والضابط ورجل الآثار وصاحب العمل والتاجر الثري المتنقل

---

(٣) في «إليز أو الحياة الحقيقية» (Elise ou la vraie vie) يمتنع العمال العرب عن الرد على رئيس العمال ويمضون صاغرين ضاحكين، وكذلك يقبل علي وجميل اتهامات البقّالة لهما ويلجآن إلى الهرب. وفي «البريد الجوّي» (L'Aéropostale) يرفض العمال اليدويون العرب المذعورون العمل ثم يستسلمون ويطيعون رئيسهم الذي يتهمهم بالجبن ويهددهم بعدم أداء مستحقاتهم.

والمشرف على العمال والمرشد. وحتى في حالة عدم وجود علاقة تجمع بين العربي والفرنسي ـ كما هو الحال في مقتطفات الأدب الناطق بالفرنسية ـ نجد أن العربي يحتفظ بوضعه الاجتماعي المتدني: فهو فلاح أو حضري فقير أو لاجىء في معسكر أو ساكن في مدينة صفيح أو من أبناء قبيلة فقيرة في طريقها إلى الانقراض.

ونجد في **المقتطفات الروائية الخيالية** المأخوذة عن الأدب الفرنسي أن الثنائي متفوق/ متدنٍ يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالثنائي فعال/ غير فعال. فالوصف الذي تقدمه كتب القراءة الابتدائية والثانوية للشخصيات العربية والبربرية يقوم على أنهم: «لا يتحركون»، «جامدون»، بطيئون في العمل، حالمون، مطيعون لأوامر رؤسائهم، يهربون أمام المخاطر، يقبلون الاتهامات الظالمة دون دفاع عن أنفسهم، قدريون يؤمنون بالنصيب، وفي أحسن الأحوال يحلمون بالهرب إلى عالم خيالي ينتمي إلى الماضي. أما الفرنسيون الأعلى مقاماً فيتصفون بالصفات العكسية تماماً وتسود الفعالية سلوكهم، ويتمتعون بالقدرة على الحركة والسيطرة والشجاعة والواقعية، وفي موقع هجومي أكثر منه دفاعي، ويواجهون المصاعب ولا يهربون أمامها، ويتغلبون عليها.

وتسند **مواد التاريخ** في المرحلة الابتدائية ـ بحكم منظارها القومي الضيق ـ الدور الإيجابي الرئيسي إلى الفاعل الفرنسي. وتجعل نصيب الفاعل العربي أو المسلم في الأفعال أقل أهمية بكثير (لا يزيد على ربع حقل الأفعال المشتركة)، ونجده في معظم الحالات في موقع المتقبل السلبي أو المهزوم لأفعال يكون البادىء بها فرنسياً. ويسري هذا الوضع في العروض المتعلقة بفترات المجابهة الرئيسية بين الفريقين أثناء الحروب الصليبية والاستعمار وحرب الجزائر، وأيضاً أثناء الفتح العربي الذي لم يذكر منه إلا حلقة انتصار شارل مارتل.

يختلف الأمر في كتب المرحلة الثانوية التي تتميز باتساع آفاق التعليم. فهي تخصص مكاناً أكبر لتاريخ العلاقات الدولية والحضارات الأخرى وللتاريخ المعاصر للشرق الأوسط. وتظهر فيها خلافات بين المؤلفين حول إظهار «العربي» أو «المسلم» في موقع الفاعل أو المفعول به. إنهم يتفقون على إسناد دور فعال لـ «العرب» و«المسلمون» خلال فترة الفتح العربي وانتشار الإسلام. لكن مع خروج هذا الفتح عن نطاق شبه الجزيرة العربية والشرق الأوسط واتجاهه نحو شمال أفريقيا، ثم إسبانيا وفرنسا، أخذت نبرة الأفعال المستخدمة تتغير وأصبحت تتخذ دلالات أكثر سلبية باطراد، إلا أن الدور الفعال الذي ينسب إلى العرب ليس مرادفاً دائماً لدور إيجابي. وتبدو الاختلافات بين المؤلفين حول طبيعة الدور المسند إلى الفاعل العربي في النصوص التي تتناول الاستعمار وحرب الجزائر. يسند البعض إلى المستعمَرين دوراً فعالاً في مقاومة الاستعمار ودوراً فعالاً لجبهة التحرير الوطني في تحقيق استقلال الجزائر. ويوجد تناول آخر يعطي المقاومة التي أبدتها الشعوب المستعمرة مكانة صغيرة للغاية، ويجعل من هذه الشعوب مجرد ضحية سلبية، ولا يشير إلى دور جبهة

التحرير الوطني أو إلى دور الجزائريين في تحقيق الاستقلال، وهذا التناول يعتبر أن الاستقلال قد تحقق نتيجة مبادرة فرنسية وأنه «منحة» من ديغول.

أما عند تناول الكتب المسألة الفلسطينية والحروب الإسرائيلية ـ العربية، فإن الثنائي المتعارض فعال/مستسلم يختفي منها، ذلك أن الفاعل العربي في هذه الحالة ليس في مجابهة مع الفاعل القومي الفرنسي، ولكنه يجابه الفاعل الإسرائيلي. يختفي هذا الثنائي على مستوى الأفعال المنسوبة إلى كل من الطرفين، ويحل محله تعارض آخر، يبدو في هذه الحالة بين فاعل إسرائيلي إيجابي وفاعل عربي سلبي وعدواني.

ج ـ «العرب» فاعل سلبي، «الفرنسيون» (أو الإسرائيليون) فاعل إيجابي

إذا كان الثنائي المتعارض: عربي (أو بربري) متدنٍّ ومستسلم/فرنسي متفوق وفعال، هو السائد ـ كما رأينا ـ في روايات كتب القراءة، فإن الثنائي عربي فاعل سلبي/فرنسي فاعل إيجابي هو الذي يسود في سرد الوقائع في كتب التاريخ. ويظهر هذا التعارض في تكرار ورود أفعال ذات مدلول سلبي منسوبة إلى الفاعل التاريخي العربي (أفعال تعبّر عن عدوان وتدمير ورفض... إلخ)، وفي تكرار ورود أفعال ذات مدلول إيجابي منسوبة إلى الفاعل التاريخي الفرنسي، ثم الإسرائيلي في ما بعد (الذي «يتولى»، «يؤدي»، «يلتزم»، «يبني»، «يقبل»، «يدافع»). هذه القاعدة ليست مطلقة ونجد لها استثناءات عدة، وقد تكون أحياناً مجالاً للاختلاف بين الكتّاب، ومع هذا فهي تمثل الاتجاه السائد في سرد الأحداث وفي تصوير المجابهة التي تقوم بين الفاعل العربي المسلم والفاعل القومي الفرنسي. وإذا كانت نسبة الأدوار الفاعلة المنسوبة إلى العربي المسلم أقل من التي تنسب إلى الفاعل الفرنسي في حقل الأفعال المتبادلة، فإننا نجد في الوقت نفسه أن نصيب الفاعل العربي المسلم من الأفعال ذات المدلول السلبي أهم بكثير من نصيب الفاعل الفرنسي فيها، فينسب إلى هذا الأخير معظم الأدوار الإيجابية حتى عندما يكون في موقف هجومي. ويستخدم المؤلفون العديد من الأساليب البلاغية والألسنية للتخفيف أو التشديد من دلالة الفعل، لإخفاء الفاعل أو إبراز وجوده، ولنقل المسؤولية باستبدال الأدوار. وسأوجز في هذه الخاتمة الأساليب المختلفة التي أمكن استخلاصها من تحليل مجموعة نصوص التاريخ في كل من المرحلة الابتدائية والمرحلة الثانوية.

يُنسب إلى الفاعل العربي في جميع الفترات منذ الحروب الصليبية حتى حرب تشرين الأول/أكتوبر ١٩٧٣ الإسرائيلية ـ العربية الجانب الأكبر من الأفعال السلبية، وهي كما ذكرنا الأفعال التي تعبّر عن العنف والعدوان والرفض والتدمير. ويظهر هذا الاتجاه أكثر في المرحلة الابتدائية، إذ يبرز في كتب تاريخ المرحلة الثانوية اختلاف بين المؤلفين عند تحديد الأدوار المتبادلة المنسوبة إلى الفريقين في فترة الاستعمار وحرب الجزائر.

نذكّر في هذا الشأن بأن النصوص تنسب أعمال العنف والعدوان خلال الحروب الصليبية إلى «المسلمين» مع أنهم كانوا في موقع الدفاع عن النفس، بينما تنسب إلى الصليبيين أفعالاً محايدة وذات مدلول دفاعي مع أنهم كانوا في موقع الهجوم. ولقد صححت الوثائق المرفقة جزئياً من هذا الاختلال وذلك بإظهار «التجاوزات» التي ارتكبها الصليبيون.

وفي المرحلة الابتدائية أيضاً نجد أن الخطاب الوارد في كتب التاريخ حول الاستعمار يتضمن جهداً ملحوظاً للتخفيف من وقع العنف الاستعماري. فالاستعمار يُقدم على أنه عملية تستهدف البناء، ويتم إبراز الأفعال الإيجابية للفاعل الفرنسي. أما أفعاله ذات المدلول السلبي فتلجأ إلى التخفيف منها، وذلك بإلغاء الفاعل أو بتغيير موضعه. ويخفف الخطاب المدرسي حول إنهاء الاستعمار أيضاً من مسؤولية الفاعل الفرنسي باستخدام أفعال تدل على «الالتزام» و«الإجبار» و«الواجب».

إن الأفعال التي تنسب إلى «القوميين» الجزائريين وإلى جبهة التحرير الوطني في كتب المرحلة الثانوية هي أكثر عنفاً من تلك المنسوبة إلى الفاعل الفرنسي. كما نجد أن التسلسل السببي في أعمال العنف والردع يسير دائماً في اتجاه واحد: تصدر المبادأة في ارتكاب الفعل الأول من أفعال العدوان دائماً عن الفاعل الجزائري، أما العنف الصادر عن الفاعل الفرنسي فيقدّم دائماً كمجرد رد فعل تالٍ. ونجد في النهاية أن الجانب الأكبر من الأفعال السلبية الفرنسية لا تنسب إلى أي فاعل محدد. فالفاعل إما أن يكون محذوفاً أو غير محدد أو يكون منقولاً من مكانه، وكذلك يكون محل وقوع الفعل ـ وهو الفعل الجزائري ـ غير محدد أيضاً. وبالعكس، نجد على الجانب الجزائري أن الأعمال ذات المدلول السلبي تنسب في أغلب الأحوال إلى فاعل محدد (جبهة التحرير الوطني أو «القوميين») ويكون محل وقوعها محدداً أيضاً (الفرنسيون أو الأوروبيون). وبهذا يؤدي إخفاء أحد الجانبين إلى إبراز الدور السلبي للآخر.

نقابل بصفة جزئية النموذج نفسه على الصراع الإسرائيلي ـ العربي. لا يستفيد الفاعل الإسرائيلي حقاً من كل أساليب التخفيف التي خصصت للفاعل الفرنسي، ولكن نجد مع هذا أن المؤلفين ينسبون إلى الفاعل الإسرائيلي الجانب الأكبر من الأفعال ذات المدلول الإيجابي، مثل «يقبل» و«يريد التفاوض» و«يبني» و«يدافع عن نفسه» و«يهزُم» و«يحتفظ بفتوحاته»، في حين يكون من نصيب الفاعل الفلسطيني والعربي الجانب الأكبر من الأفعال السلبية مثل «يرفض» و«يستبعد» و«يمنع» و«يحول دون» و«يهجم» بل وحتى «يضم الأراضي». وغالباً ما يقترن كل فعل إيجابي بمقابله السلبي في المقطع نفسه بحيث يبدو ترتيب الأفعال منحازاً، فيأتي بعد كل فعل إيجابي منسوب إلى الجانب الإسرائيلي فعل سلبي منسوب إلى الفاعل العربي. فضلاً عن ذلك، يكون العربي دائماً هو البادىء بالعدوان (حتى في عام ١٩٥٦ و١٩٦٧):

فالهجوم الإسرائيلي مسبوق دائماً في ترتيب السرد باعتداء عربي مبرر له، حتى ولو كان مجرد اعتداء كلامي، فيبدو دائماً الهجوم الإسرائيلي بمثابة الإجراء الدفاعي.

وفي بعض الحالات القصوى ـ كما هو الشأن بالنسبة إلى موضوع تجارة الرقيق من السود نحو أمريكا ـ نجد أن حجب الفاعل الأوروبي الرئيسي في عمليات التجارة المثلثة يستتبعه نقل هذه المسؤولية إلى عاتق الفاعل العربي أو المسلم. وتجري هذه العملية بالشكل الآتي: يقدّم الفاعل العربي أو المسلم أولاً كشريك للفاعل الأوروبي في تجارة الرق، ثم يجري بعد هذا تدريجياً إحلاله في هذه المسؤولية تماماً محل الفاعل الأوروبي. فيتم حجب الفاعل الأوروبي بواسطة الأسلوب المعتاد القائم على عدم تحديد الفاعل أو تغيير مكانه في الجملة، ثم يجري إلغاؤه ببساطة واستبداله بالفاعل المسلم. إن هذا الانزلاق ـ اللاواعي أحياناً ـ من فاعل إلى آخر في النص نفسه هو العملية التي تجعل من العربي أو المسلم كبش فداء، يلقي فيها الخطاب المدرسي على عاتقه مسؤولية بعض المشاكل الكبيرة، مثل إرسال العبيد إلى أمريكا والأزمة الاقتصادية في أوروبا التي يُتهم منتجو النفط العرب في إحداثها.

ثالثاً: الصور المقولبة ومعاداة العنصرية وتضارب المواقف بين الناشرين

١ ـ العنصرية (وإدانة العنصرية الموجهة ضد «العرب» و«المسلمين»)

نحاول هنا تقديم إجابة عن سؤالين مستعينين بالنتائج التي توصل إليها هذا البحث.

إذا نظرنا إلى الثوابت في صورة العرب التي تم استخلاصها في ما سبق، والتي تميزهم إما كجماعة قائمة بذاتها أو في تعارضهم مع الفرنسيين، فهل تشكل هذه الثوابت قوالب معادية للعرب كامنة داخل الخطاب الذي تقدمه الكتب المدرسية من خلال عروضها وسردها التاريخي ورواياتها الأدبية؟

ومن ناحية أخرى، فإن الكثير من النصوص والفصول والمقولات الموجودة في مختلف مواد كل من كتب المرحلة الابتدائية والمرحلة الثانوية على السواء يقدم عرضاً معادياً للعنصرية يعكس الحرص الواعي لدى المؤلفين والناشرين على مكافحة العنصرية المعادية للعرب في المدرسة كما في المجتمع. فهل ينجح هذا الخطاب المعلن المعادي للعنصرية في دحض القوالب المعادية للعرب التي تتخلل الكتب؟

أ ـ القوالب التي تتعلق بـ «العرب» و«الفرنسيين» في الكتب

إذا عرّفنا القالب بالحكم الإيجابي أو السلبي الذي يطلق تكراراً على كيان

جماعي، فيمكننا أن نستخلص من النتائج التي توصلت إليها هذه الدراسة وجود العديد من الأحكام أو الصفات التي تنسب تكراراً إلى «العرب» أو إلى الفرنسيين ككل وبغير تمييز. لقد استخلصنا هذه القوالب من مختلف العروض والروايات التاريخية والأدبية الواردة في الكتب، وهي تصف «العرب» بذواتهم، أو تصف نوعية العلاقات التي تجمع بينهم وبين الفرنسيين. تتخذ هذه القوالب المكونة لصورة العرب أشكالاً ثلاثة: قوالب وصفية من نوع «العرب يتصفون بهذا أو بذاك»، وقوالب تتعلق بوضع العرب ومركزهم في ضوء الأدوار التي يؤدونها في الروايات، مثل «يشغل العرب دائماً مراكز من النوع التالي»، وأخيراً قوالب بنيوية أو صياغة تجعل «العرب» دائماً في علاقة تعارضية مع «الفرنسيين»، وتصوّرهم كـ منتصرين/منهزمين، معتدين/معتدى عليهم، متلقين/فعالين، إيجابيين/سلبيين. وفي هذا الثنائي المتعارض يشغل العربي في معظم الأحوال على مستوى الجملة مكان المنهزم والمعتدي والمتلقي والسلبي.

ونقدم في ما يلي مختلف هذه الأنماط من القوالب المعادية للعرب والممالئة للفرنسيين، وسنحدد في كل حالة القوالب التي تكون **محل اعتراض** من بعض المؤلفين، وتلك التي تعتبر من **القوالب القديمة التي اندثرت**، وتلك التي تعتبر من **القوالب القوية**، أي التي يتفق عليها المؤلفون.

(١) القوالب المعادية للعرب التي اندثرت

كان يتردد في الكتب المدرسية السابقة للجمهورية الثالثة خلال الفترة الاستعمارية، بعض القوالب في وصف العرب، مثل «العرب متأخرون أو بدائيون» أو «العرب متعصبون» أو «العرب لصوص نهابون»، وقد تقهقرت هذه القوالب حالياً ولم تعد تظهر إلا على سبيل الاستثناء، كذكر لأثر من الآثار في كتاب واحد من كتب القراءة أو التاريخ دون أن تتكرر في كتب أخرى. هذه القوالب بطلت وفي سبيلها إلى الاختفاء، وهي تتعلق بعصر آخر مضى زمنه هو العصر الاستعماري وما سبقه.

(٢) قوالب معادية للعرب محل خلاف

- القوالب الوصفية أو المعبرة عن وضع العرب تكون محل خلاف بين المؤلفين: فبعضهم يتبناها، والآخرون لا يذكرونها أو يرفضونها.

- **«الإسلام يقوم على التعصب» أو «الإسلام متسامح، ولكن في حدود معينة»:** كل من هذين الحكمين العامين له بين المؤلفين من يتبنّاه. إن هذا الاختلاف يدل على وجود اختلاف في الرأي يمثل تقدماً واضحاً بالقياس إلى قالب سابق انقضى عهده يؤكد على «تعصب العرب والمسلمين والإسلام».

- **«العرب يؤمنون بالخرافات وقدريون»:** هذا القالب موجود بكثرة في الروايات

الخيالية للمؤلفين الفرنسيين، في حين تنازع فيه وتدحضه السير الذاتية للمؤلفين الناطقين بالفرنسية ورواياتهم الخيالية. ويوجد هذا القالب بقوة أكبر في الروايات المكتوبة خلال المرحلة الاستعمارية أو التي تشير إليها.

ـ **«العرب خوّافون وجبناء»**: قالب موجود في روايات الأدب الفرنسي سواء في المرحلة الاستعمارية أو بعد الاستعمارية أو في الأدب المعاصر أيضاً. ولكن تدحضه بقوة المقتطفات المأخوذة عن الأدب الفرنسي الملحمي في القرون الوسطى والأدب الناطق بالفرنسية وما ترجم عن الأدب العربي (قصص ألف ليلة وليلة).

ـ **«العرب متنقلون لا أراضي لهم، وهم دخلاء على أراضي الغير ويطمعون في ثروات الآخرين»**: هذه القوالب الثلاثة يرتبط بعضها ببعض ارتباطاً وثيقاً، وهي موجودة في مواضيع الجغرافيا وفي الروايات الأدبية التي تدور حول الهجرة في كتب القراءة. ويختلف بشأنها مؤلفو الجغرافيا عند تحليلهم أسباب الهجرة ووضع المهاجرين: «متطفلون أو مطلوبون»، «يثرون على حسابنا أو لا يسهمون في ازدهارنا». ويشجب بعض المؤلفين من الأدباء هذه القوالب ولكن تبدو الشخصيات العربية المتهمة بالسرقة في رواياتهم، في موقع المهزومين الهاربين من غير أن يدافعوا عن أنفسهم.

ـ **«العربي بطيء وكسول وضعيف الإنتاج»**: هذا القالب يتخلل الروايات الأدبية خلال الفترة الاستعمارية، ونجده أيضاً في مقتطفات الأدب المستشرق والمعاصر. وتعارضه بشدة مقتطفات الأدب الناطق بالفرنسية التي نجد كل الشخصيات فيها على العكس «تقوم بأعمالها بحماس وجدية». ويساهم في إرساء هذا القالب اتجاه ـ محل خلاف ـ إلى تقديم الإسلام كحضارة غير خلاّقة وذات إنتاج ضعيف ينصب اهتمامها على استهلاك إنتاج الآخرين وتبادله ونقله. وبالرغم من أن هذا القالب سلبي الطابع إلا إنه مع هذا يمثل تقدماً إذا ما قيس بالقالب السابق الذي رأيناه في المرحلة الاستعمارية، والذي كان يصور العرب كأناس غارقين في الجمود والخمول وعاجزين عن الحركة.

(٣) القوالب الراسخة المعادية للعرب

تحظى القوالب المعبرة عن الوضع أو الحالة، وكذلك القوالب البنيوية في صياغة الخطاب، بإجماع مؤلفي الكتب المدرسية، سواء في الروايات الأدبية أو في العروض التاريخية، وهذه القوالب تحدّد طبيعة العلاقات الحقيقية (في كتب التاريخ) أو الخيالية (في كتب القراءة) القائمة بين «العرب» و«الفرنسيين»، وهي تمثل النواة الصلبة في تكوين صورة العرب في الكتب المدرسية الفرنسية. وأقدم في ما يلي عرضاً موجزاً لها:

ـ وضعُ العرب دائماً في مستوى أدنى ومركزهم أضعف (متسولون وفقراء) سواء كانوا في علاقة مع «فرنسيين» أو كانوا بمفردهم. أما «الفرنسيون» فهم متفوقون في أغلب الحالات ويشغلون مراكز قيادية. وهذا القالب المعبر عن الوضع يمتد ويشمل أيضاً الشخصيات العربية أو البربرية في الأدب الناطق بالفرنسية.

ـ يظهر الثنائي المتعارض متفوق/ متدنٍ في كتب التاريخ في شكل مختلف كـ **منتصر/ منهزم أو فاعل عربي متلقٍ/ مقابل فاعل فرنسي نشيط**. ونذكر بأن التضاد القائم على الفرنسي (أو الإسرائيلي) المنتصر والعربي المنهزم لا يرد بشأنه أي استثناء. أما الانتصارات الإسلامية أو العربية النادرة فهي إما أن تهمل تماماً ولا يرد لها أي ذكر (مثل صلاح الدين والحروب الصليبية ـ ومعركة السويس عام ١٩٥٦) وإما أن تحول إلــى هزائم[٤].

(٤) «العرب» فاعل سلبي/ «الفرنسيون» فاعل إيجابي

يظهر هذا القالب البنيوي الراسخ في الروايات الخيالية الواردة في كتب القراءة في الحالات القليلة التي لا تكون الشخصيات العربية في علاقة متدنٍ/ متفوق. نجد هذه الحالات تقع في فئة «المتمردين» أو «الخارجين على القانون» أو «النهابين» أو «المعتدين» أو «الدخلاء» أو «المهددين». ونجد مثيلاً لهذا البناء في التاريخ عندما يكون العربي في وضع الفاعل. على سبيل المثال، تعمد الكتب إذا رفض الفاعل المسلم أو العربي السيطرة الفرنسية (كما في حالة الاستعمار وحرب الجزائر) إلى وصفه وتسميته «متمرداً»، ويدعى الفعل المنسوب إليه «تمرداً» أو «عصياناً». ويرفض بعض المؤلفين استخدام هذه المفردات ذات الوقع الاستعماري ويستخدمون بدلاً منها تعبيرات أقرب إلى الحياد مثل «القوميين» أو «الثائرين». ولا تستخدم الكتب المدرسية حتى الآن المفردات الأخرى الأنسب من الناحية التاريخية، مثل «رجال المقاومة» أو «المقاتلين» أو «المجاهدين».

إن هذه القوالب في أشكالها الثلاثة، **الوصفية**، و **الموقعية**، و **البنيوية** والتي تواكب العرب أينما وجدوا في الخطاب المدرسي الفرنسي تكوّن مجتمعة أساساً حقيقياً لخطاب عنصري. فهذا الخطاب ينتج أثره من خلال إخفاء هوية الضحية واستخدام جمع الاسم العرقي «العرب» للإشارة إليها، ثم تدنيتها وتجريدها من الدور الفاعل في مواجهة المجموعة القومية الفرنسية التي تتمتع دائماً بصفات التفوق والقوة والثراء والعمل الإيجابي. وتقدم ضحية العنصرية في معظم الأحيان في دور الفاعل

(٤) الفتح العربي: يتحول إلى هزيمة العرب في بواتييه ـ استقلال الجزائر: إلى مجرد منحة ـ حرب تشرين الأول/أكتوبر ١٩٧٣: تنتهي بلا منتصر ولا منهزم.

السلبي المعتدي والغازي والمدمر والغاصب. وإننا لنتساءل بالنسبة إلى الخطاب المعادي للعنصرية الوارد في العروض وفي الروايات وفقاً لتعليمات البرنامج المدرسي، هل يشكل هذا الخطاب بديلاً فعالاً من الخطاب العنصري، وهل ينجح في نقض أثر القوالب العنصرية الكامنة في الكتب؟

ب ـ الخطاب المعادي للعنصرية المعلن في الكتب المدرسية

تتضمن كتب القراءة في كل من المرحلة الابتدائية والثانوية قصصاً ومواضيع معادية للعنصرية، وكذلك تفعل أيضاً كتب التربية المدنية وكتب الجغرافيا للمرحلتين عند عرضها موضوع الهجرة وأسبابها والحلول المقترحة لها، وكلها تقدم إجابات عن مشكلة العنصرية المعادية للعرب واقتراحات بشأنها. كيف يبدو هذا الخطاب المعادي للعنصرية، وما هو تشخيصه لها، وما هي الحلول التي يقترحها؟ إن الخطاب المعلن في الكتب لمناهضة العنصرية يتقدم في شكل عروض وروايات خيالية أو حدثية وحوارات بين أطفال. بالنسبة إلى العروض التي تدين العنصرية بصفة عامة (طارق بن جلّون و A. Jacquard في كتب قراءة المرحلة الثانوية) فهي تقوم على البرهنة وتقديم الحجج الفيزيولوجية والوراثية والإنسانية والأخلاقية لدحض فكرة وجود أجناس ولإدانة العنصرية. ولا ترمي هذه الحجج والبراهين إلى الإقناع بقدر ما ترمي إلى إبراز لاأخلاقية الاتجاه العنصري وافتقاد أطروحاته أي أساس «علمي». إلا أن الملاحظ أن القوالب المعادية للعرب التي استنتجناها من تحليل الكتب المدرسية لا تقوم على أرضية فيزيولوجية وراثية أو حتى أخلاقية، ولكنها ـ كما رأينا للتو ـ ذات طابع اجتماعي ثقافي نفسي وعقلي. والقالب الوحيد المعادي للعرب الذي قدمه طارق بن جلون في عرضه، وهو قالب «العربي قذر»، لا يرد أصلاً بين القوالب المستنتجة من التحليل ولا بين القوالب الجارية المعادية للعرب في فرنسا.

ومن العروض الأخرى المعادية للعنصرية ما جاء في صورة نداء من أجل «العيش معاً» مع الأجانب، وبيانات عالمية تتعلق بالحقوق، وقوانين، ووثائق وشهادات ووقائع مختلفة، وحوارات ورسائل. والنبرة السائدة فيها كلها هي نبرة الخطاب النضالي الذي تحاول من خلاله كتب الجغرافيا والقراءة إعداد التلاميذ للوقوف في وجه العنصرية المعادية للأجانب بصفة عامة، والمعادية للعرب بصفة خاصة. كذلك فإن حوارات الأطفال ورسائل التلاميذ في المرحلة الابتدائية تكرر شعارات الخطاب النضالي المعادي للعنصرية. ومؤلفو الكتب لا يتدخلون بصفة مباشرة ولكنهم يكتفون بنقل هذا الخطاب الصادر عن الحركات المعادية للعنصرية. وهم ينقسمون إلى اتجاهين: اتجاه يدعو إلى الاختلاف ويؤيد حق الأجانب في الاختلاف (في اللون وفي أسلوب الحياة وفي المعتقدات) ولكن بعض مناصريه يفسرون هذا الحق على أنه لا يعني بالضرورة المساواة في المعاملة (ناتان)، واتجاه

آخر يدعو إلى المساواة يؤكد حق الناس في المساواة بالرغم مما يقوم بينهم من اختلافات. والأمثلة التي توردها الكتب من شأنها إدانة المواقف العنصرية المتطرفة في فرنسا التي تؤدي إلى قتل العرب أو الأفريقيين. ولكنها لا تشير إلى المواقف العنصرية العادية التي تنشأ عن التفرقة وعدم المساواة في التعامل اليومي مع الأجانب، مع أن هذه هي التي تفتح الطريق أمام المواقف المتطرفة التي تستهدف القضاء على الآخر. ولا شك في أن الحدود بين الدعوة المفرطة إلى «حق الاختلاف» والتمييز في المعاملة على أساس الانتماء العرقي هي حدود ضيقة من السهل تخطيها في مجتمع مثل المجتمع الفرنسي يفضل التجانس العرقي ويتميز بقومية تدعو تاريخياً إلى المساواة وإلى الاندماج.

لقد رأينا أن العروض التي تعالج مسألة الهجرة بطريقة مباشرة تقدم خياراً بين بديلين هما العودة أو الاستيعاب، وتفتح الطريق أمام النقاش. ولكن الأمر يختلف في القصص الخيالية الأدبية الواردة في كتب القراءة والتي نجد فيها شخصيات من العمال المهاجرين[(٥)]، فإن هذه القصص لا تختلف في ما بينها بالنسبة إلى ما تقدمه من حلول، ونجد فيها جميعاً أن المخرج الوحيد أمام شخصية المهاجر هو العودة إلى بلد الأصل من خلال هروب سحري إلى الماضي، أو عودة واقعية بسبب اليأس والعجز عن مجابهة العنصرية أمام صمت السكان القرويين. وفي الحالات الثلاث لا نجد لقاء حقيقياً بين المعسكرين، إما بسبب عدم وجود حوار وتبادل للكلام أصلاً (كما في حالة الرجل الأزرق)، وإما لأن اللقاء والحوار الذي يبدأ بين الأطفال سرعان ما يقطعه تدخل الكبار («جنة الآخرين»)، وإما أخيراً لأن اللقاء الحقيقي الذي يكون قد تحقق بين الكبار في النص الأصلي قد حذف واستبعد من قبل مؤلفي الكتب المدرسية (في حالة إتشيريللي). نجد بهذا أن الخيال في قصص كتب القراءة يبدو أقرب إلى الواقع اليومي للعلاقات بين الفرنسيين والمهاجرين من الخطاب النضالي للعروض المعادية للعنصرية. وعلى أية حال، فإن حجم نصوص القراءة الواردة وتعقدها وطابعها الروائي يجعلها أكثر تأثيراً من العروض الجافة المعادية للعنصرية الواردة في كتب التربية المدنية والجغرافيا.

وفي النهاية، لا أعتقد أن الخطاب المعادي للعنصرية المعلن الذي أعدّه مؤلفو الكتب في مختلف أشكاله النضالية والبرهانية والخيالية قد قدّم دحضاً مناسباً للقوالب المعادية للعرب الكامنة في نصوص المجموعة المتعلّقة بالعرب. فهل تنجح الاختلافات بين الناشرين في إضعاف أثر بعض القوالب، وفي التقليل من تأثير نظرةٍ إلى العرب والإسلام متمحورةٍ حول الذات القومية الفرنسية؟

---

(٥) P. Tillet, «L'Homme bleu», M. Grimaud: «Le Paradis des autres», «Ali et Djamil à l'épicerie», Cl. Etcherelli: «Elise ou la vraie vie», «La Chaine».

٢ ـ الاختلافات بين الناشرين ومدى تأثيرها

بصفة إجمالية، يمكننا أن نقرر أن الاختلافات حول العرب والإسلام أكثر بروزاً في كتب المرحلة الثانوية منها في كتب المرحلة الابتدائية، وفي كتب التاريخ منها في كتب القراءة والجغرافيا والتربية المدنية، وهي في الوقت نفسه أكثر ظهوراً على المستوى المصاغ للخطاب المدرسي منه على مستواه الكامن.

وكتب القراءة الفرنسية هي التي تقدم صورة للعرب (وللفرنسيين) أكثر تعبيراً عن القوالب الجامدة، ولا نجد فيها اختلافات تذكر بين المؤلفين والناشرين، بل على العكس نجد فيها اتفاقاً بينهم. وبالرغم من أن الاختلافات بين الناشرين في مادتي الجغرافيا والتربية المدنية محدودة بصفة عامة إلا أنها تظهر بوضوح أكبر في كتب المرحلة الابتدائية منها في كتب المرحلة الثانوية التي نجد فيها إجماعاً أوسع نطاقاً بين المؤلفين بالنسبة إلى المسائل المتعلقة بالعرب والإسلام.

وفي موضوع «العيش معاً» مع الأجانب ظهر اختلاف بين كل من الناشر ناتان والناشر هاشيت. يظهر في كتب ناتان موقف متمسك بالمبادىء النضالية المعادية للعنصرية ويركّز على «حق» الاختلاف وعلى «احترام الاختلافات». أما كتب هاشيت فيعلن مؤلفوها عن مبدأ «مساواة المختلفين» إلا أنهم يصيغون هذا المبدأ باستخدام التعبيرات التي تؤيد «حق الاختلاف». وبالرغم من اختلاف هذين الناشرين في المرحلة الابتدائية حول صياغة مبدأ التعايش مع الأجانب إلا أنهما يتفقان على تأييد إبقاء العمالة المهاجرة حفاظاً على مصلحة الاقتصاد الفرنسي. إنهما يغيران من موقفهما في المرحلة الثانوية، ويبدو عندهما ميل أكبر إلى الاعتبارات الواقعية في مسألة الهجرة: فيؤيدان ضرورة الحد منها وإحلال العمال الفرنسيين محل المهاجرين بصفة تدريجية، ولكنهما في الوقت نفسه يؤيدان أيضاً إعطاء المهاجرين الموجودين حالياً في فرنسا فرصة التجنس بالجنسية الفرنسية. وهذان الناشران يرتكزان معاً على أرضية مصالح الاقتصاد القومي، إلا أن ناتان ـ مع احتفاظه بالواقعية ـ يعبّر عن تمسكه بالعدالة وبالمبادىء النضالية ويهاجم (مقترباً في هذا من بيلان وبورداس) الكليشيهات العنصرية عن الهجرة، في حين نجد في كتب هاشيت قدراً أكبر من الحرص والتردد في هذا الشأن، إذ تشير إلى «الاختلافات الثقافية» (بين العرب والفرنسيين) التي تجعل من الدمج أمراً صعباً.

ونجد في كتب تاريخ المرحلة الابتدائية أن غالبية المؤلفين تستخدم خطاباً مشبعاً بالروح القومية ويقوم على التمركز على الذات، وذلك في الحلقات التي تعرض للعلاقات بين فرنسا وأوروبا من ناحية، والعرب والإسلام من ناحية أخرى. وترد في هذا الشأن بعض الاستثناءات لدى الناشر ناتان تميّزه من بقية الناشرين. فهو يعبّر عن موقف غير مؤيد للظاهرة الدينية، سواء المسيحية أو الإسلامية، وهو يبدو في هذا الشأن أقرب إلى الإلحاد أو اللادينية. يتفرّد هذا الناشر في نظرته إلى

الحروب الصليبية ويعرضها كحدث ذي طابع حربي بحت ويجعلها تغلّف بشكل ديني. وكذلك يتفرّد في عرضه المحايد - بل السلبي - للإسلام كدين قليل التسامح وله حضارة قليلة الإبداع. إن النظرة التي يعبّر عنها هذا الناشر هي نظرة من الخارج ولا تستند إلا إلى وثائق استشراقية، وهي تتعارض بشدة مع نظرة كل من بورداس وهاشيت اللذين يبديان فهماً أكبر للظاهرة الدينية ويعبران عن موقف أكثر صداقة للإسلام ونظرة أقرب إلى داخله (الاستناد إلى وثائق عربية وإسلامية).

وتتميّز نظرة ناتان أيضاً من بقية الناشرين بالنسبة إلى المسألة الاستعمارية، وذلك سواء في المرحلة الابتدائية أو في المرحلة الثانوية، بالبعد عن الذات وبمناصرة شعوب العالم الثالث وبانتقاد الظاهرة الاستعمارية وعدم تقديم تبرير لها، مخصصاً مكاناً أكبر لدور الشعوب الخاضعة للاستعمار في مقاومته وفي تحقيق الاستقلال. ويتميز ناتان أيضاً من بقية الناشرين من حيث إبرازه العوامل الدولية والعوامل الداخلية (الجزائرية) والعوامل الإقليمية (العربية) عند شرح أسباب التخلص من الاستعمار، بينما يقصر المؤلفون الآخرون عند بورداس وهاشيت هذه الأسباب على مجرد انعكاس التغيرات الدولية على الأوضاع الداخلية في المستعمرات.

وعند عرض موضوع الحروب الإسرائيلية - العربية أيضاً نجد أن الكتاب الوحيد الذي يشكك في صحة الكليشيهات المناصرة لإسرائيل هو كتاب **السنة النهائية** للناشر ناتان، وهي المرة الوحيدة التي لا تظهر فيها إسرائيل منتصرة دائماً ولا يظهر فيها العرب منهزمين دائماً. ويرفض هذا الكتاب أيضاً كليشيه «إسرائيل - الدولة الصغيرة المهددة التي عليها أن تدافع عن نفسها دائماً».

وتختلط الأوراق عند تقديم حرب الجزائر، إذ تتغير عندئذ الحدود الفاصلة ولا يتميز أي من الناشرين من الآخر، بل ونجد أن المؤلفين لدى الناشر نفسه يختلفون أحياناً حول بعض النقاط، إلا أن مثل هذه الاختلافات لا تظهر إلا في مستوى الخطاب المعدّ أو المصاغ (عند عرض الأسباب والأحداث والآثار والنتائج)، أما في مستوى الخطاب الكامن (تحديد أدوار الفاعلين ووصف الأفعال المتبادلة ومدى تحديد هوية الفاعلين أو إخفائها) فنجد عندئذ توافقاً أكبر بين المؤلفين كلهم، إذ تقوم نظرتهم جميعاً على الروح القومية والتمركز على الذات.

واستناداً إلى هذه الملاحظة النهائية أرى أنه لا يكفي من أجل تغيير الصورة السلبية للعرب مجرد الجهد الواعي من قبل المؤلفين لإظهار الموضوعية في التناول والابتعاد عن الذات بأن يضعوا أنفسهم موضع الآخر وينظروا بعين الاعتبار إلى دوره ووجهة نظره. فهذا الجهد - وهو محدود وقاصر على بعض المؤلفين والناشرين - لا يؤثر إلا في المستوى المعدّ للخطاب المدرسي حول العرب والإسلام. أما المستوى العميق أو الكامن في هذا الخطاب نفسه فيبقى كما هو ولا يتغير إلا في أضيق الحدود.

لو صح أن الاختلافات بين المؤلفين والناشرين تعبّر عن إرادة الخروج عن

نطاق الذات ومحاولة رؤية الآخر (العرب في حالتنا) بطريقة مختلفة وعلى نحو أصدق، فإنني أرى أن تغيير الصورة - الذي بدت بوادره في كتب قراءة المرحلة الثانوية - يستلزم إدخال رؤية الآخر (العربي) في الكتب المدرسية، بمعنى أن يقدم هذا الآخر (العربي) الصور التي أنتجها عن نفسه دون تدخل الذات (الفرنسي). وبعبارة أدق يستلزم هذا إجراء بعض التغييرات في إنتاج الكتب المدرسية. في مادة **القراءة**، على سبيل المثال، يتعيّن إدراج بعض المقتطفات من الأدب العربي المعاصر المترجم بجانب مقتطفات الأدب الناطق بالفرنسية (العربي أو البربري) التي حققت بالفعل تغييراً في المنظور. أما الأدب الاستعماري المحمّل بأشد القوالب المعادية للعرب تطرفاً، فمن الضروري استبعاده ببساطة من كتب الابتدائي والثانوي معاً، ولن يفقد هذا الإبعاد الأدب الفرنسي جماله وقيمته. أما حكايات ألف ليلة وليلة، فهي لا تتناسب كثيراً مع المرحلة الثانوية، ويحسن أن تحل محلها مقتطفات من الأدب العربي المعاصر لا تتضمّن هذا القدر من الأساطير. إن اختيار مؤلفين عرب مشهود لهم في بلدهم وعلى النطاق الدولي هو خير ضمان لقيمة ما يقدمونه من أدب ولكي تكون شخصيات القصص من عرب وبربر معبّرة أصدق تعبير عن الآخر.

ويستحسن في **كتب التاريخ** - حتى تتغير صورة العرب المشوبة بكثير من القوالب - تخصيص مكان أكبر للعلاقات غير التنازعية بين فرنسا والغرب من ناحية، والعالم العربي والإسلامي من ناحية أخرى: مكان أكبر للمبادلات في أوقات السلم ومكان أضيق لروايات المجابهة. وفي الحلقات التي تسودها المجابهات، فإن الوسيلة للتخفيف من غلو النزعة القومية المتمركزة على الذات، هي في إدراج وجهة نظر «العدو التاريخي» (العرب أو المسلمين)، وذلك بتقديم الوثيقة ذات الأصل العربي أو عرض وجهة النظر هذه في النص الرئيسي. إن الجهد المطلوب من أجل الابتعاد عن الذات يفترض إجراء تغيير في كتابة التاريخ في الكتاب المدرسي، وقد يلزم في هذا الشأن أن تجري كتابة تاريخ العلاقات، بـ «صياغتين» حتى ولو بدت متناقضة، أو أن يجري ذلك بالنسبة إلى تاريخ المنازعات على الأقل. فالمجابهة بين وجهات نظر طرفي النزاع أكثر فائدة من مجرد سرد وجهة نظر طرف واحد هو الطرف القومي (الفرنسي). لقد رأينا في ما سبق كيف أن كل الجهود التي يبذلها المؤلفون في سبيل الموضوعية والابتعاد عن الذات لا تؤدي إلا إلى «تهذيب» السرد أو الخطاب في مستواه المعدّ (أي على سطحه)، وهي تؤدي إلى كبت الانحياز والقوالب التي تعود لتظهر من جديد على المستوى الكامن (أو العميق) لهذا الخطاب.

لن يتحقق تغيير إيجابي في صورة العرب في الكتب المدرسية الفرنسية إلا بإدراج النظرتين المتعارضتين في قصص المجابهة: النظرة القومية (مع تنويعاتها) ويكتبها مؤلفو الكتب، ووجهة (أو وجهات) نظر الخصم القومي التي يقدمها مؤلفو الكتب. إن المتلقّين سيكتسبون عندئذ قدرة أكبر على فهم وتقييم العلاقات بين الشعوب والثقافات بفضل تنوع وجهات النظر والمصادر المقدمة إليهم.

المراجع

١ ـ العربية

الدوريات

القزاز، أياد. «صورة الوطن العربي في المدارس الثانوية الأمريكية.» **المستقبل العربي**: السنة ٣، العدد ٢٦، نيسان/ أبريل ١٩٨١.

ـــــ. «صورة الصراع العربي ـ الإسرائيلي في كتب التاريخ الأمريكي والعالمي المدرسية في الثانويات الأمريكية.» **المستقبل العربي**: السنة ٩، العدد ٩٦، شباط/ فبراير ١٩٨٧.

مونو، غي. «الإسلام: ما ليس هو.» **مواقف** (بيروت): العدد ٦٨، صيف ١٩٩٢.

٢ ـ الأجنبية

Books

Abu Laban, Baha and Faith T. Zeady (eds.). *Arabs in America: Myths and Realities.* Wilmette, Ill.: Medina University Press International, 1977. (AAUG Monograph Series; no. 5)

- Kenny, L.K. «The Middle East in Canadian Social Science Textbooks.»

Adade, Kodje Helledy. *L'Afrique dans les programmes officiels et les manuels scolaires d'histoire.* [Paris]: Ecole normale supérieure de St. Cloud et CREDIF, 1978.

Amalvi, Christian. *Les Héros de l'histoire de France, recherche iconographique sur le panthéon scolaire de la III^{ème} république.* Paris: Phot'Oeil, 1979.

Association française, «Islam et Occident». *L'Image de l'Islam dans les manuels scolaires français.* Paris: [s. n.], 1984.

Baugmart, Winfried. *Imperialism: The Idea and the Reality of British and French Colonial Expansion, 1880-1914.* Oxford: Oxford University Press, 1982.

Briemberg, Mordecai. *Sand in the Snow: Images of the Middle East in Canadian English-Language, Literature and Commentary.* Ottawa: Near East Cultural and Educational Foundation of Canada, 1988.

Cintrat, Iva. *Le Migrant, sa représentation dans les manuels de lecture du primaire.* Paris: CREDIF, Didier, 1983.

Freyssinet-Dominjon, Jacqueline. *Les Manuels d'histoire de l'école libre, 1882-1959; de la loi Ferry à la loi Debré.* Paris: A Colin, 1969. (Travaux et recherches de science politique; 5)

Grisworld, William and Ayad Al-Qazzaz. *The Image of the Middle East in Secondary School Textbooks.* New York: Middle East Studies Association of North America, 1975.

Joseph, Georges. *The Crest of the Peacock.* London: Penguin, 1992.

Klein, Gillian. *Reading into Racism: Bias in Children's Literature and Learning Materials.* London; Boston: Routledge and Kegan Paul, 1985. (Routledge Education Books)

MacCann, Donnarae and Gloria Woodard. *Cultural Conformity in Books for Children-Further Readings in Racism.* London; New Jersey, Metuchen: Scarecrow Press, 1977.

Maingueneau, Dominique. *Les Livres d'école de la république, 1870-1914.* Paris: Le Sycomore, 1979.

Maalouf, Amin. *Les Croisades vues par les arabes.* Paris: Lattès, 1980.

Ministère de l'éducation nationale. *Ecole élémentaire, programmes et instructions.* Paris: CNDP, 1985.

Peloquin, Louis. «L'Image de l'amérique dans quatre manuels français de lecture du cours moyen.» dans: *Idéologies et didactologies.* Paris: CREDIF; Ecole normale supérieure de St. Cloud, 1986.

Preiswerk, Roy et Dominique Perrot. *Ethnocentrisme et histoire: L'Afrique, l'Amérique indienne et l'Asie dans les manuels occidentaux.* Paris: Editions Anthropos, 1975.

Rached, Rushdi. *L'Histoire des mathématiques arabes.* Paris: [s. n.], 1992.

Robin, Régine. *Histoire et linguistique.* Paris: A. Colin, 1973. (Linguistique)

Suleiman, Michael W. *American Images of Middle East Peoples: Impact of the High School.* New York: Middle East Studies Association of North America, 1977.

Taguieff, Pierre-André. *La Force du préjugé: Essai sur le racisme et ses doubles.* Paris: La Découverte, 1988.

Wolf, Eric Robert. *Europe and the People Without History.* Cartographic Illustrations by Noêl L. Diaz. Berkeley, CA; Los Angeles: University of California Press, 1982.

Periodicals

Campbell, D. «La Représentation de l'étranger dans les livres de lecture de sixième.» *Le Français aujourd'hui:* no. 25, mars 1976.

Coslin, P., F. Winnykamen et J. Lenormand. «Contribution à l'étude de la genèse des stéréotypes: Attribution d'actes négatifs ou positifs en fonction de l'aspect vestimentaire et de l'appartenance ethnique.» *Psychologie française:* vol. 26, no. 1, mars 1981.

Duparquier, J. «Les Livres d'histoire à l'école primaire-omissions et falsifications orientées.» *L'Ecole et la nation:* no. 19, juin 1953.

Fournier, Paul. «Analyse complémentaire.» *Historiens et géographes:* no. 308, mars 1986.

——. «La Guerre d'Algérie dans les manuels de terminale.» *Historiens et géographes:* no. 308, mars 1986.

Gril, Denis. «Savoir, science et culture en Islam.» *Historiens et géographes:* no. 308, mars 1986.

Perry, Glenn. «Treatment of the Middle East in American High School Textbooks.» *Journal of Palestine Studies:* vol. 4, no. 3, Spring 1975.

Pervillé, Guy. «La Guerre d'Algérie dans les manuels de terminale.» *Historiens et géographes:* no. 308, mars 1986.

Semidei, Manuela. «De l'empire à la décolonisation à travers les manuels scolaires français.» *Revue française de sciences politiques:* vol. 16, no. 1, février 1966.

Suleiman, Michael W. «Middle East in American High School Curricula: A Kansas Case Study.» *Middle East Studies Association Bulletin:* vol. 8, no. 2, May 1974.

Varin, Jean. «Le Colonialisme dans les manuels scolaires.» *L'Ecole et la nation:* no. 19, juin 1953.

Conferences

Colloque national sur l'histoire et son enseignement, 19-20-21 janvier (1984: Montpellier, France). Paris: Centre national de documentation pédagogique, [1984].

- Devise, Jean. «L'Histoire chez les autres.»

- Ozouf, Mona. «Histoire et instruction civique.»

Institut du monde arabe [IMA]. *Le Monde arabe dans «la vie intellectuelle et culturelle en France,»* colloque 18-20 janvier 1988. Paris: IMA, 1989.

Dissertations

Abu-Helu, Yagub Abdalla. «Images of the Arabs in their Conflict with Israel, Held by American Public Secondary School Social Studies Teachers.» (Unpublished Ph. D. Dissertation, Stanford University, 1978).

Alami, Adawia. «Misconception in the Treatment of the Arab World in Selected American Textbooks for Children.» (M.A. Thesis, Ohio State University, 1956).

Bidoui, Abdelhamid. «L'Image de l'arabe et du musulman dans la presse écrite en France (1967-1984).» (Thèse de doctorat 3ème cycle, université Jean Moulin, Lyon III, octobre 1985).

Jarrar, S. A. «Images of the Arabs in the United States Secondary School Social Studies Textbooks: A Content Analysis and Unit Development.» (Ph. D. Dissertation, Florida University College of Education, 1976).

Perrot, Danielle. «La Thématique politique des manuels d'histoire du cours élémentaire de l'enseignement public.» (Mémoire DES, Faculté des sciences juridiques de Rennes, 1973).

Thery, Hervé. «Les Pays tropicaux dans les manuels scolaires (Enseignement

secondaire, 1925-1960).» (Mémoire de maîtrise, université de Paris I, 1973).

Vishi, Geneviève. «L'Image de l'Islam médiéval à travers les manuels scolaires de 1945 à 1971.» (Mémoire de maîtrise, université de Toulouse-Mirail III, octobre 1980).

الفصل الخامس والعشرون

اليهود والعرب: صور الآخر وآثار المرآة

ريجين عزريّة(*)

مقدمة

صورة الآخر عند اليهودي وعند العربي أبعد ما تكون عن صورة متواطئة المعنى وجامدة. إنها تنبثق من تشابك علاقات معقدة تتداخل في طياتها الأسطورة والتاريخ مع الأحداث الراهنة النازلة بثقلها الآن، تداخلاً لا فكاك منه وصل إلى حد الإيحاء بأن اليهود والعرب في قبضة ضرب من ضروب القدر المحتوم، فقُضِي عليهم بملاقاة الآخر على طريقهم أبد الدهر.

فمنذ البداية أقام «التكوين الأول» للعلاقات الرابطة بينهم الازدواج في صميم زوجَيْ يهودي/عربي. يردنا التكوين إلى الأصول وإلى أسطورة التأسيس المشتركة بين كلا التقليدين. ويردنا إلى الرابطة الأخوية: ينتمي اليهود والعرب إلى ذرية متحدرة من أب واحد، ألا وهو إبراهيم الخليل. ويردنا أيضاً إلى خصومتهم وعداوتهم: ينتمي العرب واليهود إلى ذُرّيتين متحدرتين من أمين مُتضارّتين، سارة وهاجر. لئن كان النسب إلى إبراهيم يملي على الطرفين الاعتراف بأنهما أخوان يتقاسمان إلى حد ما هوية واحدة وإرثاً واحداً، فإن ازدواج النسب من جهة الأم يقيم بينهما نزاعاً حول الشرعية يباعد ما بينهما ويفرض عليهما صياغة صورة عن الآخر تكون في منتهى الآخرية والضديّة.

(*) باحثة في المركز الوطني للبحث العلمي (CNRS) ـ باريس.

إن شحنة الانفعال القوي المنبعثة من حركة الصور هذه تفسَّر بالبعد الخرافي لهذه الصور وبالأثر المتعاظم الذي اكتسبته في المراحل اللاحقة بفضل توسّلها كأدوات (Instrumentalisation des images).

حريّ بنا أن نلاحظ أخيراً أن ملاقاة العربي مع اليهودي، سواء أكان فعلياً أم بواسطة صورهما المتبادلة، لا تأتي قطّ على هيئة وجه لوجه خالصة، وإنّما يحصل اللقاء دائماً بفضل تدخل طرف ثالث أو تحت أنظاره في أدنى الحالات. وهذا الطرف يسمى «ربّاً» في القصص التوراتي ثم يسمى «غرباً» في السيرورة التاريخية. وطوال هذا اللقاء وجهاً لوجه دهراً طويلاً يظهر أن كُلاً من الطرفين ليس قادراً على التجلّي لا أمام نفسه ولا أمام الآخر إلاّ بحضور ذاك الطرف الثالث أو بالنظر إليه.

وإني أراني واعية بأن وجهة نظري ستكون لا محالة جزئية، بحكم انتمائي ومساري الشخصي، مهما كانت إرادتي في النظر الموضوعي، ومهما كانت مقدرتي عليه؛ وعلى الرغم من ذلك سأسعى إلى ألاّ تكون وجهة نظري منحازة؛ وهو ما لا يعني حيادها؛ أقَليس الحياد وهماً؟ بل أليس مرغوباً فيه كذلك؟

لننظر الآن سريعاً كيف صاغ الغرب صوره عن اليهودي وعن العربي.

أولاً: لليهودي وللعربي صور كثيرة

١ ـ في التمثلات الغربية

يشترط لفظ «غرب» أن يُفهم ههنا بمدلوله الديني، أي الغرب المسيحي، وفي مدلوله الشائع نسبةً إلى مفهوم الحداثة.

يعرف كل منا أن خصومة قديمة قائمة بين اليهودي والغرب تعود مقدماتها الأولى إلى أثينا. لكن الخصومة الدينية التي يرثها في أيامنا هذه المسيحيون واليهود مباشرة لم تبدأ في إعطاء كل نتائجها إلا لـمّا طرأت القطيعة بين هذين الفرعين من المنبت العبري المشترك: الفرع اليهودي الذي اختار البقاء كـ «شعب وحده»، ناذراً نفسه تماماً لرعاية خصوصيته العرقية الدينية المنطوية على ذاتها، ومؤجلاً في الآن نفسه رسالته الكونية إلى أفق اسخاتولوجي (أو أفق مَعادِيّ)، في حين أن الفرع المسيحي تخلّى عن نزعة الانفراد الذاتي القائمة على ثالوث «الشعب ـ الأرض ـ الشريعة»، فاختار تحقيق هذه الرسالة في العالم التحتاني. ههنا أيضاً، أي في صلب الازدواج القائم في التجاور والتنائي، في الجزئي والكلي، في التواصل والانقطاع، ينشىء الغرب صورته عن اليهودي، فيرى فيه المرة تلو الأخرى «قاتِلَ الله»، و«الشذرة المتبقية» من إسرائيل القديمة، و«شاهد» الزور على انتصار الكنيسة.

لما نشاهد عبر صور اليهودي هذه النزعة المعادية لليهودية داخل المسيحية قد عوضتها جزئياً المعاداة الحديثة للسامية بإحلال موضوعات العرق والسلطة والمال محل الموضوعات اللاّهوتية، نلفى أن الازدواج عينه هو السائد في الحالة المتأخرة أيضاً: يُصوَّر اليهودي في الوقت معاً على هيئة «إنسان أدنى» (Untermensch)، وعلى هيئة من له سلطان يفوق كل قدرة إنسانية، مما يجوّز له إخضاع الآخرين لهواه الشخصي. يُنتقَد اليهودي في الوقت معاً أو بالتناوب: فمرة يُنتقَد فيه تفرّده المستعصي على كل كبح، وعلى اختلافه الراديكالي اللذين يجعلان منه شخصاً لا يمكن «تمثّله»، ومرة تُنتقَد فيه قدرته على الانصهار والتخفّي وسط الجمهور، مما يجوّز له العمل في الخفاء والسر. هاهنا تكمن «المؤامرة اليهودية»، وهي الموضوع الذي لاكته الألسن، فانتشر كثيراً وما يزال ينتشر حتى خارج حدود الغرب.

وأما ما يتصل بصورة العربي في التمثلات الغربية، فإنه ينتقي مدد حياته من مُجريات التاريخ، ولا سيّما من الحقب التي تلاقى في ساحتها الوطن العربي والغرب. ثمة حقبتان تقدمان لنا مثالاً على إيقاع الميزان الذي ميز المواجهة بين هذين الفضاءين الحضاريين: **الحقبة العربية الكبرى في العصر الوسيط الغربي أولاً**، وهي الحقبة التي فرض الوطن العربي الإسلامي نفسه إبانها على الغرب المسيحي، ثم **الحقبة الكولونيالية** من بعد، وهي الحقبة التي وسّع أثناءها الغرب حدود امبراطوريته لتمتد إلى صميم الوطن العربي. فأما بالنظر إلى اللقاء الأول، فإن الغرب لم يحتفظ إلاّ بآثار ضئيلة منه، اللّهم إلا تلك الآثار الرائعة التي تدعو إلى الإعجاب في غرناطة أو بعض مشاهير العلماء المتبحرين. فلقد تفنّن الغرب في طمس الإسهام الثريّ الذي نال التفكير الغربي بفضل احتكاكه بالوطن العربي الإسلامي.

أما اللقاء الثاني بين الغرب وبين الوطن العربي، فمنح الأول فرصة إعادة اكتشاف الثاني؛ فكان له ذلك من موقع الغالب هذه المرة، إذ وجد وطناً عربياً آلت أحواله إلى الانحطاط. فجاءت حينئذ صورة العربي الكولونيالية لتهيىء الغرب لصياغة سلسلة أخرى من الصور المتتابعة والراعية لمعاني المباعدة وسوء الفهم. فبقدر ما كانت هذه الصورة متباينة بعضها مع بعض كانت أيضاً صوراً سلبية: تلك هي صورة «العامل المهاجر» أو صورة «أمراء النفط» أو صورة «الإرهابي الفلسطيني» الباعثة لصورة «الفلاّق» الجزائري أثناء حرب التحرير، أو صورة «السياسي الإسلامي» التي ظهرت مؤخراً مهددة بإحياء مخاوف الغزو القديمة.

يمثل اليهودي والعربي في نهاية المطاف طرفين اثنين متباينين، فيكون الغرب تجاه الواحد منهما مدعوّاً إلى أن يتساءل عن نفسه هو بالذات. اليهودي يسائله من جهتين اثنتين على الأقل، من جهة الأسس الروحية والدينية القائمة عليها هويته، ومن جهة وجوب مراجعة الضمير مراجعة مزدوجة: **الأولى** دينية، ومفادها النظر في القصاص الذي نال الفرد اليهودي من جراء العداء الغربي لعموم اليهودية، فلا يصح له

العيش بما هو فرد إلا بالانتماء إلى «شعب منبوذ»؛ والمراجعة الثانية تاريخية، مفادها وجوب الاعتراف بمسؤولية الغرب عن أبشع جريمة عرفتها الإنسانية. وأما عن الملاقاة بين الغرب والوطن العربي وجهاً لوجه فإنها من طبيعة سياسية أساساً وتندرج في باب موازين القوى والتنافس والصراع من أجل الهيمنة الدينية والسياسية والاقتصادية والثقافية.

٢ ـ في التمثلات اليهودية والعربية

لنمعن النظر الآن في صورة الآخر، لا كما تحملها التمثلات الغربية، وإنّما تمثلات اليهود والعرب لأنفسهم. خلافاً للمسيحية الغربية التي لم تربطها بالوطن العربي إلاّ علاقات مؤقتة، فإن قسماً مهماً من الشعب اليهودي المتناثر بين بغداد والرباط كان يحتك احتكاكاً قوياً ومتواصلاً بالوطن العربي.

ليس العربي في نظر يهود البلدان العربية صورة قبل أن يكون واقعاً يومياً وآنياً. كما عرفت طبيعة العلاقات القائمة بينهما حلقات متتابعة موسومة على مدى قرن من الزمان بالحلقة الاستعمارية، ثم بحلقة الاستقلال الوطني.

فقط على أثر هذه الأحداث، أي عندما زال التجاور المحسوس مع الآخر، ومع مرور الزمن، جاءت صورة العربي مزدوجة بالضرورة هي أيضاً، لتفرض نفسها على اليهود المتحدرين أصلاً من هذه البلدان، صورة يتشابك فيها الحنين إلى الماضي مع المرارة، والقرابة الحميمة مع التنائي، والتضامن الأخوي المتأتّي من شروط العيش المشتركة بين الشرائح الاجتماعية المتواضعة مع الشعور بالتمزق في أثناء اللحظات الحاسمة. إنها لصور مشبعة بمذاقات وبألوان، بروائح وبأصوات، بألحان وباحتفاءات، بتبادل الحلويات وبتبادل الخدمات، ولكنها مشبعة أيضاً بالخيانات وبالدماء.

أما عن اليهودي الأوروبي، فلا معرفة له بالعربي إلاّ عبر ثقافة الغرب ونظرته. والحال أنه، على الرغم من ذلك، كان اليهود الغربيّون في نهاية القرن الماضي، وأغلبهم من الروس، هم الذين أنشأوا المستوطنات في فلسطين. حينئذ فقط اكتشفوا العربي لا بما هو صورة وإنما اختبروه في واقعه الملموس. كانت الصهيونية في رأي هؤلاء حركة تحرر وطني ومشروعاً يهدف إلى التخلص من الاستلاب وإلى تطبيع حالة الشتات. لقد كان على مشروعهم ذاك، وعلى إرادتهم تلك، ألاّ يدخرا جهداً من أجل تقديم صورة إيجابية عن اليهودي بفضل تثمين العمل البدني والارتباط بالأرض، ولم يكن من بين أولئك اليهود إلاّ قلة قليلة أدركت وقتئذ الضرر الحاصل للعرب من جراء هذا المشروع. أما العواقب التي ستلي ذلك فمعروفة.

ومن جهة أخرى، كان اليهود الأوروبيون في فرنسا مصطفين على اليسار،

يحركهم تعاطف واحد مع جميع حركات التحرر الوطني على نحو ما فعلوا في فترة حرب الجزائر. وحتى لئن كانوا منقسمين تجاه القضية الجزائرية، فإن العديد منهم ساند الاستقلال. ففي نظرهم سيان بين «الرائد الإسرائيلي» (Pionnier) الذي يستثمر الصحراء والمكافح الجزائري الذي يناضل من أجل الفكاك من استلابه. باسم هذه القيم المشتركة وباسم تصور إنساني مشترك، كانت صورة «الرائد» وصورة «المجاهد» تختلطان في أذهان أولئك اليهود.

أما في نظر العرب، فإن اليهودي الأوروبي يمثل القمة الأرقى في الغرب حائزاً لأفضل وجوهها، أي الثقافة والعلم؛ ولأسوئها أيضاً، أي الإمبريالية، يساريةً كانت أو يمينيةً، وللفظاظة والجبروت. ومع قيام النزاع الإسرائيلي ـ العربي تبدلت صورة اليهودي؛ فانضافت صور جديدة إلى الصور الكلاسيكية، صور يتماثل فيها اليهودي مع الصهيوني.

يلزمني الآن، وقد بلغت هذا الحد من العرض، أن أتناول سلسلتين من العناصر الفاعلة في بناء الآخر: مسألة الإبادة الجماعية وقيام دولة إسرائيل من ناحية، ومسألة وجود العرب المهاجرين في فرنسا وإعادة تركيب علاقتهم بالأرض وبالفضاء من ناحية ثانية.

ثانياً: العرب والإبادة الجماعية

١ ـ قبل حرب الأيام الستة: شبح الإبادة

كان من شأن استفاقة الوعي بهول الإبادة، غداة الحرب العالمية الثانية، أن تثير في الرأي الغربي، بحكم ضرب من الفعل التعويضي، حركة تعاطف واسعة مع الدولة اليهودية الناشئة حديثاً. وكان من نتائج استفاقة الوعي تلك أن تُشوِّه صورة العرب. ويذكر بعضهم سببين لتعليل هذا الموقف: فالغرب يتذكّر مساندة الأعيان من العرب لألمانيا النازية، وبخاصة مناهضة الوطن العربي للحضور اليهودي في فلسطين ولتكوين دولة إسرائيل.

يجوز لنا الإقرار، دون أن نخشى من الوقوع في الزلل، بأن ما ينسبه الغرب إلى الصف العربي من دور سلبي في النزاع العربي ـ الإسرائيلي كان إلى حد حرب الأيام الستة يصرف نظر الغربيين عن دورهم وعن مسؤوليتهم في الإبادة، هم بالذات.

لمّا يصوغ الغرب، لغاية في نفس يعقوب، لليهودي صورته المزدوجة الجاهزة، أي صورة المنفي في المحتشدات من جهة، وصورة المزارع المكافح من جهة ثانية؛ ولما يصوغ أيضاً، بقصد منه وبالتناظر مع الصورة الأولى، للعربي صورته الجاهزة

السلبية، أي صورة معسكر الرفض، فإنه، أي الغرب، يبرىء ساحته مصيباً ثلاثة أهداف بحجر واحد:

أ ـ فهو يبرىء نفسه تجاه اليهودي مكتشفاً فيه الإنسان ذا الأنفة والرجولي الذي أصبح عليه.

ب ـ وهو ينزّه نفسه عن خطيئة معاداة السامية بإلصاقها بالعربي.

ج ـ وهو أخيراً ينعت هذا «الآخر»، وهو العربي دائماً، بالمحرض على الاضطرابات وعلى العنف، يتساوى في ذلك الشرق الأوسط وشمال أفريقيا.

أما في نظر الوطن العربي، فإن الخصومة الجارية ليست بالسهلة، ذلك أن الواقعة الإيجابية المتمثلة في خروج القوة الغربية من المغرب العربي يكافئها جزئياً احتلال آخر، ألا وهو الاحتلال الإسرائيلي بما يمثله من تعزيز للحضور الغربي. وفي كلتا الحالتين تأثرت صورة العربي عند الغرب بهذه الأحداث تأثراً سلبياً على نحو ما رأينا آنفاً.

٢ ـ بداية من حرب الأيام الستة: ازدواج الاستخدام المصطنع للإبادة العرقية

منذ حرب الأيام الستة انفتح شوط جديد لم ينته بعدُ، تتخالط فيه صور الآخر بفعل انعكاس المرايا وبحكم تراكب الصور بعضها على بعض. ويكمن سبب هذا الاختلاط بقدر كثير في ازدواج استراتيجية التوسيل الأداتي للإبادة العرقية (Instrumentalisation du génocide) من قبل الجهة اليهودية، ومن قبل الجهة العربية على حد سواء.

ومعلوم أن من فنون الحرب لجوءُ المتحاربين إلى كل صنوف الأسلحة، علاوة على الأسلحة التقليدية، ولا سيما السلاح البسيكولوجي. ذلك ما يعرفه الإسرائيليون والفلسطينيون وما لا يمتنعون عن استعماله استعمالاً واسع الانتشار.

في ربيع ١٩٦٧، أي في الأسابيع وفي الأيام التي سبقت اندلاع نار الحرب في المنطقة، لم تعمل الخطابات الحماسية التي رددها أحمد الشقيري، زعيم منظمة التحرير الفلسطينية آنذاك، والداعية إلى «إلقاء اليهود في البحر» أو إلى «إغراقهم في بحر من الدماء»، ولم تعمل أيضاً أناشيد الحرب التي رددتها الفنانة أم كلثوم، إلاّ على تصعيد التوتر الناجم عن ضربة «البوكر» الدبلوماسية التي لعبها الرئيس عبد الناصر. لقد ساهم هؤلاء في تغذية رعب اليهود وقلق السفارات الغربية. ففي نظر رجل الشارع اليهودي، لا تجدي قوة الردع الإسرائيلية نفعاً كبيراً أمام ضخامة التحالف العربي؛ فإسرائيل بلد صغير جداً على الخارطة وهو محصور بين البحر وأعدائه الذين لا عدّ

لهم، لكأننا بصراع داوود الضعيف ضد جليات الجبّار يكاد يعيد نفسه من جديد، ولكن من دون معرفة قط بما ستكون عليه النتيجة هذه المرة. حينئذ عاد شبح الإبادة الجماعية إلى الظهور كاشفاً عن جدواه الفاعلة.

بالطبع، استخدم الإسرائيليون أسلحة تقليدية بهدف قلب الوضع لصالحهم. لكنهم كانوا يحذقون أيضاً استغلال الحسّاسية القصوى لدى الرأي العام الدولي تجاه كل ما يهم مصير اليهود غداة الحرب العالمية الثانية. على هذا النحو عرفت إسرائيل كيف تستمد غنيمتها من الوعي الشقي والغافي لدى الغربيين عندما لاح في الظاهر تهديد اليهود بالإبادة الجماعية. وهناك صورة قديمة صارت من جديد صوراً راهنة واكتسبت طابعاً قابلاً للتصديق بحكم الخطابات الانتقامية التي بثتها الإذاعات العربية: الخطر يهدد إسرائيل بتحويلها إلى «غيتو» ثان شبيه بغيتو فرصوفيا، إلى محتشد ضخم للموت ينتظر اليهود الذين سيذهبون مرة أخرى ضحايا التكفير على «محرقة الغفران» الجديدة.

وبعد حرب الأيام الستة، نلاحظ انقلاباً للأدوار وللصور. يأخذ الفلسطيني مكان الإسرائيلي، فيصبح بدوره الضحية التي ينتظرها مصيرٌ مشؤوم كذلك. أما اليهودي، صهيونياً أكان أم إسرائيلياً، فلا دور يؤديه غير دور الجلاد. إن منطق قلب الصور وتوسيلها الأداتي يصل إلى منتهاه لما ينطق بعضهم في آخر الأمر بلفظ «SS» لنعت اليهودي. إن مماثلة اليهودي مع النازي لها من الفظاظة ما يصدم شعور غالبية اليهود ويثير استياءهم، فهم أبناء المنفيين في المحتشدات لا يمكنهم أن يقبلوا بتشبيههم بجلادي آبائهم، ولا يمكنهم أن يحتملوا هذا التشبيه. ومع ذلك فإن هذه المماثلة أبانت جدواها الفاعلة، إذ حسّست الرأي العام الغربي بمصير الفلسطينيين وساهمت في توجيهه اتجاهاً يخدمهم أكثر.

إن «الاستحواذ» على صورة الإبادة الجماعية من أجل توسيلها كأداة لا يجوز إلا شريطة أن يُعكس معيّنه التعبيرُ البلاغي لخطاب الإبادة. ونشهد ذلك في ما يلحق عبارة «إبادة الشعب الفلسطيني» من ابتذال مستمر.

وأمام هذا النجاح توصل الفلسطينيون إلى حيازة الصور الرمزية لأبطال التاريخ اليهودي، خرافيين كانوا أو حقيقيين، وإلى قلبها لصالحهم: على هذا النحو أجاز التلفزيون للعالم أجمع بأن يشاهد صور الانتفاضة، وأن يرى مباشرة كيف تُقلب الأدوارُ في الصراع بين داوود وجليات؛ أما مشهد «الهجرة الكبرى» المريع، فيعاد تمثيله مباشرة، ولكن الفلسطينيين هم الذين يهاجرون هذه المرة، ويتشتتون على الضفاف نفسها التي ذكرتها الرواية القديمة.

ها أنا قد بلغت الآن سلسلة العناصر الثانية الفاعلة في بناء صورة الآخر: تشتيت الجاليات العربية المهاجرة في فرنسا وإعادة تركيب علاقاتها بالأرض وبالفضاء.

ثالثاً: الشتات ورابطة الأرض والفضاء

اللقاءان التاريخيان الكبيران الحاصلان بين أوروبا والوطن العربي كانا عبارة عن صدامات بين قوى سياسية تتقدمها قوة الأسلحة. أما الحضور الحالي للجاليات العربية في فرنسا، فلم يعد من باب احتلال قوة من قبل قوة أخرى، وإنما من باب حركات هجرة ذات طابع اقتصادي.

وأمام وضع كهذا لم يسبق له مثيل، يبدو أن تقارباً بين اليهود والعرب يفرض نفسه عليهم، ليجدوا أنفسهم مرة أخرى جنباً إلى جنب. ومثله مثل كل منهج مقارن، فإن منهجنا له حدوده. ولكن في مستطاع هذا المنهج على الرغم من النقصان الذي يعتريه أن يساعدنا على فهم بعض السلوكات وتأويلها. اقترح الفرضية التالية:

يكشف حضور اليهود منذ أمد بعيد في فرنسا، وحضور الجاليات المغاربية منذ أمد قريب، عن «هوية بنيوية» معينة تتفاعل داخلها ثلاثة عناصر: **وضع الأقلية، والوسم التمييزي، وحالة الشتات**. لئن أحيَا النزاع العربي ـ الإسرائيلي الصورة الخرافية عن تقاتل الأخوة الذي جاء ذكره في **التوراة**، فإن اليهود والعرب في فرنسا لم يأخذوا بهذه القوالب الجاهزة، حتى ولئن تضامن كل منهم مع صفه في ذاك النزاع. وهنا أبسط فرضية مفادها أن العنصر الثالث المؤثر في تحديد هذه المواقف هو العلاقة المعقدة بالأرض وبالفضاء الناجمة عن حالة الشتات.

إن الموازاة بين وضعية اليهود ووضعية العرب في فرنسا تقتضي التسليم بالنظر إليهم من زاوية الزمانية المخصوصة على كل منهم، ذلك أن جدول الزمن التاريخي المنسوب لكل من العرب واليهود ليس متماثلاً؛ كما تقضي الموازاة بأن نسلم بمعالجة الجدول اليهودي على أمد كبير، وبمعالجة الجدول العربي على أمد قصير هو أمد ما بعد الحرب. ومع ذلك، فليس واجباً، بحسب ظني، أن تشكّك هذه الفوارق التاريخية في وجود هوية بنيوية مشتركة بين الوضعيتين.

١ ـ الأقـليـة

يشكل اليهود والعرب في فرنسا أقلية طائفية أو أقلية عرقية دينية. أما اليهود، فإنهم، بسبب قِدم حضورهم في فرنسا وإمكانات الارتقاء الاجتماعي المتاح لهم منذ تحررهم قبل قرنين من الزمان، موجودون اليوم في جميع شرائح المجتمع الفرنسي تقريباً، باستثناء عالم الريف، وجوداً يتركز أكثر في الشرائح الحضرية المتوسطة والمتوسطة العليا. وعلى العكس من ذلك، عاش عرب المغرب العربي الوافدون على فرنسا شروطاً ذات خصوصية وصعبة، ارتبطت بظروف سنوات ما بعد الحرب التي استوجبت إعادة بناء الاقتصاد الفرنسي واستجلاب يد عاملة أجنبية رخيصة؛ هذه

الشروط لم توجد لها حلول كاملة حتى الآن. ففي ظل الأزمة ما زال عدد كبير من المهاجرين المغاربيين وعدد كبير من جيل أبنائهم يعيشون شروطاً مادية ونفسانية مضنية شبيهة بالصعوبات التي كان المهاجرون اليهود من الأجيال السابقة قد واجهوها في عصرهم.

٢ ـ الوسم

لما دخلت أولى مجموعات المهاجرين اليهود إلى فرنسا، إثر طردهم من روسيا في نهاية القرن الماضي، يلاحقهم الميز والبؤس، نعتهم مثقفون فرنسيون مشهورون بـ «العصابات الآسيوية» وبـ «الغزاة البرابرة»، وأنكروا عليهم انعدام التكيف **وانعدام قابلية التمثل** (Inassimilables)، وأنكروا فيهم قذارتهم ومظهرهم المزري وعباراتهم القبيحة وآدابهم غير المتحضرة. لقد أعدّ العداءُ المسيحي لليهودية في الأزمنة القديمة العدّة، منذ أمد طويل، لعداء السامية في الأزمنة الحديثة. ونعلم إلى أي مدى سعّرت قضية «دريفوس» أهواءَ الناس وانفعالاتهم حول «المسألة اليهودية» في الأوساط السياسية وفي المجتمع المدني على حد سواء. فقبل مجيء مصالح الدعاية النازية التي كان يسهر عليها «غوبالس» (Goebbels)، قبل ذلك بكثير، كان الرسامون الكاريكاتوريون في ذلك العصر يهز الشغف أفئدتهم لرسم وبث أبشع صورة ممكنة تُبث عن اليهود وأكثرها مدعاة للاشمئزاز. أما اليوم، فلقد اندمج اليهود في المجتمع الفرنسي؛ لكنهم ليسوا، مع ذلك، في منأى عن الأحكام المسبقة وعن الارتياب في أمرهم، فبعد فترة من السُّبات الشتوي عاد عداء السامية من جديد موفور القوى كما كان شأنه تقريباً قبل الحرب العالمية الثانية. وفي أيامنا هذه ثمة من الناس من لا يزال يعتبر اليهود الفرنسيين بمثابة جسم غريب لا يُؤتمن جانبه، وثمة منهم من يهاجم السلطة الإعلامية اليهودية أو «الصهيونية».

ههنا أيضاً ليس من العسير على المرء أن يدرك التوازي بين اليهود والعرب. يذكّر الخطاب الجاري اليوم حول العربي بذلك الذي كان قائماً في السابق حول اليهود من عدة جهات. فهو خطاب أُعِدّ من العناصر عينها: وَسْم الآخر ووسم آخريته بعلامة راسخة، طبعه غير القابل للتكيف وللتمثل بسبب «تنائيه الثقافي» المذكور، خطره على الهوية القومية وعلى نقاوة العرق، بل وحتى على الاستقرار السياسي. تستجيب صورة العربي المنحوتة على هذا النحو للبنية المنطقية عينها التي نحتت بها صورة اليهودي. وحدها السياقات تختلف. ففي هذه الحالة، ليست الخصومة الدينية هي التي أعدت العدة للعنصرية المعادية للعرب، وإنما الآثار التي تركها الاستعمار وتركتها صورة العربي الكولونيالية. أما عن الارتياب الذي يثيره العرب، فسببه استمرار الروابط التي تشدهم إلى بلدانهم الأصلية، وحركة الأموال والأشخاص بين فرنسا وهذه البلدان، والتهديد الإسلامي المزعوم الذي ينضاف إلى كل ذلك، فيزيد الطين بلة.

اليهود بالأمس، ثم العرب في أيامنا: إن خطاب الرفض والإقصاء الذي نال هؤلاء وأولئك هو عينه في أصله العميق. إن ما ينكره هذا الخطاب ليس «آخَر» واقعياً من لحم ودم، وإنما صورة هذا «الآخر» التي يراد منها أن تستقطب المخاوف والمكبوتات المتراكمة في وقت الأزمة وتكلّسها.

٣ ـ التشتيت

آتي الآن إلى معالجة العنصر الأخير في برهنتي هذه، ألاَ وهو «البعد الشّتاتي» (Dimension diasporique). وأعني بالشّتات البعثرة الجغرافية لمجموعة عرقية بالنظر إلى مركز قومي أو ديني اكتسبت بفضله هذه المجموعة هويتها الأصلية. ومن الجائز أن يكون هذا المركز الجغرافي واقعياً أو رمزياً، موجوداً في الوقت الحاضر أو كان موجوداً في حقبة ماضية بعيدة أو قريبة.

هذا المركز هو إسرائيل في نظر اليهود. ولقد علق طويلاً بذاكرتهم الدينية كالنقش، جاعلين منه مرجعاً رمزياً وروحانياً، ثم صار عندهم واقعاً عينياً في شهر أيار/مايو من عام ١٩٤٨؛ الأمر الذي ألزمهم حتى بمراجعة مضامين ودلالة «الواقعة الشتاتية» نفسها وبمراجعة طبيعة تعلقهم بإسرائيل في آن واحد.

بيد أن إسرائيل ليست المجال الترابي الوحيد الذي يستمد منه اليهود هويتهم وأصولهم التي يرجعون إليها. فغالبية اليهود في فرنسا تعود أصولهم إلى بلدان أخرى هي عندهم بمثابة «الأوطان» لذاكرتهم ولهويتهم، فتتعدد بقدر ما تتعدد هذه البلدان. ولكن لما صارت هذه البلدان «أراضي محرمة» عليهم (مثل بولونيا أو البلدان العربية)، أي صارت العودة إليها أمراً لا يجوز التفكير فيه، فإن هذه الحقيقة أطلقت عنان المخيلة أمام جميع أشكال إعادة تركيب الماضي وإعادة تركيب صور هذا الماضي.

على هذا النحو تقودنا الآثار التي سببها تشتيت اليهودية إلى أن نعاين تشظي المرجعيات اليهودية المتصلة بالأرض وبالفضاء، وإلى أن نميز داخلها بين مستويات ثلاثة:

أ ـ الرجوع إلى الموضع الطبيعي (الفيزيائي) والمادي، ألاَ وهو فرنسا.

ب ـ الرجوع إلى «مَواطن» فيها تتعرف الذاكرات الفردية والأسرية على هويتها، ألا وهي البلدان الأصلية شأن تونس أو بولونيا.

ج ـ الرجوع إلى موطن الهوية اليوتوبية، قومية كانت أو دينية، ألاَ وهي إسرائيل، مهد «شعب يهودي» ما ينفك يبحث عن ذاته إلى اليوم.

إنّ ما جدّ حديثاً للعرب من تشتيت أنتج تشظياً للمرجعيات المتصلة بالأرض

وبالفضاء، وهو التشظي عينه الذي حصل لليهود. ويجوز أن نصنف هذه المرجعيات في ثلاثة مستويات متباينة على نحو ما فعلنا في الحالة اليهودية:

أ ـ الرجوع إلى موضع حضورهم الطبيعي (الفيزيائي)، ألاَ وهو فرنسا، وفيه يلزم أن يقدم جيل الشباب من «البور» (كناية على الشباب من أصل عربي = Beurs) الدليل على قوة مراسه وعلى براغماتيته (ذرائعيته)، وأن يعمل جاهداً على تحقيق اندماجه الاجتماعي المهني والاقتصادي، وأن ينشط داخل الأحزاب السياسية وداخل المجتمع المدني من أجل حق التصويت والمساواة، وضد الإقصاء. وبمعنى آخر، يتوجب عليه أن يقطع المسار عينه الذي قطعه اليهود في عصرهم.

ب ـ الرجوع إلى مواطن الهويات والذاكرات الفردية والأسرية، ألاَ وهي البلدان الأصلية. لئن ما يزال جيل الآباء محافظاً على «أسطورة» العودة يعيش منفاه وكأنه منفىً وقتيٌّ، فإن الأبناء، على العكس من ذلك، استقر بهم الحال نهائياً في فرنسا. ففي نظر الأبناء ليست البلدان الأصلية ببلدانهم هم **بالذات**؛ إنها «مواطن» أجنبية تحمل أقوالُ الآباء ذكراها، ويُنهل من نبعها في مناسبات دورية تسنح بها الإجازات الصيفية. والحال أن المرجعية العاطفية والانفعالية صوب هذه البلدان، سواء بواسطة اللغة أو بواسطة فن الطبخ الأسري، هي التي عبرها يحصل تناقل الهوية العرقية الدينية، وفي تلك البلدان أيضاً يأمل الآباء العثور على أزواج لبناتهم.

ج ـ الرجوع إلى فلسطين بما هي موطن الهوية اليوتوبية الموعودة، شأنها في ذلك شأن إسرائيل لليهود، ففلسطين هي الموضع الرمزي للنخوة الجماعية المستعادة، ورهان الوحدة والعزة القومية والتضامن الفعال داخل الوطن العربي. ونجد هنا البنية المنطقية والصور عينها التي عند اليهود. فعلى نحو ما فعلت إسرائيل لمّا أعادت لليهودي وللديانة اليهودية صورتهما «السويّة» والمشرّفة بعد قرون من الإذلال والاضطهاد، حتى ولو كلفه ذلك إتيان مظلمة أخرى [تجاه الفلسطيني]، فإن الدولة الفلسطينية الموعودة تمثل بالنسبة للوطن العربي المرحلة الأخيرة على طريق خلاصه من الاستلاب.

خاتمة

لئن كان مفهوم الصورة في حد ذاته ـ كما صار يتجلّى لنا في نهاية هذا العرض ـ يستحضر في الذهن واقعاً ساكناً وجامداً على نحو ما تكون الصورة الفوتوغرافية، فإننا نعاين في الواقع أن هذه الصورة لا تنقاد فقط عبر تسلسل ديناميكي ومتحرك على نحو ما تكون صفحات ألبوم نورّقها، وإنما تساهم، هي بالذات، في دفع هذه الحركة مساهمة كبيرة. تخلّف كل صورة من الصور أثراً دائماً من ذاتها، ومع ذلك فإنها تجد نفسها دوريّاً وقد احتوتها، في الوقت عينه، صور أخرى احتواءً إن جزئياً أو كلياً،

صور أخرى صاغتها بدورها الظروف والاحتياجات شأن الصور التي حلّت محلها. فعبر الصور ينساب الواقع صوبنا؛ وهذه الصور إنما هي إنشاءات يُرام منها تحويل واقع معقد إلى واقع معقول وبسيط، لا فقط في نظر الفكر، بل في نظر الفعل أيضاً. فمن خلال الصور التي يحملها اليهود والفلسطينيون عن أنفسهم أو تلك التي تُفرض عليهم نراهم يستخدمون الماضي ويتوسّلون به كالأداة ويتملكونه ويتمارون في استعادته: أجل فمن خلال الصور يلائم كلاهما ذاكرتَه الجماعية مع حاجات حاضره ويعدّلها بحسب ما تقتضيه. وللسبب هذا، فإن ما ينحته اليهود والعرب ويغذّونه من صور عن «الآخر» ليست صوراً مزدوجة وحسب، وإنما كثيرة وظرفية أيضاً.

الفصل السادس والعشرون

الكنيسة الكاثوليكية والإسلام

آنزو باتشي(*)

من الجائز أن يصبح تحليل الصورة التي تنحتها الكنيسة الكاثوليكية في أوروبا عن الإسلام المعاصر موضوعاً سوسيولوجياً مفيداً شريطة أن ندرس هذه المسألة في سياق ما استحدثته هذه الكنيسة من استراتيجيا على اثر سقوط جدار برلين.

ويعني الحديث عن استراتيجيا كنسية ما يلي:

١ ـ أن ندرك، على صعيد العلاقات التواصلية، أيَّ ضرب من ضروب العمل تسعى الآن مؤسسة الكنيسة إلى تحقيقه: هل هي تتحرك بمقتضى إرادة الحوار ـ كما تعلنه بنفسها ـ أم تريد إثبات مشروع وساطة معقدة بين المجتمع الأوروبي والوجود المنظم للإسلام في هذه القارة؟ وبعبارة أخرى، على أي نحو يجوز تأويل خطاب الكنيسة الرسمي الذي يقول من ناحية بأن للواقع السياسي الأوروبي الجديد جذوره المسيحية، ويقول من ناحية ثانية بانفتاح عهد صداقة سياسية بين الكاثوليكية والإسلام؟

٢ ـ أن نعرف هوية مختلف الفاعلين الاجتماعيين الذين يتدخلون في صميم هذا الرهان الحواري سواء بالنسبة للإسلام (مع معرفة أي نوع من الإسلام سيحظى بالحوار) أو بالنسبة للمؤسسات السياسية في أوروبا. وليست الفائدة من هذا التحليل أيديولوجية حصراً. الكنيسة تحوّر تدريجياً صورة الآخر التقليدية، والحال أنها صورة صنعتها هي بالذات في الماضي، وإذ تسعى الكنيسة لذلك، فلأن هذا المسعى

(*) أستاذ في جامعة بادوفا ـ إيطاليا.

التحويري يمكّنها من أن تلعب دوراً بالغ الأهمية في مسار اندماج النساء والرجال من ذوي الثقافة المسلمة أو التدين المسلم داخل الإطار الأوروبي.

وتتمثل فرضيتنا في معرفة ما إذا كنا نشهد تغيراً في منظور الكنيسة الكاثوليكية، وإذا ما كان الأمر كذلك، فلماذا هذا التغير. وبعبارة أخرى، سوف نسعى إلى دراسة الوثائق الرسمية للكنيسة الكاثوليكية الأوروبية لنسبر فيها الطريقة التي بها يقدم الإسلام ويُتمثل.

وفعلاً، ينكب عملنا على إدراك ما إذا كنا حقيقة نشهد توظيفاً رمزياً جديداً من قبل مؤسسة معروفة بتركيبتها البنيوية المحافظة مثل كنيسة روما، بهدف إثبات وضعها المركزي بما هي ذات «سياسة» فاعلة في تاريخ أوروبا المعاصرة بعد سقوط جدار برلين.

لا شك في أن الكنيسة أوّلت انتهاء الأنظمة الشيوعية على أنه انتصار ملكوت الخير على ملكوت الشر انتصاراً ساهمت فيه كثيراً في ظل بابوية جان بول الثاني. من هذا المنظور يجوز لنا تأويل «الرسالة البابوية» (Centesimus Annus) الصادرة مؤخراً.

ترى الكنيسة أنها حازت في أوروبا سلطة أخلاقية لا مردّ لكلمتها، أي في الوقت الذي صار من اللزوم فيه بناء وحدة أوروبا السياسية، فيكون من المشروع لها أن ترى نفسها سلطة مؤتمنة على التعاليم الأخلاقية الكفيلة بمنح أوروبا تأسيساً متيناً. إن الكنيسة لعلى وعي بقدرتها على منح «الولايات المتحدة الأوروبية» ضرباً من الدين المدني الجديد.

إن الحديث عن وحدة أخلاقية تكون نظيراً للوحدة السياسية والاقتصادية هو في عين الكنيسة مشروع يؤكد مجدداً وفي الآن الواحد مركزيتها في التاريخ وانفتاحها على الحوار مع الثقافات الأخرى الموجودة في العالم القديم.

أما في ما يتصل بالإسلام، فإن الوساطة ـ وهي بمثابة القلب في الاستراتيجيا الأسقفية الأوروبية ـ قد تعني أمرين:

أ ـ **وساطة الهيمنة**: من بين الكنائس المسيحية (الكاثوليكية والبروتستانتية والأرثوذكسية)، فإنّ أقدرها على كسب الاعتراف بها في دائرة الشأن العام على أنها «ذات فاعلة» تحمل مشروعاً أخلاقياً وسياسياً «من أجل أوروبا» هي الكنيسة الكاثوليكية. إنها ترسم الحدود المشروعة للحقل الديني والأخلاقي (مسألة الإجهاض، الدفاع عن الأسرة، المدارسة الطائفية... إلخ). في هذه الحالة يُدرك الإسلام على أنه منافس ذو قدرات وإمكانات، منافس أجنبي عن «جذور أوروبا المسيحية». إن كان الإسلام يبغي الاندماج في السياق الأوروبي وجب عليه قبول

الوساطة الكنسية، أي القبول بأرضية حوار تقلل من المزاعم التبشيرية للإسلام في أوروبا التي صارت حدود الإسلام الجديدة كما نعت باستنيه (Bastenier) وداساتو (Dassetto)[1].

ب ـ **الوساطة الأخلاقية (الإيثيقية)**: تعي الكنيسة الكاثوليكية أنها لن تقدر على فرض نفسها كذات أخلاقية وسياسية فاعلة في البناء الأوروبي ما لم تظهر استعدادها للبحث عن تفاهم مع الثقافات الدينية الأخرى الموجودة في أوروبا (اليهود والبروتستانت والأرثوذكس والمسلمون في الوقت الحاضر) من أجل بلوغ إجماع بين الثقافات المختلفة، إجماع يكون بمثابة رأس مال رمزي وكوني جديد يوهب إلى أوروبا التي ما تزال تعاني الوهن الأخلاقي. في الحالة هذه يصبح الإسلام المحاور الأخلاقي الأهم لأن الكنيسة ترى فيه جماعة دينية منظمة تنظيماً جيداً، ولأنه يشهد اليوم تزايداً في وجوده في أوروبا.

وقبل أن نستعرض نتائج البحث الأولى، يلزمنا القول على وجه الدقة بأن استراتيجية الكنيسة الكاثوليكية المعتنية بالإسلام هي استراتيجيا حديثة العهد نسبياً. يعود هذا الاهتمام إلى «مجمع الفاتيكان الثاني» (عام ١٩٦٣) وإلى طائفة من أحداث لها مضمون رمزي هائل مثل:

- خطابات البابا بولس السادس في آب/أغسطس ١٩٦٩ في كامبيلا.
- العديد من المنتديات الإسلامية المسيحية التي صارت تغذي، بداية من منتدى طرابلس (شباط/فبراير ١٩٧٦)، المعرفة المتبادلة على المستوى اللاهوتي، وبين «العلماء» على وجه الخصوص.
- لقاء البابا يوحنا بولس الثاني مع ملك المغرب الحسن الثاني في آب/أغسطس ١٩٨٥.
- الصلوات المسكونية التوحيدية المقامة في عام ١٩٨٦ وفي عام ١٩٩٢ في آسيزي (Assisi).
- الزيارة القريبة العهد التي أداها البابا يوحنا بولس الثاني إلى أوغندا وإلى السودان.

ولكن من أجل بيان التطور الحاصل في إنشاء صورة الإسلام داخل الكنيسة المسيحية الأوروبية حريّ بنا التذكير باقتضاب شديد بخاصيات صورة الإسلام المشوهة، إن جاز هذا الوصف، وهي التي لم تعد من الآن فصاعداً إلاّ صورة تقليدية نبعت سابقاً من الحروب الصليبية وانتشرت تاريخياً في أوروبا قرناً بعد قرن.

---

(١) A. Bastenier and F. Dassetto, *Europa, nuova frontiera dell'Islam* (Roma: Edizioni Lavoro, 1992).

أولاً: الصورة المشوهة

كتب وات (Watt) عام ١٩٨١ قائلاً:

«من بين الأديان العالمية الكبرى يحمل الغرب صورة متركبة من أحكام مسبقة. وأصل الصورة قديم؛ فهي تعود إلى الحروب الصليبية خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر، ففيهما اجتهد علماء الغرب في التعريف بالدين الإسلامي. ولكنهم قدموا عن المجتمع الإسلامي صورة مشوهة. ومن هذه الصورة صار الغرب يستقي تمثله للإسلام لقرون عدة. ولم يقدر البحث العلمي في المائة والخمسين سنة الأخيرة على تصحيح هذه الصورة...»[٢].

يمكن عرض العناصر المكونة لهذه الصورة عرضاً تأليفياً على النحو التالي:

١ ـ الإسلام هرطقة مسيحية (يوحنا الدمشقي).

٢ ـ يلقب محمد باعث الإسلام بألقاب شأنه شأن اليهود (اليهود الدجالون بحسب الطقس الكاثوليكي في الأسبوع المقدس).

٣ ـ نعت الديانة المحمدية بديانة المتعة الجسدية (مقابل المسيحية، الدين الروحاني؛ وتقوم هذه المقابلة بمقتضى تضاد دلالي كان مستخدماً من قبلُ لبيان الفرق بين اليهودية والمسيحية).

٤ ـ وعليه، فإن الإسلام أدنى مرتبة من المسيحية (لاغرانج)...

وبإمكاننا أن نستمر في جمع الأوصاف السلبية المنسوبة إلى الإسلام منذ ذلك الوقت حتى «مجمع الفاتيكان الثاني»، والتي ترسبت في عمق الذاكرة الكاثوليكية الجماعية، فتغذت منها حتى يومنا هذا أشنع القوالب الجاهزة إلى حد أن حرب الخليج والأصولية الإسلامية الراديكالية، هذا العدو الجديد للغرب كما تصورها وسائل الإعلام، تمكنتا هنا أيضاً من أن توحيا إلى أذهان الناس في وقتنا هذا بصورة كاريكاتورية عن الإسلام.

ما يبدو مفيداً التوقف عنده الآن هو: كيف ينتظم البناء الرمزي للخطاب حول الإسلام؟

يجوز القول إن الكاثوليكية ساهمت في نحت الآخر مبرزة فيه جميع المظاهر القادرة على تضخيم الفارق الجذري بين الإسلام و«الديانة السماوية الوحيدة والحقيقية» المؤتمنة عليها الكنيسة الكاثوليكية.

(٢) M. Watt and T. Welch, *L'Islam: Maometto e il Corano* (Milano: Jaca Book, 1981).

وعلى نحو ما بين برنارد لويس[٣]، والعروي كذلك[٤]، فإن بين الإسلام والمسيحية قامت «لعبة مرايا» تقليدية لا فكاك منها: كأن يصور المسلمون أوروبا كبلاد «جاهلية وكافرة» (وهي صورة ما تزال قوية في كل الحركات الراديكالية المعاصرة)[٥].

لئن رأى المسلمون على مدى قرون طويلة أن العالم ينقسم إلى دارين، «دار الإسلام» و«دار الحرب»، فإن الكاثوليكية ترى أن الجهاز الأيديولوجي الذي نظم البناء الرمزي للخطاب إنما كان قائماً على المقابلة الدلالية بين الحدين أو بين الناعتين: الموجب/ السالب.

يلخص الجدول رقم (٢٦ ـ ١) أبلغ المقابلات الدلالية التي بلورتها الكاثوليكية في الماضي (باعتبار أن هذا «الماضي» لم يتوقف إلا مؤخراً عندما وضع مجمع الفاتيكان الثاني حداً له عام ١٩٦٣ ـ ١٩٦٤).

الجدول رقم (٢٦ ـ ١)

صورة الإسلام في القوالب الجاهزة كما صاغها التقليد الكاثوليكي

قطب موجب (+)	قطب سالب (-)
روح	شهوة الجسد
حقيقة	باطل
تفوق	دونية
مؤمن	كافر ـ دجال

ويأتي منطق الخطاب على النحو التالي:

الدين الإسلامي دين «شهواني» ← إذن يكون المسلمون غير متدينين.

وعلى نحو ما قال القديس توما الاكويني في **الخلاصة في دحض الكفار** (أو الوثنيين)

---

(٣) Bernard Lewis, *Europa barbara e infedele* (Milano: Mondadori, 1983).

(٤) Abdallah Laroui, *Islam et modernité* (Paris: La Découverte, 1987).

(٥) انظر: Youssef M. Choueiri, *Islamic Fundamentalism*, Twayne's Themes in Right-wing Politics and Ideology Series; no. 2 (Boston: Twayne Publishers, 1990); Bruno Etienne, *L'Islamisme radical* (Paris: Hachette, 1987); *Intellectuels et militants de l'Islam contemporain*, sous la direction de Gilles Kepel et Yann Richard, sociologie (Paris: Seuil, 1990); Enzo Pace, *Il regime della verità: Il fondamentalismo religioso contemporaneo*, Contemporanea; 38 (Bologna: Societa editrice il Mulino, 1990), and Olivier Roy, *L'Echec de l'Islam politique*, collection esprit (Paris: Seuil, 1992).

(*Summa contra gentiles*): «لم يكن المخلصون لمحمد في بداية أمرهم علماء في المسألة الإلهية أو الدينية بل أناساً . . . يعيشون في الصحراء جاهلين بأمور الله . . . ».

إن عنف المساجلة التي تواجه بها الكاثوليكية الإسلام قد يذكر ببعض المجادلات بين المسيحية واليهودية، ذلك أننا نجد في الرأي القائل بأن الإسلام هو هرطقة مسيحية صدى للكره المتبادل بين «أخوين من عائلة واحدة»، وهو عين الكره الذي كانت تكنه الجماعات المسيحية البدائية «لاخوتهم الأكبرين من اليهود».

الأمر إذن شبيه بالحالة اليهودية، إذ يطبق التقليد الكاثوليكي المقولات اللاهوتية، ثم المقولات البسيكولوجية أو الثقافية عينها لكي يعرف الإسلام على أنه دين أناس تحركهم غرائز . . .

إن «البعد الشهواني للدين الإسلامي» يفصح عن تماثلات مدهشة مع فكرة «البعد الشهواني للدين اليهودي»، ويتناقض بالطبع مع «روحانية المسيحية ونقاوتها».

يلزم أن تُحلل يوماً ما النصوص المعادية لليهودية والنصوص المعادية للإسلام تحليلاً منظماً وبالموازاة بعضها مع بعض للتثبت ما إذا كانت طريقة المحاجة ضد الهرطقة هي نفسها متواصلة في المساجلة ضد اليهودية وفي المساجلة ضد الإسلام.

إن قارنا مثلاً رسالة القديس يوحنا الدمشقي «في الهرطقات» برسالة أخرى شهيرة كتبها القديس أوغستين «ضد اليهود»، وجدنا أن فن البلاغة المسيحي غالباً ما يستخدم «النموذج الجسداني» (Corporate paradigm)، والمقصود، كما لاحظ ذلك بلومنكرانز (Blumenkranz) (عام ١٩٩١)، هو صورة جسد المسيح اللاّمنقسم (Soma indivisible)، أي فكرة «كلّ المسيح» (Christus Totus)، وهو مجاز يعبّر به عن وجود «جسد» أو متن اجتماعي (Corpus social) روحاني وحقوقي في الوقت معاً وبقي تاريخياً على قيد الحياة بفضل الكنيسة الكاثوليكية.

وبالتبعية، فإن الكاثوليكية تراها تعتبر نفسها بالنظر سواء إلى اليهودية أو إلى الإسلام بديلاً راديكالياً يسم كل ما يخرج عن «متن المسيح» الأوحد بميسم **الهرطقة**.

ما يستنتج هنا هو أننا إزاء سيرورة من نوع خاص لإثبات الهيمنة والهوية الاجتماعية الدينية للجماعات المسيحية، ثم للكنيسة الكاثوليكية من بعدها، لمواجهة «الأخ الأكبر» (اليهودي) ولمواجهة خلفه المنافس الذي يقول إنه خاتم الأنبياء (محمد والإسلام).

وفي هذا المضمار حري بنا ألاّ ننسى أن المسيحية تتقهقر في الشرق الأوسط لصالح الإسلام.

بالرجوع إلى نظرية بورديو (عام ١٩٧٧) في الحقل الديني، يمكن القول بعبارة أخرى أنه ابتداء من «سلم القسطنطينية» كان من صالح الكنيسة الكاثوليكية أن تحدد نظام العقيدة الشرعي حتى تفرض هوية اجتماعية دينية، تلك الهوية التي أثرت في نهاية الأمر في جزء هائل من تاريخ أوروبا.

إن المجاز المتمثل في المقابلة بين الشهوة الجسدية والروح (المرتبطة طبعاً بالمقابلة بين الأعلى والأسفل) تُستخدم بهدف إبراز اختلاف راديكالي في الدين الجديد الآخذ في الانتشار (مقارنة باليهودية الآفلة) وفي التنافس (مع دين آخر هو بدوره في طور انتشاره التاريخي ألا وهو الإسلام).

ثانياً: الصورة المصححة

بداية من مجمع الفاتيكان الثاني سنة ١٩٦٣ (Concile Vatican II) وضع الإسلام في منظور مختلف.

الوثيقة التي أعلنت القطيعة مع الماضي هي «Nostra Aetate» (مؤرخة في ٢٨ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٦٤).

ومن المفيد أن نستعيد أهم مقاطعها دلالة بواسطة الجدول رقم (٢٦ ـ ٢) الذي يتمحور حول المقابلة بين الماضي والحاضر:

الجدول رقم (٢٦ ـ ٢)
الكاثوليكية والإسلام في وثيقة Nostra Aetate

الحاضر	الماضي
تكن الكنيسة للمسلمين تقديراً سامياً لأنهم يعبدون الرب الأوحد الحي الذي تكلم إلى الإنسانية	
المسلمون يرغبون في الخضوع لإرادة الرب شأنهم شأن إبراهيم في ذلك	
إنهم يكرمون عيسى المسيح بما هو نبي	على الرغم من أنهم ينكرون عليه أن يكون الله
إنهم يكرمون أمه مريم	لكنهم يذكرونه أحياناً بالتقوى
إنهم ينتظرون يوم الحساب عندما يجازي الرب كل العائدين	
إنهم يقدرون الحياة الأخلاقية ويعبدون الله صلاة وصدقة وصياماً	
تفاهم متبادل وصادق	لِنَنْسَ الفتن والأحقاد
من أجل أن ندافع وأن ننهض معاً بالعدل الاجتماعي والقيم الأخلاقية والسلم والحرية بين البشر	

إنه لانقلاب هائل في المنظور التقليدي الذي كانت الكنيسة الكاثوليكية قد وضعته في مواجهة الإسلام، كما أكد على ذلك روسانو وكافتارو (عام ١٩٨٩).

انطلاقاً من هذا التصريح الرسمي توخت الكنيسة سياسة من الإجراءات التدريجية للتقارب مع الإسلام. وحري أن نذكر بخطاب البابا بولس السادس إلى مفتي اسطنبول الأكبر (عام ١٩٦٧)، وبرسالته أيضاً إلى شعوب أفريقيا (عام ١٩٦٧)، وباللقاء في كامبيلا الذي جمعه بممثلي الطائفة الإسلامية (عام ١٩٦٩) لإحياء ذكرى شهداء أوغندا (ولقد صلى البابا بولس السادس بهذه المناسبة على شهداء العقيدة الإسلامية).

وفي ظل بابوية يوحنا بولس الثاني تتمثل أهم الأحداث في لقاء أنقرة بالطائفة الإسلامية (عام ١٩٧٩)، وبخطابه إلى شباب المغرب في الدار البيضاء (عام ١٩٨٥) الذي قال فيه: «نحن، مسيحيين ومسلمين، يجب علينا أن نثمن بابتهاج القيم الدينية المشتركة ويجب علينا أن نشكر الله على ذلك...».

وكلما زار البابا يوحنا بولس الثاني بلداناً أفريقية منتشر فيها الإسلام، أكد موقف الانفتاح تجاه الإسلام (وهو ما فعله في زيارته للسودان عندما دعا السلطات السياسية إلى احترام الحرية الدينية للعقائد المختلفة عن الإسلام).

وبعد أن ألممنا تأليفاً بالمكانة الجديدة التي صار الإسلام يحتلها في النظام الرمزي الكاثوليكي صار بمستطاعنا أن نفهم على أحسن وجه المنطق الذي يحرك اليوم استراتيجية الكنيسة الكاثوليكية في أوروبا.

إن الوثيقة التي بلورتها الأسقفية الأوروبية عند انتهاء «السينودس» (Synode) المنعقد عام ١٩٩١ كانت محصلة توفيقية بين موقفين. ولقد اعتنى المبحث العام في مناقشة تطور التبشير الإنجيلي بعد سقوط الشيوعية بهدف بناء وحدة أوروبا السياسية. وبتحليل الوثائق التحضيرية التي هيأت لندوة أساقفة أوروبا يمكن أن نعاين وجود خطين اثنين جدليين لتفسير الرسالة الجديدة المنوطة بعهدة الكنيسة:

١ ـ **الموقف الأول**: نهاية الشيوعية هي انتصار لقوة الروح؛ إنها لمناسبة عظيمة تسنح للكنيسة حتى تمتن من جديد أسس أوروبا وجذورها المسيحية؛ ويعني ذلك العمل على إعادة دمج المسيحية في الثقافة الحديثة («انجلة الثقافة»)، وعلى مكافحة «العلمنة والمادية العملية»؛ وهنا يتنزل الحديث عن «تنصير جديد لأوروبا»[(٦)].

٢ ـ **الموقف الثاني**: يجب على الكنيسة أن تعترف بأخطائها الماضية، وأن «تتبنى» فكرة الحوار بين مختلف الثقافات والديانات الموجودة في أوروبا، حوار يكون بمثابة القاعدة لبحث أعمق عن اتفاق أخلاقي بين الثقافات الدينية (بين الكنائس

---

(٦) انظر الوثيقة التحضيرية بعنوان: «Relatio ante discetationem».

المسيحية خصوصاً)، ولكن من دون التغافل عن الجذور اليهودية للثقافة الأوروبية من جهة، وعن الحضور المحسوس للإسلام من جهة أخرى؛ هنا ينزل الحديث عن «تنصير أوروبا الجديدة» بهدف التأكيد على أنه ليس للكنيسة مطمح في الهيمنة(٧).

ويسمح لنا النقاش الدائر خلال الندوة بفهم كيف أن أغلبية المشاركين كانت تنوي مساندة الموقف الأول.

حري بنا أن نلاحظ أن ٣ تدخلات فقط من مجموع ١٣٠ تدخلاً خصصت للحديث عن الإسلام. طبعاً انكب الاهتمام على الوضع الجديد في البلدان الشرقية. لكن طموح الآباء المجتمعين في «السينودس» كان يتمثل في بلورة استراتيجيا لأوروبا في حد ذاتها وليس فقط تجاه الواقع الجديد في بلدان شرق أوروبا.

ولتمثيل الطريقة التي تصورت بها الكنيسة الكاثوليكية الموقع الذي يعود للإسلام في واقع أوروبا السياسي والثقافي الجديد يجوز لنا اللجوء إلى صورة «دائرة محاطة بثلاث نجوم»:

- تتصور الكنيسة الكاثوليكية نفسها قادرة في أوروبا على أن تصير فاعلاً جماعياً بمستطاعه أن يلعب دور الوساطة الإيثيقية (الأخلاقية) بين التقاليد الثقافية والدينية المختلفة قديمها وجديدها. هذه هي الدائرة.

- انطلاقاً من هذا الموقف تتصور الكنيسة الكاثوليكية أنها قادرة على محاورة الكنائس المسيحية الأخرى (البروتستانتية والأنغليكانية والأرثوذكسية) بهدف قيام تحالف يصوغ أخلاقاً جديدة أساسها الوحي النصراني (النجمة الأولى الأكثر قرباً من الدائرة).

- وبعيداً عن الدائرة نرى النجمتين الأخريين، أي التقليد اليهودي والإسلام.

بالنسبة للإسلام، تؤكد **وثيقة مجمع الأساقفة** (السينودس) أن من الممكن التحاور معه لأن الجذر الحنيفي المشترك (إبراهيم) يجوّز الاتفاق على المبدأ القاطع للأخلاق البشرية.

إن الموضوع الحقيقي لهذا الاهتمام الفكري بالإسلام إنما هو الاندماج الاجتماعي والثقافي لمجموعات المسلمين في أوروبا الجديدة. ولتأمين أحسن الطرق لهذا الاندماج تتصور الكنيسة الكاثوليكية أنه من الضروري الإقرار بفكرة الاعتراف بالإسلام كدين كوني من ناحية، ودعوته من ناحية أخرى إلى الإقرار بالمبادىء الأخلاقية والحقوقية الدنيا المنسوبة إلى الثقافة الأوروبية المسيحية (حقوق الإنسان).

---

(٧) انظر الوثيقة التي أعدها الكاردينال الإيطالي مارتيني.

فما يسمى في لغة الكنيسة بـ «حوار القيم» إنما يستخدم بغاية «الدفاع عن الحياة والنهوض بالعدل والسلم».

لئن كان العدل والسلم من القيم المشتركة، فإن الكنيسة الكاثوليكية تؤكد من ناحية أخرى على وجوب «مساعدة المسلمين في أوروبا على التمييز بين الدين والمجتمع، بين الإيمان والحضارة، وعلى القيام بتجربة يمارس بمقتضاها الإنسان عقيدته هو الشخصية والجماعية داخل مجتمع ديمقراطي وعلماني يوجب أن تُحترم داخله التعددية، وفيه يلزم إن تؤمن الشروط الضرورية للاحترام المتبادل وللاستقبال وللحوار».

يكتسب هذا التوكيد دلالة مزدوجة:

١ ـ التقدم إلى الشعب المسيحي بموقف جديد من الإسلام ذي الحضور المحسوس والمنظم في أوروبا، موقف يكون إيجابياً أكثر، ومهتماً أكثر بتفهم الآخر (الإسلام).

٢ ـ الشروع في تدقيق الحدود التي يتوجب احترامها خلال الممارسات الاجتماعية التي يقتضيها الحوار بين كاثوليك ومسلمين (وتتناول هذه الحدود استعمال أماكن العبادة الكاثوليكية المجعولة على ذمة المسلمين لإقامة صلواتهم أو لإقامة صلوات مشتركة كاثوليكية إسلامية؛ ومسائل الزواج المختلط، ومسائل تربية الأطفال المتحدرين من أبوين من ديانتين مختلفتين. . . إلخ).

وختام قولنا هو أننا نشهد تطوراً له مغزاه في صلب الكنيسة الكاثوليكية:

الانتقال من صورة «الآخر ـ المتنائي» المختلف والدوني والمعادي إلى صورة «الآخر ـ القريب»: تعترف الكنيسة بالإسلام بما هو ذات دينية مساوية من حيث القيمة، ولكن من دون استخلاص كل النتائج الاجتماعية والمدنية المترتبة على هذا الموقف الجديد (ولا سيما في البلدان الأوروبية التي فيها «منوبول» ديني كاثوليكي شأن أسبانيا وإيطاليا وبلجيكا).

ما تزال صورة الآخر، أي الإسلام، تدرك داخل الفضاء الاجتماعي الديني الأوروبي كصورة دين له قدرة كامنة على المنافسة، وهو دين ما يزال استحداث العلمانية فيه أدنى منه في الكاثوليكية (Moins sécularisé)، وهو قادر على الانتشار بإعادة إنتاج نفسه في دائرة المجتمع المدني: على هذا النحو تبدو الكنيسة منكبة على لعب دور الوساطة الذي ما يزال إلى حد اليوم، على ما يظهر، يتأرجح بين الرغبة في الهيمنة والحث على إجماع إيثيقي (أخلاقي) بين الثقافات المختلفة.

الفصل السابع والعشرون

المغرب العربي في رؤية بلدان الشمال

تيومو ميلازيو(*)

مقدمة

ينتمي أغلبية العالم العربي والمغرب العربي إلى مجموع البحر الأبيض المتوسط الذي كان دائماً وبطرق مختلفة يستجلب اهتمام بلدان الشمال والبلدان الاسكندينافية. وكانت درجة هذا الاهتمام واتجاهه يتغيران باعتبار موازين القوى في العالم، وبحسب اختلاف الحقب التاريخية. وكان البحر الأبيض المتوسط أحياناً مركزاً تتجه إليه أنظار العالم الشمالي، وأحياناً يترك المكان للمحيط الأطلسي الذي يستجلب بدوره الاهتمام.

إن تاريخ هذه العلاقات هو تاريخ قديم. وتعود الاتصالات الأولى المعروفة بين المتوسط وبلدان الشمال إلى رحلة الجغرافي المارسيلي بتيا (Pitea) الذي كان يترحل في بحر الشمال وفي البلطيق على الأرجح في القرن الرابع قبل الميلاد[١]. ويمكننا، حتى قبل هذه الواقعة المعروفة بالتأكيد، أن نزعم أن للمتوسط أثراً معيناً في الوتيرة

(*) باحث في معهد البحوث حول السلم - فنلندا.

(١) Luigi de Anna, *Conoscenza e immagine della Finlandia e del Settentrione nella Cultura Classico-Medievale,* Turun yliopiston julkaisuja. Sarja B, Humaniora; osa 180 (Turku: Turun yliopisto; Helsinki, Finland: Distributor, Akateeminen Kirjakauppa, 1988).

التي بها هاجر الفنلنديون واندمجوا في الأمة الفنلندية المعروفة اليوم(٢). ولقد كان المغرب العربي في تلك الحقبة مرتبطاً إن قليلاً أو كثيراً بالعالم القديم، ذلك أنه كان، على سبيل المثال، الخصم الأشرس للامبراطورية الرومانية كما يشهد لنا على ذلك تاريخ قرطاجة.

وفي الاتجاه المعاكس، يعود تاريخ التأثيرات الشمالية الأولى في منطقة المتوسط إلى عصر الفيكينز (Vikings) الذين بلغت مغامرتهم حتى أفريقيا الشمالية، مروراً بمضيق جبل طارق أو مروراً بالبحر الأسود مستخدمين في ذلك الأنهر الروسية. وكان عصر الفيكينز أيضاً بداية لتبادل تجاري مهم وفعال. والشاهد على ذلك هو عدد القطع النقدية التي عثر عليها في بلدان الشمال، في حين عرف سكان المتوسط الفيكينز كتجار ممتازين للعنبر(٣).

ويبدو أن اهتمام الجزء العربي من المتوسط ببلاد اسكندينافيا كان في هذه الحقبة أكبر من اهتمام ضفافه الشمالية بهذه البلاد. ولقد ترك لنا الرحالة العرب أوصافاً للحياة في اسكندينافيا، وهم الذين التقوا بالشماليين في أوروبا الشرقية، وربما زاروا بأنفسهم شمال أوروبا(٤). ومن اللازم هنا أن نذكر الإدريسي، ذلك الجغرافي العربي الشهير، الذي يتحدث عن فنلندا وعن مواضع مختلفة حول توركو، عاصمتنا القديمة(٥). وأما بخصوص المغرب، فيلزم ألا ننسى ما كتبه ابن خلدون في مقدمته عن مختلف الأقاليم الشمالية. ويلاحظ اليوم جان هيارب (Jean Hjarpe)، الأستاذ في جامعة لوند السويدية، ملاحظة فطنة مفادها أن تنصير العالم الاسكندينافي بداية من القرن التاسع أنقص العلاقات العربية ـ الاسكندينافية التي كانت أكثر كثافة في السابق(٦).

---

(٢) Eero Saarenheimo, «Le Relazioni tra Italia e Finlandia, ieri e oggi,» in: Lauri Lindgren, redattore, *Rapporti Culturali tra Italia e Finlandia: Atti del convegno, Turku/Abo, 26-27 Settembre 1986,* Julkaisuja; 11 (Turku: Henrik Gabriel Porthan Instituutti, 1987), pp. 28-29.

(٣) Matti Klinge, «Nordens betydelse för Europa,» in: Svenolf Karlsson, ed., *Frihetens Källa: Nordens betydelse för Europa* (Stockholm: Nordiska Rådet, 1992), p. 9.

(٤) David M. Wilson and Else Roesdahl, «Vikingarnas betydelse för Europa,» in: Ibid., p. 42.

(٥) Franco Cardini, «Alcuni aspetti dei rapporti economici e culturali fra Italia e mondo baltico-scandinavo nel Medioevo,» in: Lindgren, redattore, *Rapporti Culturali tra Italia e Finlandia: Atti del convegno, Turku/Abo, 26-27 Settembre 1986,* p. 77, and Oiva Johannes Tallgren-Tuulio and A. M. Tallgren, «Idrisi: Finlande et les autres pays baltiques orientaux,» *Studia Orientalia* (Helsinki), vol. 3 (1930).

(٦) Jan Hjärpe, «Les Relations entre le monde arabe et la Suède; l'aspect culturel et=

نحاول في هذه المساهمة استعمال نظرة بعيدة المدى لنتبين كيف تنظر مختلف مكونات المجتمع الشمالي إلى العالم المغاربي[7]. وخلال العقود الأخيرة كانت لسياحة سكان الشمال وللهجرة المغاربية تأثير متنام في صورة المغرب في الشمال الأوروبي، غير أننا سنسعى هنا إلى تركيز اهتمامنا على الطرق التي بها تنظر الأوساط الفنية والعلمية والسياسية في بلدان الشمال إلى المغرب العربي.

أولاً: الوسط الفني

استرعى المغرب العربي منذ القرن التاسع عشر اهتمام عدد من الفنانين الشماليين. وهم، على وجه الخصوص، من الرسامين والكتّاب الذين يترددون على المغرب الكبير. فما هو مضمون صورة المغرب الكبير التي نقلوها إلى جمهور الناس في الشمال وما هي دلالتها؟ يبدو لي أن لهذه الصورة التي نقلها الفنانون الشماليون دلالة مختلفة بحسب العصور المختلفة.

فأما ما يتصل بالأدب، فإن ميكا والتاري (Mika Waltari)، على سبيل المثال، حاول في أثره الروائي أن يرسم لنا صورة عن مدن كتونس والجزائر، في اللحظة التي كانتا تنضمان فيها إلى الامبراطورية العثمانية. كذلك الشأن عند الكاتبة آينو كالاس (Aino Kallas)، التي تركت لنا مذكراتها حول إقامتها في المغرب الأقصى في السنوات الثلاثين من هذا القرن. لقد أمضت هذه الكاتبة في العشرينيات أعواماً كثيرة في المغرب الأقصى، في صحبة زوجها الايستوني الذي كان ممثلاً دبلوماسياً لبلاده في الرباط. إن لكتابها مفاتن المغرب *(Marokon Lumoissa)*[8] موقفاً إيجابياً جداً إزاء المغاربة. وكانت أيضاً آينو كالاس، نسبياً، تكتب كثيراً عن النساء اللاتي التقت بهن في المغرب. ولكن، على الرغم من ذلك، فإن آينو كالاس، وهي بدورها امرأة، كانت سجينة أحلام المستشرقين الغربيين، فكانت تشبّه المرأة المغربية بـ «نبتة

= religieux,» dans: *Dialogue Arabo-Scandinave*, études réunies et éditées par Tuomo Melasuo, TAPRI rapport de recherche; no. 51 (Tampere, Finlande: TAPRI, Institut de recherche de la paix, 1993).

(٧) استخدمت هذا التحليل جزئياً في مقال سابق، انظر: Tuomo Melasuo, «La Problématique de l'aire méditerranéenne vue à partir des Pays Nordiques,» dans: *Aire régionale Méditerranée*, sous la direction de Nourredine Abdi (Tunis: Alif-Editions de la Méditerranée, 1992).

انظر أيضاً: *Le Cahier de CEDSI* (Université des sciences sociales de Grenoble, Centre d'études de défense et de sécurité internationale, à paraître), et en *Passerelles, revue, ensemble et autrement* (Thionville, également à paraître).

(٨) Aino Kallas, *Marokon Lumoissa* (Helsinki, 1931), en français «Sous les charmes du Maroc»).

السحلب الجميلة (أركيد = Orchidée) التي تمكث متحفظة دون أن تبوح بخوالجها وحركات النفس داخلها»[٩].

لقد أقامت آينو كالاس في المغرب كزوجة لدبلوماسي كان واجبه المهني يملي عليه تحرير تقارير حول تطور البلاد السياسي. ولذلك إنه لمؤسف حقاً أن لا نعثر في كتابها إلا على النزر القليل في ما يتصل بالاحتلال الكولونيالي للبلاد.. ومع ذلك فإنها تتحدث عن «سمات الغزو» البينة في الدار البيضاء وتعترف بوجود مشاكل في المناطق «غير الخاضعة» من البلاد. وفي الوقت الذي همت فيه آينو كالاس بمغادرة البلاد، بعد إقامة دامت بضع سنوات، اعترفت بنزاهة أنها فهمت أشياء قليلة جداً عن واقع المغرب، هذا البلد الذي حملت عنه «صورة وذكرى ستتحولان إلى نوع من الحلم الساطع في فترات المستقبل القاتمة»[١٠].

كانت آينو كالاس قريبة جداً من الحركة الأدبية الفنلندية المسماة بـ «حملة النار» (Tulenkantajatt)[١١]، وهي الحركة التي كانت مفتونة بنزعة صوفية وغرائبية حول شرق نحتته لنفسها. وحتى وإن كان عدد كبير من أعضائها لم يسافر قط إلى الوطن العربي، فإن الموريين (Maures) والبربر وسكان منطقة القبائل الجزائرية كانوا في السنوات العشرين من هذا القرن عنصراً من عناصر المخيال الأدبي الفنلندي[١٢].

كذلك نجد أن عدداً من الكتاب والشعراء الآخرين، ممن هم أقل شهرة، كانت لهم تجربة مغاربية. وإثر الحرب العالمية الثانية التقى الأدباء الشماليون والأدباء المغاربة بعضهم ببعض مرات عديدة أكان ذلك في الشمال أم في الجنوب.

كان وما يزال التأثير في الميدان الأدبي تأثيراً متبادلاً. إن لكتّاب، مثل الطاهر بن جلون أو محمد ديب، أثراً معيّناً في العالم الشمالي. لقد ترجمت أعمالهما الأدبية إلى اللغتين السويدية والفنلندية ترجمة مرضية إلى حد ما. وفي بعض الأحيان، كان لأدب بلدان الشمال وقع ما على الكتّاب المغاربة، كما يبين ذلك، على سبيل المثال، كتاب عبد الكبير الخطيبي، **صيف في سطوكهولم** *(Un été à Stockholm)*. أما كتاب محمد ديب، **سبات حواء** *(Le Sommeil d'Eve)*، فيمثل حالة لافتة جداً للانتباه بسبب الروابط التي له سواء مع عمل آينو كالاس الأدبي جملة، أو مع أحدوثتها **خطيبة الذئب** مثلاً. ويقدم جان ديجو (Jean Déjeux) استدلالاً على أن

(٩) المصدر نفسه.

(١٠) المصدر نفسه.

(١١) Tulenkantajat, Porteurs du Feu.

(١٢) Kerttu Saarenheimo, «Arabialaisia virikkeitä Suomen Kirjallisuudessa,» in: Tuula Kousa-Patrikka, ed., *Arabialainen Kirjallisuus* (Helsinki, Tampere: Kirjastopalvelu, 1983).

الشمال يمثل، بطريقة ما، بالنسبة لمحمد ديب، بلد الغرائب والعجائب، على النحو الذي يمثله الشرق بالنسبة للكتّاب الأوروبيين في القرن التاسع عشر، أي ملجأ للهروب وللحلم(١٣).

وفي ميدان الرسم، يلزمنا ذكر أكسيلي غالين كالالا (Akseli Gallen Kallela) المنعوت بـ «الرسام القومي» لفنلندا، والذي جاب البلاد التونسية في بداية هذا القرن، في الوقت الذي كان أقرانه صحبة عالم الاجتماع، ادفارد واسترمارك، في بلاد الغرب الأقصى. أما باكمانسون، الذي قضى عدة سنوات كرسام في المغرب، فإنه رحل سنة ١٩٠٩ إلى مدينة فاس ورسم فيها بورتريبه للسلطان مولاي حافظ(١٤). وخلال الحرب العالمية الأولى كان أولين (Olin) يقوم برسم لوحاته المائية في مدينة مراكش. لقد كانت هذه النشاطات على درجة من الأهمية، مما حدا اليوم متاحف البلدان الشمالية على تكوين سجلات كشف للرسوم والأقمشة واللوحات التي أنشأها الرسامون الشماليون والتي كان المغرب الكبير موضوعاً لها في بداية هذا القرن.

لماذا رحل هؤلاء الرسامون والكتّاب إلى المغرب؟ وأية صورة نقلوها إلينا؟ في نهاية القرن التاسع عشر، كان يوجد نوع من الموضة لدى الأوساط العليا في البلدان الشمالية، يتمثل في السفر إلى المغرب الكبير. وحتى في الأربعينيات من هذا القرن، كان الماريشال مانرهايم، الذي كان إلى وقت قريب رئيس الدولة الفنلندية، يسافر خفية إلى تونس.

ولكن لن تكون جولتنا هذه كاملة ما لم نُشر إلى الإنتاج السينمائي. لقد بدأت الأفلام المغاربية تشاهد أكثر فأكثر في البلدان الشمالية، على نحو يغير ويدقق الفكرة التي يحملها الجمهور العريض عن شمال أفريقيا.

ثانياً: الوسط العلمي

تطرقت العلوم في البلدان الشمالية منذ القرن التاسع عشر، سواء ما كان منها علماً طبيعياً أو صحيحاً، إلى مواضيع تتصل بالمغرب الكبير، تطرقاً جاداً، حتى ولئن كان متواضعاً ومحدوداً.

لقد زادت الدراسات في ميدان العلوم الطبيعية منذ تلك الفترة في وضوح

(١٣) Jean Déjeux, «Une lycanthropie Arabo-Finnoise: *Le Sommeil d'Eve* de Mohammed Dib,» *Francofonia-Studi e ricerche sulle letterature di lingua francese* (Firenze), anno 11, no. 21 (autuno 1991), pp. 7-8.

(١٤) Edvard Westermarck, *Sex År i Marocko* (Helsingfors: Holger & Schildts Förlag, 1918), (ortographie vienne de Westermarck).

الصورة التي لبلدان الشمال عن المغرب الكبير. وقام عالم الحيوان ساهلبيرغ (Sahelberg)، منذ نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، بالعديد من الرحلات إلى أفريقيا الشمالية والشرق الأدنى. وعاد من سفراته بمجموعة تخص علم الحشرات منحت إلى جامعة توركو[(١٥)].

بيد أن العلوم الاجتماعية والإنسانية والسياسية هي التي بلورت نموذج المقاربة التي للجامعيين في بلدان الشمال عن المغرب الكبير. وأفضل مثال على ذلك هي دراسات ادفارد واسترمارك في الأنثروبولوجيا الاجتماعية في المغرب، وما كان لها من آثار في تفسيره الكوني للزواج.

وكان لغيرهم، في وقت ليس ببعيد عنا، أن يتبعوا خطى الأولين، فاشتغلوا حول الاقتصاد والأسواق المحلية في شمال أفريقيا، متممين على هذا النحو الصورة التي لسكان الشمال عن الحوض الجنوبي للمتوسط. وحريّ بنا أن نذكر أن الدراسات البربرية وحول الطوارق صارت تقليداً في كوبنهاغن، وكذلك أنشطة غوستا موبارغ (Gösta Moberg) في المغرب الكبير وفي الصحراء. والنتيجة التي خرج بها موبارغ من رحلاته هي مجموعة تم إيداعها في المتحف القومي في هلسنكي، وهي تتمثل في مواد إثنوغرافية، تتصل خصوصاً بالطقوس الدينية، وعلى الأخص عند التيبستي والتوبوس[(١٦)].

علاوة على هذه الأبحاث، التي بقيت معزولة نسبياً طوال عقود، ثمة الآن محاولة جادة لتجميع كل هذه النشاطات العلمية وتنظيمها تنظيماً محكماً. ولقد نجح الباحثون في بلدان الشمال سنة ١٩٨٩ في بعث الجمعية الشمالية لدراسات الشرق الأوسط، وهي الجمعية التي يتوجب عليها المضي قدماً وسريعاً بالدراسات المتصلة بالوطن العربي على وجه الخصوص. ولقد عقدت هذه الجمعية ندوتها الثانية في تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٢ تحت عنوان «الشرق الأوسط: التنوع والوحدة». ولقد ناقش أكثر من ١٢٠ باحثاً شمالياً مدة ثلاثة أيام مواضيع تهم الوطن العربي ودلالاتها بالنسبة للمجتمعات الشمالية. ومما يلاحظ أن المغرب العربي استقطب اهتماماً كبيراً، مما جعل الندوة تخصص فريقي عمل للمسائل المغربية.

وما دام الأمر يتعلق بهذه الأنشطة العلمية والثقافية، فلعله يلزمنا هنا أن نضيف كلمة حول المعهد الفنلندي في باريس الذي له منزع متوسطي ومغاربي يمكن تبينه

---

(١٥) Pentti Aalto, «Oriental Studies in Finland, 1828-1918,» in: *The History of Learning and Science in Finland, 1828-1918* (Helsinki: Societas Scientiarum Fennica, 1971), p. 152.

(١٦) Tuomo Melasuo, «Les Collections orientalistes en Finlande,» dans: *Annuaire de l'Afrique du Nord* (Paris: Editions du Centre national de la recherche scientifique (CNRS); CRESM, 1983), p. 872.

مثلاً من الندوة التي نظمها في نيسان/أبريل ١٩٩٢ حول «الحوار العربي الاسكنديناڤي» والتي ستصدر أعمالها قريباً. كذلك الشأن بالنسبة للمغاربة، فهم أيضاً يُولُون اهتماماً متزايداً ببلدان الشمال. تشهد على ذلك الحلقة الدراسية التي نظمتها في أيار/مايو ١٩٩٢ كلية الآداب في جامعة محمد الخامس في الرباط حول «ادفارد واسترمارك والمجتمع المغربي»، وتشهد على ذلك أيضاً الأيام الدراسية المغربية الاسكندينافية والتي التأمت في أغادير في نيسان/أبريل ١٩٩٣. وأما في مجال البحث، فيلزم اعتبار حضور باحثين من أصول مغاربية في الأوساط الأكاديمية الشمالية. وحتى ولئن كان عددهم ما يزال صغيراً، فإنهم بدأوا يكتسبون تأثيراً من شأنه أن يصير إيجابياً في مثل هذا السياق. أما الأزمات السياسية، سواء تلك التي تتصل بالمغرب في بداية القرن، أو بحرب الريف أو بمسار الاستقلال أو بحرب الجزائر بالخصوص، أو بالنزعات الإسلامية اليوم، فصارت تعالج اليوم ضمن التخصصات العلمية والمعرفية التي تنكب على الخصوصيات المغربية. بيد أنه يلزمنا الاعتراف في الوقت نفسه بأنه على الرغم من هذه الجهود يبقى وقع البحوث العلمية هامشياً، فإذا ما خرجنا من الوسط الأكاديمي تعجز هذه البحوث عن التأثير تأثيراً مهماً في الصورة التي تكونها المجتمعات الشمالية عن المغرب الكبير.

ثالثاً: الوسط السياسي

يقدم العدد الوفير من الفرمانات المغاربية في الأرشيفات الشمالية، والتي يعود تاريخها إلى الحقبة العثمانية، دليلاً، من بين أدلة أخرى، على العلاقات القائمة بين هذين الجزءين من العالم في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.

أما في الفترة الاستعمارية، فإن تكاثر الاتصالات تدل عليه كثافة الشبكة القنصلية والوجود الاقتصادي لبلدان الشمال في المغرب الكبير.

فما هو اهتمام بلدان الشمال بالمغرب الكبير في أثناء مسار الخروج من الاستعمار؟ من البديهي أن هذا المسار حفز اهتماماً كبيراً لدى المجتمعات الشمالية. لقد استهل أولف بالم (Olf Palme)، الذي كان سابقاً وزيراً أول للسويد، حياته السياسية بالنضالات الشعبية التي سببتها حرب الجزائر. لقد كانت العناية السويدية على درجة بالغة من الأهمية، مما جعل صحيفة **المجاهد**، لسان حال جبهة التحرير الوطنية الجزائرية، تصدر باللغة السويدية خلال السنوات الأربع الأولى من هذه الحرب.

وإثر استقلال هذه البلدان، عملت الاتصالات السياسية بين كبار المسؤولين، على الانتقال بالتعاون من مستوى متواضع إلى مستوى متطور، من أدلة ذلك زيارة الرئيس الحبيب بورقيبة إلى البلدان الشمالية أو زيارة الرئيس أورو كاكونين (Urho Kekkonen) إلى تونس، وهما زيارتان عالقتان إلى اليوم بذاكرة جميع الفنلنديين.

غير أنه في فترة متأخرة، بات اهتمام البلدان المالية بالمشكلات المخصوصة على البحر المتوسط وبالمغرب، تحتل درجة ثانية. ففي هذا السياق تدخلت النزاعات المحلية لتغيّر قسمات الصورة التي يحملها سكان الشمال على جنوب المتوسط. لقد صار المغرب الكبير يُدرَك على أنه منطقة عربية إسلامية تهدد أوروبا بجالياتها المهاجرة وبحركاتها الإسلامية، وكذلك بعدم استقرارها الداخلي الناجم عن حياتها السياسية وفقرها ومشكلاتها الديمغرافية. وعمقت أحداث الجزائر سنة ١٩٩٢ هذه الصورة. كذلك الشأن بالنسبة للصعوبات التي تمثلها ليبيا، وما تُتَّهم به من إرهاب، وحالة الحصار التي فرضتها هيئة الأمم المتحدة، كلها عناصر تعمل على تركيز صورة العربي والمغربي المشاكس لدى الشماليين. إن الصلات الوثيقة والقديمة التي كانت تشد المغرب إلى أوروبا لا تفهمها مجتمعات ما بعد البلطيق فهماً عميقاً مناسباً[١٧]. إن العلاقات الثرية بين حضارات المتوسط وبين «التخوم الضبابية» الشماليّة لم تعد اليوم على القوة ذاتها التي كانت لها في السابق[١٨].

ومع ذلك، فإن الاحتفال بذكرى عام ١٤٩٢ ومعرض أشبيلية والعديد من التظاهرات الثقافية والعلمية حول الأندلس التاريخي الذي تعايش بين أحضانه اليهود والمسيحيون والمسلمون تعايشاً متناغماً طوال قرون عدة، شكلت مؤخراً أحداثاً تضفي طابع النسبية على النماذج الجاهزة والثابتة، بل وصل الأمر إلى إحياء ملحمة قديمة تروي سيرة أميرة من الفيكينز تزوجت ملكاً مسلماً من ملوك إسبانيا[١٩].

وإن أردنا التلخيص أمكننا القول في ما يتصل بعموم البحر المتوسط، بأن مصالح البلدان الشمالية تترجم عن نفسها في أربعة ميادين رئيسية: المسائل الأمنية، والمبادلات التجارية والسياسية إزاء الفضاء الاقتصادي الأوروبي والمجموعة الأوروبية، ومشكلات البيئة. وتأخذ هذه الميادين الأربعة أشكالاً مختلفة ودرجات مختلفة من الأهمية. وحري بنا أن نلاحظ أن أهمية البحر المتوسط والمغرب الكبير تبقى غير مباشرة بالنظر إلى هذه الميادين.

والحال أن البلدان الشمالية شرعت اليوم في الانضمام بجدية إلى المجموعة الأوروبية، فإن ذلك يحثها على الاهتمام مجدداً بالعلاقات التي تطورها القارة

---

(١٧) وضح بول بالطا، جيداً، أهمية هذه الصلات، انظر: Paul A. Balta, *Le Grand Maghreb: Dès indépendances à l'an 2000*, avec la collaboration de Claudine Rulleau (Paris: La Découverte, 1990), pp. 287-289.

(١٨) André-Yves Portnoff, «"Les Mers, avenir de l'Europe": Une politique du grand large,» *Le Monde diplomatique*, no. 462 (septembre 1992), p. 2.

(١٩) María Serrano, «En spansk vikingaflicka,» in: Karlsson, ed., *Frihetens Källa: Nordens betydelse för Europa*, p. 152.

الأوروبية مع المغرب الكبير. إن البلدان الشمالية، وهي العضو في منتدى السلم والتعاون في أوروبا (.C.S.C.E)، لتتابع بعناية المسار السلمي في الشرق الأدنى، وبخاصة المساعي الرامية إلى بعث ديناميكية سلمية في المنطقة الغربية من المتوسط.

ومن جهة أخرى، تملي إمكانية الدخول إلى المجموعة الأوروبية حتى على بلد مثل السويد وفنلندا أن يقترب من الخط الذي تتوخاه المجموعة الأوروبية إزاء المسألة المغربية. وبالتبعية فإن أوروبا، أي المجموعة الأوروبية والاتحاد الأوروبي، هي التي سيكون لها في المستقبل دور حاسم في مواقف بلدان الشمال إزاء المغرب الكبير وإزاء المجتمعات القائمة حول البحر المتوسط.

إن الأزمات الاقتصادية الراهنة التي تشهدها السويد وفنلندا، وهي الأخطر منذ الحرب العالمية الثانية، لها تأثير معين في الطريقة التي بها ينظر سكان الشمال إلى المجموعة الأوروبية. فقبل بضعة أشهر كانت مسألة انضمام هذه البلدان إلى المجموعة الأوروبية من باب النقاش في السياسة الخارجية. ولكن مع تفاقم الأزمة الاقتصادية، صارت مسألة المجموعة الأوروبية مسألة مهمة في ميدان السياسة الداخلية، أي صارت وسيلة للتعامل مع الأزمة نفسها وتسييرها.

وفي الوضع الراهن تستشعر بلدان الشمال أنها تخاطر بأن تتحول إلى منطقة متاخمة أكثر. ثمة إذا شعور بوجود تنافس بين البلدان الشمالية ومنطقة المغرب العربي حول الفضاء الأوروبي. وتعبّر أحياناً الصحافة الشعبية عن هذا الشعور تعبيراً واضحاً لما تفصح عن الخوف من قدرة تونس على الانضمام إلى المجموعة الأوروبية قبل انضمامنا نحن.

وإلى حد اليوم لا يوجد تفاهم متبادل حول الفكرة التي مفادها أن المغرب الكبير يشكل التخوم بالنسبة إلى أوروبا القارية شأنها في ذلك شأن البلدان الشمالية، وأن من الممكن لهذين المجموعتين اتباع سياسة متجانسة أو على الأقل سياسة متوازية سواء داخل أوروبا أو حولها، وبخاصة في المجالات السياسية والاقتصادية. إن انعدام هذا التفاهم المتبادل يعود بخاصة إلى الاختلافات بين المجتمعات المعنية وإلى الحساسيات التي لهم إزاء الهوية الثقافية.

خاتمة

رسمنا باقتضاب آنفاً بعض العناصر التي تفسر الصورة، وبخاصة دينامية هذه الصورة، التي تحملها البلدان الشمالية عن المغرب الكبير. يلزمنا أن نضيف أثر السياحة الشمالية المتجهة بخاصة صوب أغادير، وأحياناً صوب مراكش في المغرب الأقصى، وصوب منطقة سوسة في البلاد التونسية، ولكنها سياحة أدنى صوب الجزائر. ولا توجد أية دراسة تتناول صورة المغرب الكبير عند السائح الشمالي،

والحال أن مجرد الإقامة لبضعة أسابيع على الشواطىء المغربية له أثر فيه. وإذا ما كان الأمر خلاف ذلك، فهو يعني أن السائح يهتم فقط بالبحر والشمس دون أن تكون له الجرأة على تعلم شيء ما حول مجتمع البلد الذي يقيم فيه.

وثمة أيضاً الهجرة. فمنذ السنوات الخمسين من هذا القرن، صارت لبلدان الشمال جالية متنامية العدد من المهاجرين المغاربة. وطبيعي أن تؤدي هذه الجالية المتنامية دور الجسر الرابط بين المغرب الكبير والشمال على نحو يتنامى معه ثراء المشهد الثقافي. وإن هذه الواقعة لدرجة قصوى من الأهمية بالنسبة للروابط بين هاتين المنطقتين من العالم.

فمن جهة أولى، تزايد عدد الأسر الشمالية التي لها أقارب في المغرب الكبير تزايداً هائلاً أثناء العشرين سنة المنصرمة. لقد صار اليوم للبلدان الشمالية جيلها الثاني من البنين (Beurs) والبنات (Beurettes)، وهو جيل ذو ثقافة اسكندينافية وصار عنصراً نشيطاً في مجتمعاتنا.

وأما من جهة أخرى، فلقد شرعت المؤسسات العامة والشركات التجارية الشمالية، أثناء الأعوام الأخيرة العشرة، في استخدام مواطنيها من أصل مغاربي في علاقاتها المهنية مع بلدان هذه المنطقة. وبديهي أن هذا الاستخدام يجعل أنشطتها فعالة أكثر بكثير مما لو استخدمت أناساً أصليين.

ومع ذلك، فلا المغرب الكبير ولا تطوره في القرن العشرين ولا مشكلاته ولا خصوصياته[٢٠]، ومعه مجموع الكيان المتوسطي، تدخل في التحليل السياسي الذي تتبناه دول الشمال[٢١]. إن فكرة «المتوسطية» التي طورها ألبير كامو ونور الدين عبدي تبقى غريبة عن سكان الشمال إلى حد ما.

في مثل هذا السياق، يمثل البحر الأبيض المتوسط في نظر الشماليين حدوداً تعرّف الفضاء الأوروبي. فالبحر المتوسط لا يُفهم إلاّ فهماً جزئياً على أنه منطقة متجانسة نسبياً توجد فيها عوامل توحد بين ثقافاتها وبين دياناتها وبين ضفافها، فتكون مجموعاً لا بد منه لرفاه الحياة في أوروبا وفي الوطن العربي وفي المغرب الكبير.

ولكن ربما يعكس هذا الوضع الصورة الخاصة التي عند الشماليين عن أوروبا ذاتها. إنها أيضاً الآمال التي للشعوب الشمالية في الاندماج داخل أوروبا هي التي تحدد جزئياً الطريقة التي ينظرون بها إلى المغرب ومجموع المتوسط. إن خوف الشماليين من الإقصاء خارج أوروبا الجديدة يتدخل أيضاً في العناصر التي تؤثر في

---

(٢٠) Georges Corm, *L'Europe et l'orient: De la balkanisation à la libanisation: Histoire d'une modernité inaccomplie* (Paris: La Découverte, 1989), pp. 41-43.

(٢١) Nourredine Abdi, «Introduction,» dans: *Aire régionale Méditerranée*, p. 9.

الطريقة التي بها يدركون الثقافات المخالفة لثقافاتهم، أي ثقافات الآخرين. يبدو إذن ان صورة المغرب الكبير في البلدان الشمالية ليست مرتبطة بالصورة التي لهذه البلدان عن أوروبا وحسب، بل أيضاً بوضعهم أنفسهم داخل الرقعة السياسية والاقتصادية والثقافية لأوروبا. ومن دون انتظار الوقت الذي تصير فيه البلدان الشمالية أعضاء في المجموعة الأوروبية، فإن المسار الحالي للتقارب مع أوروبا يملي في مستقبل قريب على هذه البلدان أن تساهم بطريقة ملموسة أكثر من اليوم في التعاون الأوروبي الذي تسهم فيه البلدان المغربية بشكل نشيط أيضاً.

ليست صورة الآخر والعلاقات بين الشمال والمغرب لا بالمتجانسة ولا بالبسيطة جداً، وإنما تعكس حقاً الموقع الشامل الذي تحتله هاتان المنطقتان من العالم، واللتان تتطور بينهما العلاقات يوماً بعد يوم.

الفصل الثامن والعشرون

في معضلة الباحث ووضع البحث في العلوم الاجتماعية حول العالم العربي في الجامعة الفرنسية

اليزابيث لونغنس(*)

- ١ -

كان العالم العربي في أعين الجيل الذي بلغ من العمر عقدين سنة ١٩٦٨ يعني أولاً وقبل كل شيء الجزائر وفلسطين. أما العربي فكان يعني عنده «فرانز فانون» وعبد القادر، ذلك المكافح من أجل تحرير بلاده ضد الهيمنة الاستعمارية. لقد نشأنا بعد الحرب العالمية الثانية، أي في فترة الحرب الباردة وتصفية الاستعمار، في عالم غربي مقبل على الحياة في أوج نموّه، ترسخت داخله قيم الديمقراطية وقيم الاستهلاك المتنافسة. كانت طفولتنا مشربة بمزيج من عظمة الامبراطورية الاستعمارية ومن انحطاطها. والكثير منا كان له عمّ أو خال أو أب أو جدّ من ضمن المسيرين أو الموظفين أو المبعوثين أو المبشرين في المستعمرات. لقد كانت السنوات ١٩٥٠ و١٩٦٠ فترة تحولات اجتماعية سريعة. ولقد أقامت الحرب شرخاً، فتخالطت النقاط المرجعية بعضها ببعض، ثم تسارع الزمن أكثر فأكثر وانطمس الماضي، ثم سرعان ما جاءت وسائل الاتصال والتلفزيون لتلج بنا إلى عصر جديد.

تنامى عدد الطلاب الفرنسيين باطراد متحولاً من ١٠٠,٠٠٠ إلى ٦٠٠,٠٠٠ في

(*) باحثة في المركز الوطني للبحث العلمي (CNRS) ـ باريس.

ظرف خمس عشرة سنة. لقد كانوا من قبلُ نخبة من أصحاب الامتياز، ثم صاروا من بعدُ من أبناء الطبقات الوسطى يطالبون بموقعهم وبحقهم في المعرفة والنقد والفعل. وكان «سارتر»، و«هنري لفيفر»، ومن بعدهم «ألتوسير»، و«فوكو»، و«لاكان»، و«ليفي شتراوس»، منارات الحياة الفكرية والجامعة.

في هذه الفترة (فترة الستينيات من هذا القرن) اكتسبت الدراسات السوسيولوجية استقلاليتها داخل الجامعة الفرنسية: فأن يدرس المرء علم الاجتماع يعني عادة أن يتساءل حول المجتمع الذي يعيش وسطه. وهكذا نرى أقسام علم الاجتماع وقد صارت مناطق نفوذ لأقصى اليسار.

كانت دراسة الإثنولوجيا واللغة العربية أو غيرها من اللغات «الشرقية» أو الأفريقية، وكان الحلم بعوالم أخرى وبثقافات أخرى، يعنيان في آن واحد أن ننطلق في البحث عن ذواتنا نحن وعن معنى إنسانيتنا في هذا العالم الذي لم نعد نفقه فيه كينونتنا الخاصة، وعن الآخر الذي يسائل فينا إنسانيتنا المشتركة ويحاسبنا أو يطلب منا معونة. ولهذا السبب كان الشيوخ الذين تتلمذنا عليهم هم «بالانديه» و«مِيِيَّاسُو» وربّما «بارك» و«رودنسون» على وجه الخصوص.

لكن البعض منا مال إلى اختيار مضاد، فخيّر موقف الرفض والهروب والسفر إلى منطقة «كاتماندو» أو إلى اليمن للعثور على مكان يحس فيه بالاختلاف، أو خيّر اللجوء إلى الموقف الغرائبي، وربما مضى بالرفض إلى أقصاه بحثاً عن حياة أخرى بكل بساطة.

وفي أثناء ذلك الوقت كانت المجتمعات العربية تتغير، هي أيضاً، وبسرعة أكبر. ففي القرن التاسع عشر أقام بعض كبار المثقفين المصريين والتونسيين في فرنسا لمدة طويلة إلى حد ما، وإثر عودتهم إلى بلدانهم كتبوا كتباً تعبر عن إعجابهم أو عن دهشتهم. أمّا اليوم فإن أعداداً غفيرة من طلاب تلك البلدان العربية يجالسون الطلاب الفرنسيين والأوروبيين على مقاعد الجامعات.

إثر الاستقلال دخلت المجتمعات العربية بدورها عهد المد العمراني الهائل وعهد التربية الجماهيرية وغزو وسائل الاتصال. صحيح أن عالم الفلاحين وأنماط عيشهم وقيمهم الموغلة في القدم ما تزال سائدة في هذه المجتمعات، ولكن مع مر العقود ومع التحولات الاجتماعية صرنا نرى - حتى ولئن أظهرت التنمية ما لها من سلبيات - النجاحات الفردية تتكاثر سواء بالاعتماد على مؤهلات المجتمع الأصلي أو على ديناميكية الدمج التي يتصف بها مجتمع الاستقبال: من ذلك ما تقدمه لنا كل يوم شبكات التجار والأعمال ووسائل الاتصال والنشر والصحافة. ولما كان المثقفون العرب قد «تمثلوا» «القيم الغربية»، فإنهم صاروا يطالبون، باسم القيم عينها، بحقهم في «أن يكونوا كما هم». ووجه المفارقة في ذلك هو أن حركة «التغريب» (وهل

يصح أن نقول حركة الدمج الكوني؟) هي التي أنتجت ردة فعل رافضة لدى جيل هو الآن بصدد فقدان حبل التواصل في تاريخه. هل يحق لي أن أذهب إلى حد القول بأن حركة الانبتات التي رمت بالشباب الأوروبي على طريق كاتماندو تتجدد اليوم، على ما يبدو، ولكن لا بطريقة تناظرية، بل ربما على نحو ما تفعل المرآة من انعكاس، أو بالأحرى بطريقة السلب، ففي ضفة البحر المتوسط الأوروبية جاءت هذه الحركة سابقاً في سياق من النمو الاقتصادي، في حين أنها تأتي اليوم على ضفته الأخرى معيّة أزمة المشاريع التنموية، وهي أزمة تتفاقم شدتها تفاقماً ليس من الممكن أن يتحمله أولئك الناس الذين اعتقدوا في وقت من الأوقات بمستقبل مشرق آت على أثر تصفية الاستعمار.

- ٢ -

تناول عملي الأول في البحث الطبقة العاملة في سوريا، وكان موسوماً بقوة التزامه السياسي. والظاهر أن هذا الالتزام كان يمنحني وحده المعنى الذي يتطلبه عملي. إن معرفة شروط الكفاح الذي يشقه شعب من الشعوب كان يعني عندي المساهمة في خلق الشروط اللازمة من أجل تضامن يكون سديد النظر تجاه شعب يناضل من أجل تحرره. ان تشيعي أوّلاً للنزعة الأممية، وهو الذي حثني على أن أقتفي آثار حركة عمالية في بلد من العالم الثالث، لم يكن الوحيد من نوعه. فلقد قام «جان بيار ثياك» (Jean-Pierre Thieck) بالعمل نفسه بأسلوبه الخاص وبحسب ما أملاه تاريخ حياته الخاص، وكان لعمله مزيد من الوقع والسخرية. أمّا ميشال سورات (Michel Seurat)، فإنه نجا بنفسه من الإرث الشيوعي، فأمكنه منذ البداية أن يكون نقدياً إزاء الماركسية الثورية، وعلى الرغم من ذلك فإنه لم يتجنب تماماً الوقوع في الغموض.

غير أنه كانت لبحوثي حدودها الناجمة عن الموقف القبلي بعد أن كان يبررها في الأصل، شأنها في ذلك شأن عالم الاجتماع حينئذ، حيث كان الموقف الطبقي ينحصر في النظر إلى الأمور من منظور الطبقة العاملة التي لا يجوز التشكيك في وجودها ولا في مهمتها الثورية، حتى صار من الصعب علينا الوعي بما يجري في فرنسا من تجديد في تكوينها الاجتماعي، اللّهم إلا إذا قطعنا تماماً مع النماذج التفسيرية القائمة. كذلك هو الشأن بالنسبة لكل المنظمات في جميع أنحاء العالم حيث لم تكن ترفع لواء الطبقة العاملة فقط، وإنما ترفع أيضاً لواء كفاحات تحريرية من نوع آخر وتخوضها في شروط تاريخية صعبة، فلقد كان موقفها التقليدي المتزمت في تطبيق الترسيمات الماركسية يفرض نفسه فرضاً حتى ليشعر «الرفاق» بالحرج عند أقل تعديل.

لكن كانت لهذا الوضع فائدة عظيمة بالمقابل، وهي تتمثل في تخليصي من

احتمال التواطؤ مع القوة «الإمبريالية» التي تربطني بها جنسيتي الفرنسية والتي كانت تمولني بالمال. لقد كنت آنذاك مرتاحة الضمير، فلم يؤنبني ضميري إلا في فترة لاحقة لما شرعت في الابتعاد عن التزاماتي السابقة.

ومن البديهي أن عيشيَ في لبنان ومصاهرتي أسرةً لبنانية باختيار مني ساهما في خلط الأوراق في نظر كل الناس. وهذا ما جوّز لي الزعم بأني أتكلم من الداخل بيسر أكبر. ولكني في الواقع كنت هاهنا أشارك في الوهم الذي كان من نصيب اليسار الفكري العربي في تلك الفترة سواء أكان ماركسياً أو نصيراً للماركسية، وهو يسار لم يكن يرى أية مشكلة في انتمائه لأيديولوجيا «مستوردة»، فهي صالحة بالضرورة ما دامت تقف إلى جنب المضطهدين.

كنت أجد نفسي في لبنان أو في سوريا جنباً إلى جنب مع «رفاقي» واخوتي في الأممية، متجاوزين جميعاً الاختلافات القائمة بين الثقافات. ولما كنت قد دفنت في نفسي القيم الدينية الضيقة والسخيفة والإقليمية أملاً في بلوغ القيم الكونية، قيم الإخاء والحرية والمساواة، فإني كنت أعثر، أو لنقل كان يخيل إليّ أني كنت أعثر في الجهة الأخرى من المتوسط على الرفض عينه وعلى المطامح عينها. كانت تؤلف بيننا كونية واحدة ومعطاء وطوباوية وإرادية تأليفاً نمسي معه كالعميان، فلا نعود ندرك ما لتاريخنا المخصوص من وطأة.

وحري بنا أن نؤكد هنا على أن اشتراك مثقفي العالم الثالث ومثقفي الغرب المتفتحين في القيم ذاتها، سواء أكانت قيماً اشتراكية أم ليبرالية تحديثية، ساهم في تعتيم رؤيتنا للأمور تعتيماً جذرياً بلغ شأواً بعيداً[(١)].

إن فشل التجارب الاشتراكية العربية وصعود التيارات الأصولية أو الضالعة في الأصولية هما اللذان سيدعوان المثقفين العرب إلى إجراء مراجعات دامية لمواقفهم وإلى قلب جذري لأساليب تفكيرهم، فكان عليهم بدورهم أن يحوروا شروط إنتاج الخطاب «الغربي» بخصوص المجتمعات العربية.

ولما عدت إلى فرنسا وجدت نفسي، من دون أي لبس، في موقع الباحث

---

(١) انظر رأي الزغل في الوضعية التنموية عند علماء الاجتماع العرب في الستينيات والسبعينيات:
Abdel Kader Zghal, «Le Concept de société civile et la transition vers le multipartisme,» dans: Michel Camau, ed., *Changements politiques au Maghreb* (Paris: Editions du centre national de la recherche scientifique (CNRS), 1991).

الأنثروبولوجيون الأمريكيون هم الأوائل في المبادرة بمراجعة وضعهم كباحثين وعلاقتهم بالآخر، موضوع دراستنا. كنا سنقتصر هنا على علم الاجتماع الفرنسي.

الذي يدرس المجتمعات العربية انطلاقاً من وجهة نظر فرنسية بصرف النظر عن اعتباراته السياسية والأيديولوجية.

ـ ٣ ـ

ثم إنه بعد سنتين من ذلك حصل اختطاف «ميشال سورات». لقد كان الطريق الذي اختاره «سورات» من بعض جهاته شبيهاً بالاختيار الذي حاولت تحقيقه في السنوات السابقة، وهو أن يعيش في لبنان أو يشهد لصالح أصدقائه اللبنانيين والسوريين، وأن يفصح أحياناً عما ليس في مقدورهم أن يقولوه. إن الطريقة التي استخدمتها وسائل الاتصال ذات الانتشار الواسع، إثر وفاته، من أجل احتواء قصة حياته قدمت لنا الدليل المر على غموض موقفنا هذا، وعلى أنه من المحال علينا أن نتخلص من هويتنا، وعلى المخاطر التي نركبها لما نريد اللعب على حبلين اثنين.

أمّا في فرنسا، فإن المسألة صارت، أو لنقل ببساطة لقد عادت من جديد تنكب على معرفة الشروط التي بمقتضاها يمكن إنتاج نوع من المعرفة حول المجتمع عامة وحول مجتمع بعينه. وفي الحالة الماثلة الآن صار السؤال هو: كيف يمكن للجامعة الفرنسية وللأشخاص الذين ينتمون إلى حرمها أن ينتجوا، على وجه الحصر والتحديد، معرفة حول المجتمعات العربية؟ وما هي شروط هذه المعرفة وما هي أهدافها؟ وكيف أن التجارب الفردية، وهي دوماً تجارب فريدة ومستعصية على التبليغ، تعكر صفو الشروط «الموضوعية» والمؤسساتية والفكرية والسياسية.

ويبدو أن الأمر صار اليوم أوضح لكي أتحمل علناً وصراحة دور الباحث الذي يشتغل في مؤسسة فرنسية، ولكي أرسم موقع عملي في إطار ما هو مطلوب مني، وفي سياق يتوجب علينا حقاً أن نحلله، ولكنه سياق يسهّل علينا في النهاية مهمة تحديد الموقع بما في ذلك حرية نقده كلما ارتأينا النقد.

إن هذا النوع من المساءلة يندرج في الآن معاً في سوسيولوجيا المعرفة وفي الأبيستيمولوجيا، ولذلك فهو لا ينشأ في كل مكان وزمان مهما كان، ولا في أي سياق مهما كان.

عرفت فرنسا سابقاً، أو على الأقل حتى نهاية السبعينيات، زمناً كانت أثناءه العلوم الاجتماعية، على الجملة، متأثرة بالحوارات الأيديولوجية السياسية تأثراً أقوى مما هو عليه اليوم، وكانت المواقف النظرية تنحو منحى شمولياً وإقصائياً. وكان الأمر يصدق على جميع الماركسيين صدقاً أشد (وبخاصة على الشيوعيين من بينهم) ـ مهما كانت النقاشات بين مختلف التيارات التي تدّعي الماركسية ـ فعندهم لا يمكن فصل النظرية عن الممارسة ولا عن الانحياز إلى موقف معين. ولكن ليس من المعقول أن ينفي بعضهم أن ريمون آرون مثلاً كان يرد على الماركسيين بما يفعلون.

ثم ألا نشاهد اليوم أن بعض المواقف الإقصائية ما يزال عودها صلباً، تريد الاستنقاص من قيمة هذه البحوث الماركسية بردها إلى مواقع أيديولوجية؟ أطرح هذا السؤال مستحضرة في ذهني المساجلات الدائرة حول «نزعة الفردية المنهجية» (Individualisme méthodologique)[٢].

ومع انتشار الاحتراف السوسيولوجي وتطور الأعمال التجريبية (الامبيريقية) النظرية أو إلى تلك، فإن النقاشات غيّرت محورها وصارت المواقف أميل من ذي قبل إلى النظر في الفروقات الدقيقة حتى ولئن كانت هذه الأعمال لا تتردد في الرجوع بحذر شديد إلى هذه المدرسة كلّما لزم الأمر. أعادت «نهاية الأيديولوجيات» صياغة الحقل السياسي من جديد، وتنامت الشكوك باطراد، وتعاضدت كل هذه العناصر مع الأزمة الاجتماعية ومع تراكم التجربة والمعرفة، واجتمعت كلها لتقضي على المسلمات اليقينية وتدفع بالناس نحو موقف الشك المنهجي وتثير فيهم تساؤلات أبيستيمولوجية.

في الفترة نفسها، شرع علماء الاجتماع العرب، بما هم كذلك، في تبليغ رأيهم في التساؤل حول وضع تخصصهم. لقد بلغ مسارهم هم أيضاً منعطفاً غيّر اتجاههم ضمن سياق مختلف شديد الاختلاف.

ومع ذلك، فإن هذا التحول المزدوج الذي يحدث هنا وهناك ينتمي إلى حركة واحدة تشهد في كل بقعة من العالم تقريباً على أزمة أيديولوجيات التقدم والتحديث، سواء ما كان منها يسارياً أو يمينياً، وتشهد على تشابك الارتباطات المتبادلة وتزايدها بسبب تكثيف الاتصالات التي صارت بدورها مصدراً لخلافات جديدة.

إن الخطاب الغربي حول المجتمعات العربية يتأثر بالضرورة بتطور المجتمعات العربية وبتطور المجتمعات الغربية على حد سواء. ويغازلنا القول بأن الاستشراق الكلاسيكي قد زال من الوجود مع زوال موضوعه، أي الاستشراق بما هو معرفة أنتجتها «ثقافة علماء» حول «ثقافة علماء أخرى» مختلفة تمام الاختلاف، ضمن علاقة غير متكافئة، ولكنها علاقة تغيرت حقاً بحكم الكفاحات من أجل الاستقلال. ولكن بقطع النظر عن ذلك، وإذا أردنا التعمق: أليس تطور المجتمعات والثقافات هنا وهناك هو الذي دمر أسس الخطاب الاستشراقي؟ فأمام أزمة الثقافة العربية الإسلامية الكلاسيكية وما يشترطه تجديدها من مد لجسور التواصل والدمج مع الثقافة المسماة بـ «الغربية»، جاء رجع الصدى من الغرب متمثلاً في انقلاب مؤسساته الجامعية، تلك التي كانت تنتج فيها هذه المعرفة حول الآخر، ولكن عوضاً من كبار العلماء بالأمس حلت جماعة كثيرة من الباحثين والجامعيين، الذين هم أقل شهرة من الأولين، ولكن أعمالهم العلمية ليست باللزوم أقل قيمة.

---

(٢) انظر أعمال ريمون بودون التي يهدف من ورائها إلى الدفاع عن الفردية المنهجية.

على هذا النحو، شاهدنا تشظّي الخطاب الاستشراقي إلى كثرة من الخطابات المتخصصة التي على الرغم من تأثرها بالهيئة الاستشراقية إن كثيراً أو قليلاً (يظهر هذا التأثر في كونها تولي قيمة كبرى للأبعاد الثقافية في الظواهر المدروسة وترفض إخضاعها للتحليل الكوني)، صارت تسعى جاهدة أكثر فأكثر إلى الاعتماد على مكاسب تخصص بعينه.

كان رودنسون وبارك، كل منهما بطريقته الخاصة، آخر العلماء المتبحّرين الذين تناولوا كل أصناف المعارف في دراسة المجتمعات العربية (التاريخ والفيلولوجيا وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا). وليس لرودنسون ولا لبارك من خلفاء بعدهم. إن أوليفييه كاري في فرنسا هو من دون شك من الباحثين القلائل الذين يزعمون أن تبحرهم في العلم يبلغ ما بلغه الأسلاف العظام. ومع ذلك، فإنه يحدد حقل بحثه في حدود علم اجتماع المعرفة.

إن التحليل النقدي الموضوعي للإنتاج المكتوب حول المجتمعات العربية ولوضع الخطابات الحاصلة وسير عملها ما زال ينتظر الإنجاز.

ثمة من الناس من يكتب، وثمة من يتكلم، وثمة من نتكلم عنهم، وثمة من نقوّلهم، وثمة من يعلم الآخرين، وثمة من نرسم لهم الكتب في المصادر والمراجع. إن أوليفييه كاري وبرونو إيتيان وجان لوكا، على سبيل المثال لا الحصر، ليس لهم الموقع عينه داخل حقل التخصصات المعترف بها في الوطن العربي. كما يلزم أن نتساءل كيف يمكن أن نحدّد موقعاً في فرنسا لسمير أمين أو غسان سلامة أو جورج قرم؟ وأخيراً ثمة من الناس من يجتهد كالنمل وبتواضع أكبر وفي الخفاء تقريباً ليقوم بعمله بعيداً عن أنوار الركح المسرحي؛ ومن دون هؤلاء ما كان يوجد أولئك، وأنا أعني بهم الباحثين في معهد «IREMAM» في مدينة آكس، وفي «دار الشرق» في مدينة ليون، وفي «URBAMA» في مدينة تور، وفي «CERI»، وفي الجامعات الباريسية، أو في مركز البحث في البلدان العربية. ولقد ازداد اليوم عدد الباحثين العرب أكثر فأكثر. أما على مستوى مختلف، فلقد ازداد عدد الطلاب العرب الذين هم في طور إعداد رسائل دكتوراه في فرنسا؛ وإن لفي ذلك علامة على تشابك الارتباطات وتناميها بين الجماعات المثقفة في ضفتي البحر المتوسط.

كيف يجب أن نفهم أهمية البحوث حول الوطن العربي في فرنسا، وبم نفسر توجهاتها، وكيف نبرر الهيمنة النسبية للعلوم السياسية وللدراسات حول الإسلام (بالمعنى الواسع للكلمة). إن العلاقات التاريخية التي تربط فرنسا بالوطن العربي والمتواصلة في أشكال جديدة وحضور جالية عربية أو من أصل فرنسي في فرنسا، بما في ذلك جالية مثقفة متحدرة من أصل عربي، وتعليم اللغة والحضارة العربيتين في

الجامعات، هي ما يفسر هذه الأهمية وما يمنح هذه البحوث نكهة خاصة(٣).

أمّا توجهات هذه البحوث، فهي مرتبطة بمطلبين اثنين:

- المطلب **الأول** يستدعيه الوضع السياسي الراهن، ويعبّر عنه رجال السياسة والجمهور العريض من الناس على حد سواء، وهو مرتبط أيضاً بتطور وسائل الإعلام، بحثاً عن تفسيرات للتطور السياسي الحاصل في البلدان التي لها مع فرنسا علاقات متميزة.

أمّا المطلب **الثاني**، فهو حصراً مطلب «علمي» ويصدر عن الهيئة الجامعية والعلمية نفسها، وعن مختلف الاختصاصات في العلوم الاجتماعية، وهو مطلب يندرج ضمن منظور نظري ومقارن أكثر فأكثر.

فأما البحوث السياسية، فإنها تدخل في باب المطلبين معاً؛ بيد أن علماء السياسة هم أكثر عرضة من غيرهم لمطالب الجمهور، فهم بالتبعية عرضة لمطالب وسائل الاتصال، وإن من يقبل من بينهم الدخول في هذه اللعبة أو من له الشجاعة على المخاطرة، فإنه يقع أحياناً في فخ منطق مختلف عن منطق البحث، فلا يقدر على التحكم فيه. ومن هنا يتأتى النقد الذي توجهه لهم الجماعة العلمية وتتأتى المساجلات التي كانوا سبباً فيها. فلما كان هؤلاء الباحثون ملزمين بالاستجابة للحيرة المرعبة لدى جمهور مسكون بأوهام وأشباح «الآخر»، ألا وهو العربي المسلم، الذي صار منذ أمد طويل محتكاً بهذا الجمهور، فإنهم لا يملكون دائماً الوسائل اللازمة لتوفير الحياد الضروري في تكوين رؤية سليمة، ولذلك تؤخذ تحليلاتهم مأخذ المواقف المتحيزة. إن هذه الدراسات هي التي تطرح بوضوح هائل الصعوبة التي تضعها خصوصاً «العلاقة بالآخر»، وسبب ذلك هو الطابع الدقيق والعاجل للرهانات الدائرة حول الأحداث الراهنة، سواء تعلق الأمر بالحرب وبالسلم في الشرق الأدنى أو بالعلاقات بين الجماعات السكانية في وضعية تتسم بالبطالة والتأزم الاجتماعي.

- ٥ -

غير أني أفضل هنا التوقف عند الصنف الثاني من البحوث؛ فأنا أزعم من جهة أن عملي البحثي يندرج ضمن هذا الصنف من البحوث بعد أن تخليت عن وضعي السابق كمناضلة سياسية، وأطمح من جهة أخرى إلى مزيد من الحياد الذي لا تقل تحدياته خطورة عن التحديات التي كانت أمامي في السابق.

---

(٣) مهما كان الأمر فإن البحوث حول الوطن العربي أدنى أهمية من البحوث حول أوروبا وأوروبا الشرقية وأفريقيا السوداء، وبل وحتى أمريكا اللاتينية، ولكنها أكثر أهمية من البحوث حول جنوب وشرق آسيا.

وحتى ولئن كانت البحوث التي سأعرضها هنا تندرج ضمن تخصصات أقل تأثراً بالأحداث في ظاهرها، فإنها تستجيب على الرغم من ذلك لاحتياجات عملية وغايات معقولة: الدراسات في سياسات النقل والتهيئة العمرانية، البحوث في الصحة والرّي، وهي تسترعي اهتمام السياسات بالتعاون بين البلدان. ثمة إذن خطر كبير في أن نرى هذه الدراسات تفسدها وجهات نظر تعكس مصالح غريبة على المجتمعات المعنية بالبحث، أو تشوشها نماذج تناسب واقعاً اجتماعياً واقتصادياً مختلفاً. لم تتخلص العلوم الاجتماعية من سيطرة شكل من الوضعية العلمويّة يرفض عنتاً أيّة رؤية نسبية وأيّ تفكير نقدي. قد يقال لنا من دون شك إن حدود البحث التطبيقي معروفة معرفة جيدة، وإن تطور البحث الأساسي يرمي بطريقة صائبة إلى تجاوز هذه الحدود. ولكن هل الأمر في مثل هذا البساطة؟

فماذا نقول عن الرهانات التي تطرحها البحوث حول تطور وضع المرأة، أو حول البنى الأسرية، أو حول مميزات الحركات الاجتماعية، أو حول تنظيم العمل، أو حول السياسات التربوية، أو حول العلاقات القائمة بين ما هو عمومي وما هو خاص، أو حول بروز المجتمع المدني، عندما تتناول هذه الدراسات مجتمعات أخرى غير مجتمعنا نحن؟

ألا نرى كيف أن هذه البحوث، بعد أن ورثت ما تراكم من مكتسبات معرفية، ومن حوارات نظرية سابقة وجارية في حقل التخصصات المعنية، وبعد أن ورثت أيضاً الاستشراق ومعه المساجلات التي كانت تهزه، ما تزال، في سياق الجامعة الفرنسية، تواصل هذه الحوارات وهذه المساجلات بتلك الحيوية المعهودة في هذه التخصصات العلمية، وتتقدم بها في شروط تاريخية خاصة تشهد انبثاق موضوعات وإشكاليات جديدة في البحث وتخضع للتأثير المشترك الصادر عن السياقات السياسية المتغيرة، وعن الحساسيات الفكرية المتنامية وعن آراء أكثر المنظرين انتشاراً ووقعاً في كل فترة معينة؟

وقصد تبليغ رأيي سوف أستحضر بعض الأمثلة من تجربتي الخاصة في البحث. لقد كانت فترة الستينيات تحمل في الوقت معاً علامة النضالات المعادية للإمبريالية المتصاعدة وحركات التضامن مع هذه النضالات والتأثير المتعاظم للماركسية وللبنيوية. وكانت المشكلات المطروحة على بساط النقاش هي مشكلات التحرر والتنمية، والتي كانت حلولها تستدعي وضع مشاريع كبرى يتوجب أن تنهض بها الدول الحديثة لخدمة الشعب. ولم يكن للفرد إلا مكان ضئيل في هذه التحليلات اللّهم إلا استثناء. ولما أنشأنا في الثمانينيات في مدينة ليون مبحثاً لدراسة «نشطاء التنمية»، أو «الفاعلين في مجال التنمية» برز هذا المبحث في الوقت ذاته بما هو قاسم مشترك للبحوث المستقبلية المتفرقة، وبما هو تساؤل حول حدود الإشكاليات التي نسعى، بطرق شتى، إلى إعادة التفكير فيها وإلى تدقيقها، وبما هو أيضاً تعبير

عن التطور الأعم لحقل العلوم الاجتماعية في فرنسا. غير أن الصعوبة التي واجهتنا من أجل ترجمة مصطلح «نشيط اجتماعي» أو «فاعل اجتماعي» (Acteur social) إلى العربية تعود إلى صعوبة أعمق تتمثل في ترجمة الفكرة نفسها، مما يبيّن الطابع النسبي لإشكالية نشأت في سياق فكري واجتماعي معين. إن المسائل التي تطرحها العلوم الاجتماعية لا تنبثق بالضرورة ومنذ البداية بما هي مسائل يطرحها مجتمع ما أو تطرحها أقسام من هذا المجتمع. إن مجتمعاً مغايراً وخاضعاً لمقتضيات عاجلة من نوع آخر ووريث لتجارب مختلفة لا يطرح باللزوم المسائل نفسها.

- ٦ -

وعلى مستوى آخر، قادتني الدراسة حول المهندسين العرب، والتي سهرت على تسييرها وتنسيقها، إلى التفكير في المشكل الذي يطرحه تعريف الوضع المهني في سياقات ليست فقط اجتماعية اقتصادية، بل أيضاً اجتماعية ثقافية مغايرة، في حين أن نموذج المهندس الذي يسود في أذهان كل الناس هو مبدئياً نموذج المهندس في البلدان المتقدمة، ولكن ما إن نفحص هذا النموذج عن قرب إلا وعللناه بطريقة مختلفة تماماً هنا وهناك.

كذلك هو الشأن أيضاً بالنسبة لتطور الدراسات العمرانية، إذ كان مصاحباً للانفجار العمراني الحضري، مما جعله يكون باللزوم تطوراً أحدث أو أقدم بحسب البلدان. وبعد الحرب العالمية الثانية، ولد النمو الحضري في العالم الثالث تجديداً لهذه الدراسات وبروزاً لإشكاليات جديدة تختلف عادة بين قارة وأخرى.

وظهر في فرنسا منذ بضع سنوات، بدفع من «المخطط الحضري»[(٤)]، مبحث جديد في الفضاءات العمومية، مما يعكس تطور الممارسات المدينية التي شهدها مجتمعنا. ومن أجل توضيح هذه التطورات، وفي زحمة المطالب الصادرة عن أصحاب التهيئة العمرانية، أنجز العديد من الدراسات المقارنة حول المدن العربية على وجه الخصوص. إن المناقشات بين الباحثين (وبين أعضاء فريقنا في مدينة ليون على وجه الخصوص) كشفت عن الصعوبة في الإحاطة بطريقة محكمة بمفهوم «الشيء العمومي» بأبعاده المختلفة دون السقوط في الوقوع في المركزية الأوروبية البالية.

إنه لمن الواضح إذن أن الإنتاجات الفكرية حول المجتمعات العربية كانت في سياقها الفرنسي موسومة بإشكاليات مخصوصة على فرنسا (ويمكننا أن نقول الشيء عينه عن الإنتاج الأمريكي أو الألماني). لا مناص من أن تختلف هذه الإشكاليات عن تلك التي تنتجها المجتمعات العربية لما تتكلم عن نفسها (أو ينتجها المثقفون العرب

---

(٤) قسم من إدارة البحث والتجديد في وزارة التجهيز.

لما يتحدثون عن مجتمعاتهم). ويصدق الشيء نفسه على الإنتاج الفكري حول أفريقيا إذا حصل في فرنسا أو في أفريقيا نفسها.

ولكن إلى أي مدى تختلف هذه الإشكاليات بعضها عن بعض وبأي طريقة هي كذلك؟ وحدها مقارنات دقيقة تجري تعداداً لتقارير البحث والمنشورات العلمية تمكننا من إجابة جادة عن هذا السؤال. كما أن الوضع يختلف اختلافاً عميقاً من بلد إلى آخر بحسب درجة تطور العلوم الاجتماعية فيه. زد على ذلك أن التماثلات الظاهرة قد تحصل بفعل خطابات متشابهة، لكنها تحتوي على دلالات مختلفة اختلافاً عميقاً.

فأي شيء يجعل الخطاب الذي ننتجه حول المجتمعات العربية خطاباً مشروعاً ومبرراً، سواء بالنسبة لنا أو بالنسبة لهذه المجتمعات؟ إن البحث عن وضع مريح، إن لم نقل عن وضع فج، يعني الرجوع خفية إلى رؤية تطورية للمجتمعات واعتبار المجتمعات الغربية ذات المستوى المتقدم من التطور هي وحدها قادرة على توفير سياق ملائم للتطور العلمي ولتطور العلوم الاجتماعية خصوصاً. وبالمقابل، فإن السياق السياسي والاجتماعي والاقتصادي للمجتمعات العربية هو الذي يفسر كيف أن العلوم الاجتماعية في هذه المجتمعات ما تزال تتعثر في خطواتها الأولى وما تزال سجينة منافسات أيديولوجية لم تنجح بعد في الخروج منها. وبالتبعية فإن المجتمعات الغربية هي وحدها قادرة على إنتاج خطاب علمي محايد حول المجتمعات العربية.

ها أنا أبسط القول. ومن حسن حظنا أن قلة فقط من الباحثين يقرون بخطاب كهذا ويعتقدون فيه[(٥)]؛ ولكن ليس معنى ذلك أن هذه الرؤية لا تتخفى وراء العديد من التعليلات اللبقة في الظاهر فقط والتي تقول بالتفوق الغربي أو بالتقدم الغربي.

حقاً إن تطور العلوم الاجتماعية يحتاج إلى سياق من التعددية ومن الحوار الديمقراطي، إذ يسمحان وحدهما بالارتقاء بالفكر النقدي حول المجتمع إلى درجات أعلى، وهاهنا شرط من المؤسف أنه لا يتوفر في غالبية البلدان العربية.

وعلى العكس أيضاً، فإن العلوم الاجتماعية تنشأ وتتطور انطلاقاً من تساؤلات يطرحها المجتمع حول نفسه، وهي في ذلك تتصف بهذه الصفة أكثر من أي نوع آخر من أنواع المعرفة؛ وحصيلة ذلك أن هذه العلوم تنتظم بنيتها بطريقة مختلفة بحسب السياقات التي تنتج فيها وتتطور بطريقة لامتكافئة لما تولي قيمة أكبر لهذا الحقل على ذلك بحسب الفترات؛ وإلا فكيف نفسر وجود مدارس ذات طابع قومي وضآلة الحركة التدويلية لهذا التخصص (مقارنة بالتخصصات المسماة بالتخصصات «القوية»). إن تطور التحاليل المقارنة وتأثير بعض كبار الكتّاب لا يمكنهما أن يحجبا هذا الواقع،

---

(٥) يمكن ملاحظة الشيء نفسه بالنسبة إلى المساجلات حول الاستشراق، فهي تندثر تدريجياً ليأخذ مكانها تقييم أكثر تبصراً لمكتسباتها وحدودها بما في ذلك البلدان العربية.

بل إنهما على العكس من ذلك يوحيان بالتفكير أكثر في الطريقة التي تصاغ بها النماذج التحليلية لهذا الواقع الاجتماعي أو ذاك، والتي بها تتمفصل هذه النماذج وتتناقض وتتصادم وتتلاقح أيضاً تلاقحاً متبادلاً.

ـ ٧ ـ

المطلوب إذن هو أن نركز تفكيرنا من جديد في شروط إنتاج المعرفة وفي ما تفرضه الخطابات العلمية من رهانات على كل سياق قومي، بما في ذلك لما يتناول هذا الخطاب مجتمعات أجنبية. والمطلوب أيضاً أن نتساءل عن معنى عملنا.

ويبدو لي أن قراءتنا (نحن الغربيين) للمجتمعات العربية لن تكون أبداً سوى قراءة متأثرة بقراءتنا لمجتمعاتنا. وسيكون هناك دائماً بعد مقارن في تحليلنا، ولو بطريقة مضمرة، سيقدم مجتمعنا كنقطة مرجعية في المقارنة. وإذا ما حاولنا تعريف الشروط التي تجعل هذه القراءة ممكنة، فإننا لن نتمكن أبداً من تصور هذه الشروط إلا انطلاقاً من العلاقات التي نقيمها مع المجتمعات العربية.

فهل يجوز لنا أن نقول إن اختيار موضوع على آخر، أو تحليل الكتب المدرسية على دراسة الجماعات الأهلية، أو الأسرة على التطور الحضري، أو البنوك الإسلامية على القطاع غير المنظم، هو اختيار بريء تماماً؟

والأدهى من ذلك، هل يجوز لنا أن نتجاهل كيف تخلط وسائل إعلامنا بين الإسلام والإسلاميين، وتتناسى غالب الأحيان أن وراء طاغية ما يوجد شعب هو أول ضحاياه؟ إنه لا يجوز لنا أن نهرب من هذا الميدان. وعليه فإنه هنا في فرنسا وليس هناك توجد رهانات بحوثنا حول الوطن العربي، حتى ولئن كنا أيضاً لا نجهر بالنتائج التي تكون هناك لما نقوله نحن هنا.

ولكن هل يعني ذلك أن وضعنا كباحثين يجوّز لنا أن نعدّ لأنفسنا جواباً «حسناً» عن الأسئلة التي يطرحها الجمهور أو على المشكلات العويصة التي تطرحها الأحداث؟ بالطبع لا. ويعود ذلك إلى سببين اثنين:

١ ـ إن غاية العلوم الاجتماعية بما هي كذلك ليست في التحيز لرأي ما ـ حتى ولئن كان من الصعب التخلص من المناقشات الأيديولوجية بسبب طبيعة موضوعها ـ بل في إنارة مقومات المجتمع العميقة والرهانات التي تحبل بها مشاكله.

٢ ـ غير أن التواضع المبدئي عند الباحث لا يجوز أن يمنعه، بما هو مواطن وكائن إنساني، من اتخاذ المواقف بحسب ميله وموقعه الاجتماعي، ومن أن يطالب بهذا الحق.

حقاً إن من الصعب عليه أن يفصل بين وضعه كباحث عن موقفه كمواطن،

ولكن لما نفكر في الأمر نتبين أن الإنسان العامي هو الذي يرى في هذا الفصل أمراً عويصاً؛ ذلك أن الناس غير المختصين هم الذين يطالبون المختصين بتقديم حجج وتعليلات جيدة وأحكام جيدة وباتخاذ هذا الموقف أو ذاك. وقد يحصل أن يقع الباحث تحت تأثير الانطباعات، فيأخذ المحاجات السياسية على أنها حجج علمية، وهو تأثير من العسير على الباحث مقاومته بقدر ما يقوي عمله البحثي الإحساس الذي له بمشاكل المنطقة التي يشتغل عنها.

وهذا ما حدث لنا خلال حرب الخليج وعملية «عاصفة الصحراء». لقد سعى بعض الباحثين عن حق إلى جر جمعيات المتخصصين إلى الوقوف ضد الحرب، مثل جمعية المتخصصين في العربية، أو جمعية الباحثين والجامعيين المتخصصين في العالم العربي الإسلامي. وبقدر ما كنت متضامنة مع توجههم فإني لم أفاجأ ولم أصدم أمام استحالة المهمة؛ فبالنظر إلى الجو الذي كان سائداً في فرنسا في تلك الفترة، كيف يجوز لنا أن نتخيل جماعة الباحثين تقف موقفاً مضاداً لمجتمعها يصل إلى ذلك الحد؟ قد يعترض علي بالقول إن هذا الرأي لا يشاطره مجموع الباحثين، وإن هناك تناقضاً بين الدعوة إلى عدم الهروب من ميدان النقاش السياسي الذي تصوغه وسائل الاتصال ومطلب الفصل الواضح بين الخطاب العلمي والموقف السياسي.

وفعلاً ربما يكون النقد الموجه إلى المختصين الذين يدّعون إنتاج خطاب موضوعي، هو خطاب الخبراء المستقلين عن الرهانات السياسية الجارية في وقت ما وفي مكان ما، خطاب يتمتع بقيمة كلية ومطلقة، هو نقد ما يزال يترجم ويترجم مجدداً عن موقف سياسي ليس غريباً بالضرورة عن الموقف الذي كان يستحثني لما كنت في سن العشرين من عمري.

الفصل التاسع والعشرون

صورة الآخرين: المخاوف الحقيقية والكاذبة في العلاقات العربية ـ الأوروبية

سيغورد ن. سكيرباك(*)

أولاً: الحكم المسبق عن الآخرين

يقال عن الإنسان إنه حيوان اجتماعي. فكلّنا نحتاج إلى التفاعل مع الآخرين، كما نحتاج إلى المجموعات وإلى الانتماء إلى ثقافة هويّات جماعية.

فتبعيتنا للمجتمع في غير حاجة إلى برهان، ولكن تعويل الإنسان على الآخرين ليس إيجابياً بإطلاق، ذلك أنه لنا أيضاً علاقات سلبية مع الآخرين وتبعيات سلبية لهم، ويمكن أن يكون لنا أعداء من بين الأشخاص أو أن يكون لنا أشخاص نتصور أنهم أعداء. ويمكن كذلك للمجموعات التي ننتمي إليها أن يكون لها أعداء على الصعيد الجماعي. إن الانتماء القويّ والشامل لنا، أي الـ «نَحْنُ»، يفترض بشكل ما تحديد العلاقة مع الـ «لاَّ ـ نحن»، الهُمْ.

إن تقسيمنا للآخرين بين من ينتمون إلى الـ «نحن» ومن ينتمون إلى الـ«هم» قد يكون قديماً قدم الإنسانية. أما ما تغير خلال التاريخ، فلعله أولاً حدود الـ«نحن»، أو حدود الدوائر المختلفة التي تحتوي الـ «نحن»، والكيفية التي نكون بها متوجسين أو عدائيين إزاء أولئك الذين نعتبرهم الـ «هم».

(*) أستاذ في جامعة أوسلو ـ النرويج.

سأذكر في هذا الفصل بعض ما يتعلق بالتناقض داخل السيرورات التي تؤدي إلى صور سلبية، وربما مخطئة، عن الآخرين في المجتمعات الحديثة القائمة على الإعلام، مقارنة بتلك التي في المجتمعات التقليدية. وسأنظر في ما إذا كان هذا السيل الحر المزعوم من الأخبار والأنباء يقاوم القوالب الجامدة والأحكام المسبقة فعلاً. وفي الأخير سأتساءل عن أهم تحديات المستقبل ـ عندما يتعلق الأمر مثلاً بالعلاقات بين البلدان العربية وأوروبا ـ ألا تكون شيئاً آخر غير ذاك الذي درج تقديمه في وسائل الإعلام واعتباره في محادثات الناس اليومية، خطيراً.

لقد بدأت بالقول إن تقسيم الآخرين إلى أولئك الذين ينتمون إلى الـ «نحن» وأولئك الذين ينتمون إلى الـ «هُمْ»، قد يكون قديماً قدم الإنسانية وقدم الحياة الاجتماعية المنظمة. وخلال أغلب فترات تاريخ الإنسانية، فإن الحدود بين «نحن» و«هم» كانت في الغالب موازية للتقسيم بين من نعرفهم ومن لا نعرفهم، سواء أكان ذلك عن طريق الاتصال المباشر أم عن طريق الشهرة والرموز المشتركة.

وبالإضافة إلى المجتمع الذي يتأسس على صلة الدم والتراب، أو على العائلة وملكية الأرض الخاصة، فقد كنا ميزنا بين علاقات الثقة وعلاقات الريبة التي تقوم على الدين والثقافة والقوانين والعادات. وقلّما تكون أسباب هذه التمييزات أسطورية خرافية فقط، فعادة ما نجد أمثلة ضمن الأحداث التاريخية الحقيقية وفي المعطيات الملموسة لتأكيد أحكامنا.

ولكن يجب علينا ألا نكتفي ببعض الأمثلة وببعض التأويلات التاريخية مبرراً نهائياً. فما نعتبره تاريخاً واقعاً هو دائماً تاريخ مؤوّل وعادة ما تصاغ التأويلات على نحو يظهر به اختلافها. فالأمثلة الملموسة التي تشهد لتأويل ما عادة ما يمكن معارضتها بأمثلة أخرى في اتجاه آخر.

ويؤدي هذا منطقياً إلى استنتاج أن المواقف العامّة لها غالباً صبغة الحكم المسبق. فالحكم المسبق الذي يجعل المرء يرى بخاصة الجوانب السلبية لدى أشخاص يصنفهم ضمن فئة الـ «هم» ويرى الجوانب الإيجابية لدى أشخاص يصنفهم ضمن فئة الـ «نحن»، هو حكم قد يكون لإطلاقه أو للاسترسال عليه أسباب عدة. ومن الناحية النفسانية، فإن حكماً مسبقاً من هذا النوع قد يخدم غاية إنشاء نظام خلقي بسيط في عالم معقد، كما يمكن أن يقوّي الحاجة إلى الإحساس بالتفوق على الآخرين، ويمكن كذلك أن يخدم تقوية روابط اللحمة داخل المجموعة نفسها.

إن أغلبية الناس ـ إن لم يكن كلّهم ـ ذوو نزعة مركزية إثنية في نظرتهم إلى الآخرين. فثقافة القوانين والمقولات الجماعية التي ننتمي إليها يمكن أن توطىء لبعض المقولات الإدراكية في تعرف العالم من حولنا، ويمكن لهذه المقولات أن تبدو طبيعية أو كونية الصلاحية مع كل ما يمكن أن يوفره لها ذلك من النفوذ الخلقي.

إن جلّ الناس في المجتمعات التقليدية بخاصة يستعملون مقاييس التقييم التي تجري في مجتمعهم، حتى عندما يقيمون الآخرين أو المجتمعات الأخرى. ولهذا السبب يعتدّون برهطهم.

ثانياً: برنامج الأنوار

أن تفهم كل شيء هو أن تغفر كل شيء. ذاك أحد الإقرارات المتفائلة التي أطلقها أحد ألسنة الأنوار. فإن مزيداً من الفهم الحاصل من خلال المعرفة والاتصال لا بد من أن يؤدي إلى مزيد من الصداقات أو على الأقل إلى مزيد من التسامح بين الناس.

لقد افترضت فلسفة الأنوار أن المعقولية مشتركة في الحقيقة بين كل الناس ومتاحة لهم. ويعني ذلك أنه يمكن، من خلال التربية والاستعمال الصحيح للعقل، الوصول إلى جملة من الآراء حول حقيقة موضوعية. وانطلاقاً من هذا الموقف العقلي والموضوعي الكامل لا بد من أن يكون من الممكن تحليل كل الأيديولوجيات القائمة على المصالح والرؤى الخاصة وكشفها. إن اقتناع كثير من الناس بأنهم يمثلون العقل الموضوعي قد سهل عليهم في آن عدم المبالاة بالدين والماورائيات، وعدم المبالاة بكل ضروب الأخلاق ذات الخلفية النفسية والاجتماعية الضيقة. لقد كانوا يعتمدون على العلم الموضوعي والإنسان العاقل، بالإضافة إلى بعض ما كانوا يصطلحون عليه بخصوص كرامة الإنسان الفرد.

إن البرامج التي صاغها فلاسفة ما سمي عصر الأنوار، أصبحت في أوروبا جزءاً من برنامج الحداثة. لقد افترضوا أن على كل المجتمعات أن تمر بعدّة مراحل من التطور قبل أن تصل هي أيضاً إلى هذا المستوى. كما افترضوا أن على المجتمعات الحديثة أن تتأسس على التربية والمعرفة والحجاج النقدي الحر، وباختصار على العلم والديمقراطية. وإنما تبنوا ذلك حرصاً على الحدّ من مدى التعصب العدواني بين الناس، وهو التعصب القائم على الخوف والحكم المسبق الراجعين إلى الجهل ومحدودية التجربة الشخصية. كما انتظروا منه أن ينمّي الحريّة الفردية والإبداع والإنجازات الاقتصادية.

ولعل هذا البرنامج قد بدا جزئياً مناسباً خلال القرنين الماضيين كإمكانية للتقدّم. فقد تجاوزت القيادة السياسية والثقافية في المجتمعات «الحديثة» حقاً عدّة أشكال من الأحكام المسبقة الماضية. وبات أشخاص عاديون من سنّنا يستطيعون السفر سالمين - تقريباً - إلى عدد متزايد من الأماكن، وأن يقيموا بأشكال مختلفة اتصالاً إيجابياً مع أناس لم يعرفوهم من قبل. ومن ناحية أخرى، فإنّنا نعلم جميعاً أن هذا التطور ليس في حد ذاته ضماناً لتطوير العلاقات السلمية بين البشر والمجتمعات والحضارات.

ثمة بلا شك عدة أسباب للصراعات التي تقوم بين البشر والأمم. وقد يكون بعضها راجعاً لأسباب مادية كالمصالح المتضاربة في ما يتصل بموارد الثروة وتوزيع البضائع، في حين يرجع بعضها الآخر إلى تناقضات غير مادية أو إلى تناقضات ثقافية. وبحسب ما فهمت، فإنه يتعين علي في هذه المحاضرة أن أركز أساساً على الأسباب الأخيرة. علينا هنا أن نركّز على ما يتصل بالعالم التقاني (التكنولوجي) الحديث من الظروف التي تخلق النزاعات والأحكام المسبقة بين البشر.

لا شك في أنه من البسيط جداً أن نقول إنّ الحكم المسبق ينبني أولاً على الجهل. فقد كان الجهل أو الانعدام المطلق للمعرفة ألصق بالعلاقات بين المجتمعات التقليدية، أي المجتمعات التي كانت فيها المعرفة والإعلام يرتكزان على التجربة الشخصية والاتصالات الشخصية. وفي هذه الظروف فقد كان يمكن أن يؤدي الجهل إلى اللامبالاة، كما كان يمكن أن يؤدي إلى المعاداة الفعلية.

وأما في الظروف الحديثة التي أنشأتها وسائل الإعلام الحديثة، فإنه يندر أن يعتبر المتعلمون جهلة. فالمحدثون يعتبرون أن لهم معرفة ما حول كل شيء تقريباً. ولكن ما يميز هذه المعرفة هو أنّها لا ترتكز على التجربة الشخصية، بل هي ترتكز على ما تقدمه وسائل الإعلام من أخبار ومن تأويل لتلك الأخبار. ويعني هذا أنّنا لا نستطيع بصفة شخصية أن نراقب كل ما يقدم لنا، ما عدا المعلومة التي تتضارب مع مجال تجربتنا الخاصة. فنحن مجبرون على تقبل ما تنتقي لنا وسائل الإعلام وقنوات الأنباء من الأخبار، ومجبرون على أن نبني تصوراتنا للعالم على عدة «علب سوداء» لا يعلم محتواها إلا الخبراء.

إن توسط المعلومة والتأويل في التلفزة والإذاعة والجرائد والمجلات هو - في هذا الاعتبار - العنصر الجديد في المجتمعات الحديثة. فالإذاعة والتلفزة ليسا فقط توسيعاً لمدى آذاننا وأعيننا، بل لوسائل الإعلام سلطتها الخاصة، وهي ليست مجرد وسيط في كل ما يجري أو مجرد آلة على ذمة الحكومات أو المصالح الرأسمالية.

إن ناشري الإعلام ومالكي وسائله لا يريدون الكذب، ولذلك فإنه لا يمكن أن نفهم عملية الانتقاء على هذا المستوى. هم يريدون أولاً وقبل كل شيء البقاء في عالم قدّ من التنافس؛ يريدون الانتشار الواسع. ولذلك فهم يريدون تقديم شيء يبدو مفهوماً ومألوفاً أو شعبياً عند فئات عريضة من الجمهور المحتمل من المستمعين والقراء والمشاهدين. وقد يكون لهذه الدوافع التي تبدو في الظاهر غير سياسية آثار سياسية مختلفة في الحياة العملية. فبيع ما هو شعبي ومدهش وبسيط ومألوف قد يؤول إلى بيع للحكم المسبق.

إن ما نسميه خبراً هو انتقاء ما لأحداث يومية. وما ينتقى كخبر إنما هو في الغالب حدث جديد يمكن تأويله وفق أطر تأويل قديمة. فالأخبار هي تأكيد لما هو

قديم. ومن هذا المنظار، فإن فهم قوة الإعلام يتطلب فهم الثقافة المشتركة والأيديولوجيات النشيطة للعصر.

ثالثاً: ثقافات مختلفة ورؤى مختلفة

ليست الثقافة إلا جهاز رموز جماعياً وقع توارثه عبر الأجيال. وقد تكون الثقافات العديدة مختلفة، ولكنها لا تختلف كلياً. فالثقافة المحلية هي نوع من الثقافة القومية، التي هي بدورها نوع من دوائر ثقافية أكبر على مستوى حضارة ما. وحتى الحضارات المختلفة كالحضارة الأوروبية والحضارة العربية، فإن لديها عدة خاصيات مشتركة.

إن جذور هذه الاختلافات توجد في التاريخ الثقافي. فلقد كانت أوروبا حضارة حاولت مزج إرث فلسطين القديم، واليونان وروما، بإرث المسيحية والفلسفة التحليلية والإدارة فوق القومية. وللحضارة العربية أسسها الروحية في الإسلام ولعلها أكثر وحدة روحانية من نظيرتها الأوروبية. وللاختلافات بين الحضارات كذلك جذور لغوية؛ وبهذا فإنني لا أعني فقط أن عالم عرب شمال أفريقيا لهم من الكلمات التي تعني «رمل» أكثر مما لدينا نحن، في حين لنا نحن القادمون من شمال أوروبا من الكلمات التي تعني «ثلج» أكثر مما لديهم. إن الاختلاف يمس بنية اللغة وطرق ترتيب العالم الطبيعي والاجتماعي والتركيبات الذهنية التي تتبع آلياً بنية اللغة.

وبالإضافة إلى الاختلافات الآتية من التاريخ بشكل أو بآخر، أو من طريقتنا في فهم التاريخ، فإنه يمكننا أن نجد محاولات فعلية لتأويل عناصر ممثلة لحضارات أخرى بطرق لا يتحكم فيها تقليد ثقافي معين. ومثلاً فإن تأويل وسائل الإعلام لحرب الخليج سنة ١٩٩١ لا يمكن أن يفهم كلياً على أنه نتيجة للحتمية الثقافية. فعلينا هنا أن نبحث عن أطر بديلة للتأويلات وعن أسباب أكثر معاصرة لنا نفسر بها هيمنة نمط واحد من التأويلات. فقد اعتبرت هذه الحرب في بعض البلدان العربية إلى حد كبير نزاعاً جديداً بين «الغرب» و«الشرق» حتى وإن انضمت عدة بلدان عربية إلى التحالف ضد العراق. وحتى في أوروبا فإن هذه الحرب كانت تعتبر أحياناً كنزاع بين بعض الحكام في الغرب وحكام في الشرق الأوسط. لكن هذا النزاع لم يقع تأويله عامة كتجدد للصراع القديم الذي دام قروناً بين الإسلام والمسيحية، بل وقع اعتباره نزاعاً بين بعض مبادىء الأمم المتحدة في العدل والديمقراطية من ناحية، وحاكم اقطاعي من جهة أخرى. ولقد اعتبرت بعض الجرائد الحرب نزاعاً بين ممثلين للمبادىء الأخلاقية العالمية وممثلين عن مبادىء خاصة همها الأول ثروة الدولة. وقد اعتبره آخرون نزاعاً حول السلطة على النفط أو نزاعاً حول مبادىء التوازن القومي في الشرق الأوسط.

ومن خاصيات الثقافة الغربية المعاصرة أنه حتى وإن كان البلد نفسه طرفاً في النزاع، فإن مختلف الجرائد يمكن أن تؤوله بطرق مختلفة. فأوروبا المعاصرة تعددية إلى حد كبير. ومن الصعب أن نتحدث عن نظرة غربية واحدة إلى النزاع، حتى ولو كانت مختلف الرؤى المعروضة تجد في الآراء الغربية حول الحداثة قاسماً مشتركاً بينها. وهذه الأفكار لم تتطور بمعزل عن تاريخ ثقافي مخصوص.

لا توجد ثقافة كونية. ولذلك لا يمكن لأي ثقافة ادعاء التفوق المطلق على الثقافات الأخرى. ولكن هذا لا يعني أن كل الثقافات متساوية أو أن كل الرؤى التابعة لثقافة ما هي رؤى متساوية في الصحة أو في الخطأ أو في الوظيفية. ومهما كان من الصعب أن نجد حالة واحدة لثقافة تكون مطلقة الملاءمة والوظيفية، فإنه من السهل نسبياً أن نرى أن عدة ثقافات تكون غير مناسبة وغير وظيفية كلما تعلق الأمر بتحديات جدية.

رابعاً: صور أوروبا عند العرب

سأعمد ـ على أساس هذه الاعتبارات العامة للظروف الثقافية لتصوراتنا للآخرين، ولما قد يعتريها من إمكانيات الأحكام المسبقة والرؤى الخاطئة ـ إلى التلفت هنيهة إلى المسألة الأساسية في هذا الفصل: صور الغرب عند العرب وصور العالم العربي عند الغرب.

لا شك في أن للذين ينتمون من بينكم إلى العالم العربي مؤهلات أحسن مني للحديث عن الصور العربية، وبخاصة ما ارتبط منها مع صراع حرب الخليج. ولكني سأقدم مع ذلك ـ تيسيراً للمقارنة ـ بعض التخمينات بخصوص ما أظن أنه صور الغرب، ولو أنني على تمام الوعي بأن هذه الصور تختلف كثيراً بحسب البلدان، وبحسب مدى ثقافة المجموعات.

فمن خلال المطالعة والمشاهدة والتحدث إلى الناس تهيأ لي أنه غالباً جداً ما يقع تأويل هذه الحرب داخل أطر تشكل بعضها من التاريخ، وجاء بعضها الآخر من مواقف عربية معاصرة أخرى تجاه الغرب. وأول انطباعاتي أن صورة العرب عن الغرب على قدر من الانقسام، فأوروبا عند الشباب الذي كثيراً ما شاهد التلفزيون قد تعتبر مكاناً شديد الجاذبية. وقد تبدو البلدان الأوروبية غنية وعاداتها الاجتماعية متحررة جداً وإمكانيات تحقيق الذات فيها كبيرة.

إن هذه الصورة توازي بشكل ما الصورة التي كانت لدى العديد من الأوروبيين عن أمريكا، وبخاصة عن منطقة هوليود الكاليفورنية. ولعل كثيراً من الناس قد تبينوا بعد أحداث الشغب في لوس أنجلس أن تلك الصورة القاتمة كانت أساساً صورة، ولكني مع ذلك أعتقد أن لها جاذبيتها كمثل. وعلى رغم كل التقارير حول النزاعات

بين المهاجرين إلى أوروبا وأصيليها، فإني أعتقد أن صورة أوروبا القائمة لها مع ذلك جاذبيتها ضمن العديد من الشباب العربي.

ومن الناحية الأخرى، وهنا يمكن الانقسام، فإني أظن أن العديد من الناس في هذا الجزء من العالم، وبخاصة منهم الأكبر سناً، سينظرون إلى أوروبا نظرة سلبية على أنها مادية وأنانية وعدائية بعض الشيء تجاه الأجانب، ومتدهورة إلى حد كبير تدهوراً يظهر في الثقافة وشؤون الأسرة. وفي الوقت نفسه، فإني أعتقد أن العرب وحتى أكبرهم سناً يرون أوروبا تقدمية في طاقاتها المنتجة وفي قدرتها التقانية (التكنولوجية) والعسكرية.

وبالإضافة إلى ذلك، فإني أخمن أن الكثير من العرب يشعرون بشيء يشبه المنافسة الغامضة مع الغرب. إن أمريكا وأوروبا تعتبران في الوقت نفسه منطقة من العالم هي في طليعة التقدم، فينبغي البقاء على صلة به تأميناً للسيادة، أو هما تعتبران منطقة من العالم يمكن أن تهدد الحضارة العربية. و«التهديد» في هذا السياق هو في رأيي تحد عميق للثقافة التقليدية في المنطقة العربية أكثر مما هو تهديد مباشر للسلطة السياسية أو الاقتصادية. إن التهديد الثقافي لا يأتي فقط من الخارج، بل يمكن أن تسببه الصعوبات الذاتية في معالجة تقاليد جديدة، ومن إعجاب المواطنين ذاتهم، وهكذا يصبح تهديداً من الداخل. فأن يقي الإنسان نفسه من هذا النوع من التحديات أصعب بكثير من أن يقي نفسه من التهديدات الخارجية الملموسة.

أظن أن كل هذه المسائل مطروحة في كثير من صور العرب عن الغرب. ويمكن أن نلاحظ عدة ردود فعل عربية معاصرة تتراوح بين تشييد البناءات المدهشة للغاية واقتناء السيارات الفخمة، وبين الحلم بالأمة العربية والرجوع إلى القوانين الإسلامية في عدة بلدان كتعبير عن صورة ذاتية عربية غامضة بشكل ما، متأرجحة بين توق إلى أن تكون أكثر غربية من الأوروبيين ورغبة في أن يكون المرء أكثر عروبة من والديه، وأن يولى عن أفكار الحداثة الغربية.

وبناء على هذا الوصف التقريبي للمواقف العامة للعرب يمكن أن نشرع في طرح أسئلة كثيرة. وأولاً هل أن صور العرب عن الغرب صحيحة؟ هل أن كل الأوروبيين أغنياء وأحرار بالدرجة التي يتصورهم عليها العديد من الشبان في شمال أفريقيا؟ وهل أن عامة الأوروبيين ماديون وباردون أو ذوو حسابات امبريالية كما يبدو أن بعض العرب يعتقدون؟ بل هل أن ما يرونه تحدياً أوروبياً هو تحد قادم من الغرب أم أنه تحدي الحداثة؟

لن أتقدم أكثر في هذه الاعتبارات، سأقول فقط أنه يبدو لي أن عدة تصورات عامية عن الإنسان الغربي هي كاذبة أو هي على الأقل غير صحيحة. فحتى لو كانت

عدة تصورات عربية أحكاماً مسبقة، أي أحكاماً مبنية على أفكار غير مدروسة حول أوروبا، فإنه لا يلزم أن تكون خاطئة كلياً، فليس من المفروض أن تكون كل الأحكام المسبقة خاطئة كلياً. ومثلاً فحتى إذا ما كان للغرب أخلاقية إنتاج عالية، فإننا لا نملك الأخلاقية العالية نفسها في ما يتصل بمؤسسات الإنجاب في المجتمع، وقبل كل شيء مؤسسة الزواج ووظائفها. وكنتيجة لذلك، فإن تفكك العائلة مستفحل جداً في أوروبا وله عدة استتباعات اجتماعية واقتصادية. وسيواجه سكان أوروبا ـ بما انتهوا إليه من معدل ضئيل جداً لولادات الأطفال لكل امرأة ـ مشاكل تتصل بتداول الأجيال. وسأعود لاحقاً إلى هذا المشكل.

لكن قبل ذلك سأواصل عمومية هذه الاعتبارات، فأتحدث قليلاً عن تصورات الأوروبيين للعالم العربي.

خامساً: تصورات الأوروبيين للعالم العربي

فالعالم العربي عند الإنسان الغربي له كذلك قيمة مزدوجة، فهو مغامر ومخاطر معاً. ويمكننا أن نجد هذا النوع من الأحكام المزدوجة في الوثائق التاريخية والعبارات المعاصرة.

لن أدرج هنا كل ما قرأته حول تصورات الأوروبيين للأقطار الصحراوية ولشعوبها. ولن أحاول أن أفرق بين الأفكار المتعلقة بالعرب ضمن أوروبيي أقصى الشمال، الذين يندر إلى وقت قريب أن يقابلوا عربياً طوال كامل حياتهم، وأوروبيي حوض البحر الأبيض المتوسط الذين كانوا أكثر اتصالاً مباشراً بهم. سأقول فقط إن الصور التقليدية عادة ما تبرز أفكاراً مبالغاً فيها للغاية، سواء ركزت على الإعجاب بمواقف اللحمة القبلية أو الإخلاص العائلي أو تلونت بالخوف من عبدة غير مسيحيين أو من محاربين عداة.

ومنذ وقت قصير، فإن المواقف ضمن من هم على قدر من الثقافة في أوروبا أصبحت أكثر انشغالاً بما يمكن تسميته نوع حداثة على الطريقة العربية: هل يمثل بديلاً للنموذج الغربي أم هل نحن في محضر أسلوب أبتر قلق في الحداثة؟ إن ما أشير إليه هو ما يمكن أن يظهر كعدم توازن بين التقدم التقاني في بعض أنحاء العالم العربي وتقليد ثقافي يمكن أن يبدو تقليدياً مناهضاً للحداثة. وحينئذ فإن عدة أوروبيين سيتساءلون: هل يمكن أن يستقيم هذا على المدى الطويل؟

إن فهم السبب الذي يجعل طرح هذا السؤال ممكناً يقتضي كما ذكرت من قبل، الرجوع إلى خلفية مشاريع الحداثة، التي تبلورت خلال عصر الأنوار الأوروبي وافتراض أنها صالحة كونياً، لكن السؤال يستوجب أكثر من مجرد عكس تاريخ ثقافي

مخصوص. فيمكن كذلك أن تقدم أسباب اجتماعية تفسر أن الحداثة التقانية تتطلب على الأقل تعديلاً ثقافياً في بعض الأطر العملية إن لم تتطلب ثقافة واحدة مخصوصة.

ومثلاً، فإن بنية مهنية عصرية تتطلب تفاضلاً وتوزيعاً للمهن بحسب مؤهلات معينة، وهو مبدأ الرجل المناسب في المكان المناسب. ولا يمكن تلبية هذا المطلب بسهولة ضمن تراتب اجتماعي تقليدي، كأن يقع فيه تعيين الناس في مناصبهم الاجتماعية بناء على الصداقة والمنزلة، وعلى أساس عائلي مثلاً. فعلى النظام الاجتماعي الاقطاعي أن يعوض بنظام أكثر انفتاحاً على التربية ونظام توظيف يعتمد على مهارات مضبوطة.

يجب على أي نظام سياسي حديث أن يراعي من الاعتبارات أكثر بكثير مما كانت تراعيه الأنظمة التقليدية. ولهذا السبب فلا بد من أن توجد أنظمة مضبوطة لتغيير القادة، ويبدو أن اختياراً ديمقراطياً ما وتداولاً ما هما مناسبان لمثل هذه المهام. إن الديمقراطية القائمة تستلزم أناساً متعلمين وقدراً ما من التعددية السياسية. فالنقاشات المفتوحة لازمة للتحليل العقلي وانتقاء أحسن الخيارات. وهذا يقتضي بدوره تقاليد حوار فكري علمي، يمكن أن تعتبر ضمنه بعض الحجج أكثر متانة بصرف النظر عن اعتبارات شعبية الزعماء أو الأغلبية. إن الخيار الديمقراطي يصبح مهماً عندما نواجه خيارات لا يمكن أن تقررها الخبرة وحدها.

يتوقف الاقتصاد العصري الديناميكي والتفاضلي على بنى سياسية تتوفر لها بعض المستلزمات العملية. والنظام السياسي العصري يتوقف بدوره على نظام ثقافي عصري. إن التفاضل يجعل المحافظة على اللحمة الداخلية المبنية على المساواة أمراً صعباً. وعلى الثقافة الحقيقية أن تضمن التفاضل وأن تضمن الاندماج على مستوى آخر تحقيقاً للحمة عوضاً من المساواة الخالصة. إن مثل هذه الثقافة لا يمكن أن تكون قائمة مؤسسياً فقط، بل يجب أن تكون كذلك جزءاً من العادة الذهنية لدى الفاعلين الأفراد المشاركين. ولهذا السبب فإن العديد من علماء الاجتماع قد أشاروا إلى أن ثقافة وديناً يرتكز عليهما تطور أشخاص ذوو ضمير قوي وانضباط أخلاقي ذاتي قد يكونان مناسبين إلى أبعد الحدود. إن ضميراً خلقياً من النوع الذي نتناوله هنا يمكن أن يكون رهين وعي فردي ما، وذلك أيضاً نتاج ثقافي.

إن هذا جزء من الخلفية الفكرية لشك الغرب في مدى ملاءمة العديد من الثقافات غير الغربية للتعامل مع تحديات الحداثة. وهذا الشك يمكن أن يؤثر في مواقفهم من العالم العربي. فالحداثة تحد يمكن أن يشعر به (العرب) كتهديد، والشعور بالتهديد يمكن أن يؤدي إلى ضرب من التخندق الثقافي. هكذا يقع عادة من وجهة نظر غربية تفسير التنامي الحديث للأصولية الإسلامية. ولهذا فإن المثقفين

الغربيين لن يسلّموا بأن اتساع الشك حول الثقافات غير الغربية هو مجرد تعبير عن مركزية إثنية عنجهية أو نتيجة امبريالية ثقافية.

وضمن عامة الناس، فإن الشك تجاه الثقافة العربية، قد لا يكون معقداً إلى هذا الحد. قد يلاحظ رجل الشارع بعض حالات سلوك عدائي لشباب هب أنهم من المغرب، وقد ينتهي إلى استنتاجات عامة حول «هم» على هذا الأساس، بل لعله إذا كان عاطلاً عن العمل، أو تعرضت ابنته لمضايقات من قبل أجانب، يفكر في منح صوته لحزب يميني.

إن مختلف الصور الرائجة بين العرب والأوروبيين يمكن أن تكون جزءاً من نزاع ثقافي غربي - شرقي. وقد يفسر أنثروبولوجي اجتماعي هذا النوع من النزاعات كحالة من حالات المواجهة الثقافية. فكل المجتمعات الوظيفية لها معايير للحد من السلوك اللااجتماعي والهدام، إلا أن نظام العقوبات قد يختلف. ففي بعض أنحاء العالم تقوم العقوبات على تهديد اجتماعي بفقدان المكانة والانتماء الاجتماعي، بحيث يفقد المارق عن المجتمع شرفه. وأما في أماكن أخرى من العالم، وبخاصة في شمال أمريكا وأوروبا، فقد وقع استبطان كبير للعقوبات في ضرب من الوعي الشقي، بحيث يفقد المارق الهدام احترامه لنفسه. فكلا النوعين من الأخلاق ومن الثقافة مناسب. ولكننا لو مزجناهما، كأن يعمد مثلاً شبان تعودوا أن تحكمهم قوانين المراقبة الاجتماعية، إلى التحول إلى بلدان يكون فيها هذا النوع من العقوبات ضعيفاً جداً، دون أن يستبطنوا أخلاق الوعي الشقي للبلد الجديد، فإنه يمكننا أن نتوقع عدة أنواع من الانحراف، وهو انحراف يمكن أن يقع تأويله عند بعضهم عنصرياً.

سادساً: المخاوف الحقيقية والكاذبة

كان يمكن لنظرتنا الإجمالية حول الاتهامات العامة الصادرة عن الأوروبيين ضد العرب وعن العرب ضد الأوروبيين أن تكون أطول وأدق. لكن المقام ليس مناسباً لذكر كل ما يمكن أن يذكر حول هذا الموضوع، إلا أنني سأقدم بعض التعميمات الوقتية حول بعض الخاصيات المشتركة للاتهامات المتبادلة.

أولاً، فإنني أظن أن كثيراً من صور الـ «هُم» الأكثر غموضاً وتضارباً هي كاذبة سواء كانوا «هم» عرباً أو أوروبيين. فقد يكون عامة الناس ضيقي الأفق في أفكارهم وتجاربهم، ولكنهم نادراً ما يقصدون مباشرة إلى الشر، بل إن القادة أنفسهم لا تحركهم أحلام ودوافع شريرة. إن الكثير من الصور التي نحملها عن نيات الـ «هم» يمكن أن تسمى بالأحكام المسبقة سواء حملتنا هذه الصور على الاعتقاد بأن الذين يوجدون على الضفة الأخرى من المحيط يريدون أخذ ثروتنا أو أرضنا. إن الاتهامات بنية الشر هي عادة خاطئة مهما كان مأتاها.

ومع ذلك، فهناك أسباب تبرر الخوف من أشكال التعامل العربي الأوروبي في المستقبل. ولكن هذه المخاوف يجب أن تعتبر في مستوى بنيوي أكثر مما تعتبر في مستوى النيات. وما أفكر فيه هو نوع من التهديد الثقافي من الغرب يجب على البلدان العربية أن تحتاط منه. كما أفكر في نوع من النمو الديمغرافي في أفريقيا الشمالية يجب على أوروبا أن تهتم به.

بعبارة «التهديد الثقافي الآتي من الغرب»، فإنني لا أفكر في المسيحية التي اعتبرت لمدة قرون وفي عدة بلدان عربية عقيدة الكفار، ولا أشير إلى الأفكار الغربية الكلاسيكية حول الحداثة، وهي الأفكار التي كونها الفلاسفة العقلانيون لعصر الأنوار منذ مائتي سنة. فعلينا جميعاً بوجه ما أن نغير من التقاليد تكيفاً مع عالم حديث ومختلف، وبقدر ما يمكننا أن نتصرف تصرفاً عقلانياً يكون توافقنا مع العالم الذي من حولنا. ما أفكر فيه هو بالأحرى تقليد ثقافي ثالث انتشر في العالم الغربي من مراكزه. إنني أفكر في نوع من الثقافة يسيطر على وسائل الإعلام والفكر في صناعة الترفيه وفي فلسفة استهلاك مركز على الذات. إن البعض يسميها «الثقافة التجارية للغرب»، لكنها ترتكز في الحقيقة على أكثر من النزعة التجارية ولا تقتصر على الدعوة الغربية إلى الرحلة اليابانية!

إن هذه الثقافة، وهي من عدة وجوه مختلفة إلى حد كبير عن الفلسفة الأخلاقية والعقلانية لعصر الأنوار، يمكن أن توفر مالاً للباعة ومتعة للمستهلكين، ولكنه يعسر أن تكون على المدى الطويل عملية بالنسبة إلى المجتمعات الحديثة المختلفة. ولذلك يحسن التحذير.

إن بعض الباحثين يريدون أن يصنفوا ببساطة هذا النوع من الثقافة كثقافة «عصرية» بما أنها من خصائص عصرنا، إلا أنه من الصعب أن يكون هذا تصنيفاً مناسباً لها. إن الحداثة تعني التوافق مع عالم مختلف وثقافة تختص برموز بسيطة لأن تهييج الحالات النفسية لا يمكن أن يؤدي وظائف هذه الحداثة. ولا يجب كذلك الإعراض عنها بدعوى أنها «لامعيارية». فإنه يمكن لعلماء الاجتماع أن يجدوا عدة معايير في ثقافة الترفيه، ولكن المعايير الضمنية مرتبة عامة لموافقة سوق تباع فيها وتشترى رموز التهييجات، وبخاصة منها تهييجات الهزلي والجريمة والجنس، لا لموافقة مختلف التحديات التي في واقع العالم المحيط بنا.

وقد يحتج بأن بعض البلدان الغربية إنما تتوافق تدريجياً بهيمنة هذا النوع من الثقافة مع اللاوظيفية: فالإرث الديني والأخلاقي لحضارة الغرب إنما يقع الآن نقله كشأن من شؤون الذوق الشخصي والمزاج الخاص. لقد ضعفت أخلاقية الزواج وضعف الاستقرار العائلي. ونتيجة لهذه الظروف، فإن النساء لن ينجبن عدد الأطفال الذي كن يردن في الأول. فما لدينا من الأطفال أقل بكثير مما نحتاج إليه لمماثلة

الجيل السابق، وليس لمواليدنا من الحماس والاندفاع ما يقدرون به على مواجهة تحديات الغد.

إن العالم الغربي قوي في منظور مقاييس الإنتاج، وربما هو أقوى مما يقتضيه التكيف المستديم مع الثروات الطبيعية والظروف البيئية. ولكن الغرب ليس قوياً أبداً عندما يتعلق الأمر بمعايير التكاثر حتى إذا ما اعتبرنا انخفاض معدل الإنجاب توافقاً مع معرفة بيئة جديدة.

إذا كان الغرب يختصّ بنسب إنتاج عالية ونسب تكاثر منخفضة، فإن النسب في العالم العربي وعدة مناطق أخرى في ما يسمى بالعالم الثالث يمكن أن توصف بعكس ذلك. فتكون البنية التحتية للإنتاج العصري هاهنا مفقودة جزئياً، على الأقل إذا ما استثنينا ما يسود مؤقتاً من صناعة النفط القائمة، ومن الناحية الأخرى فإن معدل الخصوبة مرتفع جداً، وهو أكثر ارتفاعاً مما هو مطلوب لتجديد الحجم الحالي للسكان.

لو كان يمكن أن يعتبر ارتفاع عدد السكان أو انخفاضه مجرد اختيار داخلي بالنسبة إلى مختلف الأمم، لما كنت تطرقت لهذا الأمر، ولكان يمكننا أن نقول ساعتها إن شعوباً مختلفة على وجه الأرض قد ورثت أنحاء مختلفة من الأرض على أنها أراضيها، وإنه قد يكون من شأن ذلك ثقافياً وقومياً أن يختار المرء إسكان عدد كبير من الأفراد، بحجم قليل من الاستهلاك الفردي نسبياً، أو أن يختار أن يكون له أقل بشراً بمعدل استهلاك فردي مرتفع نسبياً، ما دام مجموع الاستهلاك لا يتجاوز حدود الثروات الطبيعية وشروط التجدد البيئي.

لكنه لا يبدو أن نسب الإنتاج في الغرب، ولا نسب التكاثر في الشرق، توافق طبيعة الحدود البيئية هذه. لقد كانت الفلسفة العقلانية للحداثة إلى حد بعيد أحادية التركيز على الإنسان أكثر منها على البيئة. وليس حلاً للتحدي البيئي أن نقول إنه على الغرب أن ينتج أكثر لتلبية حاجيات كل الناس في العالم، أو أن نقول بأنه على الشرق أن يصدّر أبناءه إلى الغرب عندما تقل الثروات في الوطن.

لقد قدّر علماء الديمغرافيا أن عدد سكان بعض دول شمال أفريقيا سيتضاعف في غضون ٢٠ أو ٢٥ سنة. وإذا وقع ذلك، فإنه يكون بلا شك أكثر مما تستطيع هذه الدول أن تستوعب بثرواتها الخاصة، وبخاصة إذا ما كان عليها أن تؤسس مستقبلاً أكثر رفاهية لمتساكنيها. وقد وجد علماء التاريخ السكاني أنه بعد أن تجاوزت البشرية المليار الأول في التسعينيات من القرن الثامن عشر، فقد تضاعف هذا العدد في ثلاثينيات القرن الحالي. وتضاعف العدد من جديد في السبعينيات عندما وقع تجاوز الأربع مليارات. وما زال من المنتظر أن ينضاف ملياران آخران قبل نهاية هذا القرن. والآن فإن علماء البيئة يقولون بأننا نقترب من «حدّ بيئي». فهذا الكوكب لن يحتمل

تضاعفاً آخر، ولن يحتمله بخاصة إذا ما أرادت الكائنات البشرية الاستمتاع بمستوى عيش يناسب الأمن الاجتماعي، أي مستوى عيش يناسب إيماننا بأن الأسر الصغيرة هي الأنسب لنا.

إن الإشراف على تطور بيئي غير متوازن هو ما سأسميه الأسباب المنطقية للخوف من المستقبل، وهذا الخوف يتعلق كذلك بالعلاقات العربية ـ الأوروبية. فهناك العديد من الأوروبيين الذين ليس لهم أي شيء ضد أشخاص العرب، ولكنهم غير متحمسين لما قد يتدفق من موجات ملايين المهاجرين أو حتى مئات الملايين. فإن ذلك سيغير تماماً طابع الحضارة الأوروبية، وحتى التضحية بالحضارة، فإنها لن تؤدي إلى أكثر من تأجيل للتحدي المتمثل في الوصول إلى توازن بين الاستهلاك البشري في عدة مناطق من العالم وحدود الإمكانات البيئية لهذه المناطق. إننا لا نحل التحدي البيئي بتسمية كل الخوف الأوروبي من هجرة جماهير الحضارات الأخرى أحكاماً مسبقة أو عنصرية.

إنني لا أقول إن مهمة تحديد النمو السكاني هي مسؤولية سكان العالم العربي أو العالم الثالث بوجه أعم، فالبلدان الصناعية لها مسؤولية كبيرة بخصوص الديون والتبعيات الاقتصادية وبالنسبة إلى مظاهر العجز السياسي في عدة أنحاء من العالم المتخلف. ولا أقول إن مهمة تعديل نموذج الإنتاج والاستهلاك في البلدان المتقدمة هو فقط مسؤولية سكان الغرب. إن التكييف البيئي للجنس البشري هو في الواقع مهمتنا جميعاً. ولا بد من أن يكون الخوف من عدم التمكن من إنجاز هذه المهمة في آجالها واقعاً نشترك فيه جميعاً.

الفصل الثلاثون

ماضي الأقليات العربية والمسلمة في بولونيا: المرآة والوعي الذاتي

توماس مارسينياك(*)

موضوعنا هنا هو عرض تاريخ جماعة صغيرة من المسلمين في بولونيا وعرض ما جدّ اليوم في حياتها من أحداث. وسأتوخى في معالجتي طريقة الوصف التاريخي والاحتمال السوسيولوجي للوضع الراهن. وإني لآمل من هذا العرض الوجيز وغير العميق أن أقرّب هذه الإشكالية من أفهام الناس غير البولنديين، وانه سيمنحنا مادة للنقاش.

يجوز لنا أن نميز ثلاث مجموعات فرعية ضمن الأقلية المسلمة في بولونيا. وعامل التمييز إنّما هو أمد الإقامة في بولونيا وما يرتبط به من مضاعفات على مستوى الوعي الشائع ومكانة تلك الأقلية في الثقافة البولندية.

المجموعة الأولى هي مجموعة التتار البولنديين، وبالأحرى البولنديين المتحدرين من أصل تتريّ والقاطنين في التراب البولندي منذ قرون عدة. وسأسعى إلى ذكر الأهمية التي لهم في الثقافة البولندية.

أما **المجموعة الثانية**، فيمثلها القادمون من البلدان العربية في السنوات السبعين بهدف الدراسة. وحدث أحياناً أن مكث جزء منهم في بولونيا بعد انتهاء دراسته لتأليف أسرة عن طريق الزواج المشترك. وإني أعتبر هذه المجموعة ذات أهمية خاصة في بحوثي السوسيولوجية.

(*) أستاذ في أكاديمية العلوم ـ بولونيا.

وأما **المجموعة الثالثة**، فحديثة العهد وهي الأقل عدداً، وتتكون من اللاجئين من بين البوسنيين حيث كان المسلمون يعتبرون رسمياً أقلية.

هذه المجموعات الثلاث هي التي ستكون قاعدة لبحثنا، وهي: التتار البولنديون الذين يمثلون اليوم مجموعة عرقية، والعرب المقيمون في بولونيا، طلاباً ومهاجرين، ومسلمو البوسنة الذين سيكونون في متن بحثنا هذا.

أولاً: التتار البولنديون

ثمة حدث له وزن تاريخي ويتمثل في وجود جماعات مسلمة على التراب البولندي منذ ٦٠٠ سنة. ومن بين جميع البلدان المسيحية ممن لم يخضع للحكّام المسلمين، تعد هذه الجاليات من أقدم الطوائف الدينية المتدينة بالإسلام. ولما استُعمِرت البلدان الإسلامية اجتاز الإسلام إلى داخل حدود جمهورية بولونيا. فلقد لجأت شعوب مسلمة إلى التراب البولندي هروباً من اضطهاد قياصرة روسيا. ولقد قطن ١٠٠ ألف تتري في بولونيا في القرن السابع عشر. وسرعان ما تحول التتار إلى بولنديين. ولكنهم، والحق يقال، فقدوا سماتهم المميزة منذ القرن السادس عشر، وطرأ على لغتهم الأصلية التغير نفسه.

ولقد تسارعت وتيرة هذا المسار بسبب الامتيازات التي منحت للشعب التتري في بولونيا، فأمنت حريته وصين أمن أفراده. ومع مرّ السنين صار النبلاء التتار مساوين قانوناً للنبلاء البولنديين أو الليتوانيين.

ويتدين التتار بالإسلام وهم على مذهب أهل السنة فيه. وهم يعيشون في جمهورية بولونيا بحسب عقيدتهم الدينية النابعة من القرآن. وبديهي أن هذه الشريعة لا تسري إلا داخل هذه الجماعات وتعمل فيها عمل الدستور الرئيسي، فتنظم الحياة الروحية لدى التتار.

وإثر الحرب العالمية الأولى قدمت إلى بولونيا مجموعات من الكرج ومن بوفولجيا ومن القوقاز كلاجئين سياسيين هروباً من السلطة السوفياتية.

وفي سنة ١٩٢٥ أسس «الاتحاد الديني للمسلمين» (Muzulmanski Zwiazek Religiny) الناطق باسم الطائفة المسلمة داخل التراب البولندي. وفي السنة نفسها عيّن المستشرق يعقوب سينكفياك مفتي الإسلام في بولونيا. وانضمت إلى هذا الاتحاد ١٩ جماعة و١٧ مسجداً في فترة ما بين الحربين. وكان الشعب المسلم يعد في تلك الفترة بين ٦ و٧ آلاف شخص.

ومع انتهاء الحرب العالمية الثانية ونشأة بولونيا الجديدة لم يتبق من المساجد إلا

اثنان فقط، ومن الأقطاب التاريخية للإسلام في بولونيا إلا بعضها من بين التتار خصوصاً: «كروزناني» و«بوهونيكي» و«سوكولكا» و«كرينكي» ومدينة «بياليستوك».

أمّا الجالية التي تعيش في جنوب بولونيا (حذو «كراكوفي» وفي منطقة «بودال»)، فما تزال مجهولة لم ترسم بعدُ خريطتها على صعيد تاريخ التتار في بولونيا؛ فأهاليها يتميزون بسمات أنثروبولوجية وما زالوا يحملون أسماء مخصوصة[١].

لقد ذكرت في البداية جماعة جديدة من المسلمين استقرت حديثاً في بولونيا، وأعني بها جماعة اللاجئين البوسنيين؛ وفعلاً نجد أن أحد القادمين من يوغسلافيا سابقاً هو الذي يدرّس الأطفال في مدرسة قرآنية[٢] في منطقة سوكولكا بيالوسوتكا، وهي عبارة عن كيان تتري بولندي.

ولكن علينا الآن أن نعرض جانباً أخيراً من جوانب تطور الجالية المسلمة في بولونيا. فلا توجد اليوم أسر تترية كثيرة في «بوهونيكي» ولا في «كريزنياني». وعلى الرغم من ذلك يأتي إلى هناك أفراد تتريون للصلاة سوياً في المسجد أو لزيارة القبور أو لملاقاة أحد معارفهم. وتكون الأعياد الإسلامية مناسبة لهذه اللقاءات وتعبيراً عن ارتباطهم بتقاليدهم وبديانتهم.

ولا تزال اللغة العربية لغة أداء الطقوس، وفي بعض الأحيان يقدم إمام الجامع شروحاً باللغة البولندية. وتتخذ بعض الطقوس التترية البولندية، شأن الزواج والمآتم وتسمية الأطفال، شكلاً مخصوصاً هو محصلة لمزيج من التقاليد الإسلامية والعادات التترية وبعض العناصر المسيحية.

بيد أن هذه الأرياف بمساجدها سرعان ما خلت من سكانها. فالشباب اتجه صوب المدينة، وأمّا المسنون من السكان فلا يرغبون في أن يكونوا محل فضول سياسي. ولقد كتب أحد علماء الاجتماع في مذكراته ما نطق به أحد السكان، وهو كلام ذو مغزى خاص جداً: «سيدي إننا لم نعد نرغب في أن نكون من التتار. أنتم لا تفعلون شيئاً سوى أن تشاهدونا؛ أمّا نحن فنريد العيش عيشاً عادياً، كسائر الناس»[٣].

وفي الحقبة نفسها، في الثمانينيات، صرنا نلمح من جديد يقظة التتار والمسلمين، ونشأت منظمات جديدة؛ وشهدت الهوية التترية بعثاً جديداً.

(١) Justyna Woś, «Mirza, syn Henryka,» *Nowiny* (Rzeszów), 23/12/1992.

(٢) Maria Wiernikowska, «Dzieci wiedzą więcej,» *Gazeta Wyborcza*, 9/12/1992.

(٣) Aldona Krajewska, «Zmierzch półksiężyca,» *Polityka*, 24/12/1988.

ثانياً: الحياة الدينية اليوم

إثر الحرب تغيرت حدود بولونيا، مما أجبر السكان على الانتقال من مكان إلى آخر، شأن قسم من المسلمين كانوا يقطنون في شرق البلاد فإذا بهم يستقرون بشمالها وغربها.

ولم يعيّن «الاتحاد الديني للمسلمين» مفتياً، وصار منذ ذلك الوقت «مجلس المسلمين» يبتّ في أهم المسائل الطائفية والتنظيمية. وكان هذا المجلس المنتخب من قبل المؤتمر يصادق على الأئمة الذين تنتخبهم الجماعات. ومع مرور الوقت لم يعد لمسلمي بولونيا اتصالات بالإسلام في الشرق. وفي سنة ١٩٨٤ زار المفتي اللبناني حسن خالد لأول مرة بولونيا، ثم عاد إليها بعد ذلك مرات عدة. وفي سنة ١٩٨٦ زار بولونيا ممثلون عن رابطة المسلمين العالمية قادمين إليها من العربية السعودية. وكان لهذه الزيارة أهمية كبرى بالنسبة لمسلمي بولونيا، إذ كان ذلك بمثابة أول اتصال مباشر ورسمي بينهم وبين جهة دينية رسمية قادمة بالتحديد من مكة. وفي شهر آب/ أغسطس ١٩٨٨ أدى الأمين العام لرابطة المسلمين العالمية الشيخ عبد الله عمر النصاف زيارة قصيرة إلى فرصوفيا.

ويحمل أحدث مسجد أنشىء على التراب البولندي اسم جمال الدين الأفغاني، مؤسس فلسفة وحدة الأمة الإسلامية، ولقد أقيم في مدينة غدانسك الشهيرة. وتعد الطائفة الإسلامية في هذه المدينة نحو ٣٠٠ شخص. ولا يُستخدم هذا المسجد للصلاة وحسب، بل له علاوة على المُصلّى قاعتان لتدريس العربية، وتدريس تاريخ البلاد الإسلامية وثقافتها وفنونها، والمحاضرات في الثقافة البولندية موجهة للأجانب من المسلمين.

وفي سنة ١٩٩٠ بدأ بناء مركز المسلمين للثقافة والتربية في مدينة بياليستوك.

أمّا المسجد الثالث الجديد، فموضعه في فرصوفيا، وهو لن يكون مجرد بناية، بل سيؤدي دور القطب للثقافة الإسلامية. ومما سيحويه هذا المركز: ناد ومكتبة وقاعة مطالعة وقاعدة متعددة الاستخدامات للتظاهرات والمنتديات. . . إلخ.

المنظمات الثقافية والدينية للمسلمين

توجد في بولونيا منذ عام ١٩٣٩ مجموعة من «المهدييّن» تضم حالياً نحو ١٠٠ شخص. أنشأت هذه المجموعة «جمعية اتحاد المسلمين» وهي تملك ٦ مراكز: في فرصوفيا ورادوم وكيالس وغدانسك وكاليز وبودج. ويرأس الجماعة المهداوية الشيخ محمد طه ذوق.

وينشط في بياليستوك اتحاد التتار البولنديين برئاسة ستيفن مصطفى مورشارسكي. وتضم الجماعة التترية في هذه المدينة نحو ٥٠٠ شخص.

وثمة أيضاً منظمة غير معروفة بما فيه الكفاية، فهي لا ترد في السجل الرسمي للمنظمات المسلمة في أوروبا الشرقية، وتدعى جمعية الإخوان المسلمين، ويعتبرها الاتحاد الديني للمسلمين جماعة دخيلة. وفي بداية شهر آذار/مارس ١٩٩٣ رفعت هذه الجمعية أمام العدالة في فرصوفيا قضية ضد كتاب **الآيات الشيطانية** لسلمان رشدي.

ثالثاً: العرب في بولونيا: مباحث سوسيولوجية

لا يوجد كثير من العرب في بولونيا؛ وأكثرهم أطباء ورجال علم وطلاب. وكان العربي قبلئذ يعد «غريباً» ومجهولاً. وبدأ الأمر يتغير منذ نهاية الستينيات بسبب ما كان يجد في الشرق الأوسط. على هذا النحو لم تكن علاقة البولنديين بهذه القوميات مسألة ذات بال بالنسبة لعلماء الاجتماع.

وفي حزيران/يونيو ١٩٨٨ حلل فريق البحث العلمي المتكون من إيفا نوفيكا وسلافومير بودجينسكي وجان نافروكي، القوالب الجاهزة ذات الصلة بالمسائل العرقية (الإثنية) من بين ١٠٠٠ شخص اختيروا بحسب المنهج الاحتمالي[٤]. ومن الأسئلة التي طرحها الفريق على هؤلاء الأشخاص ما يلي: «هل بإمكانك أن تذكر سمات من طبع الأجناس والأمم التالية: العرب، اليهود، الصينيون والسود؟». وبحسب ما جاء في الاستمارة، فإنّ الجواب «من الصعب الإجابة بخصوص العرب» كان على نسبة عالية، إذ إن ٦١ بالمئة من المستجوبين أجابوا بأنه من العسير الحديث عن خاصيات العرب.

ويمكننا تفسير ذلك على نحوين:

١ ـ معرفة المستجوبين بالعرب هي معرفة ضعيفة إلى حد ما.

٢ ـ أو على العكس من ذلك للمستجوبين معرفة جيدة بالعرب، وهو ما يمنعهم من التعميم.

ولكن الافتراض الأقرب للصحة هو الأول، ففي الوعي البولندي ما تزال صورة العربي لم تتشكل ولم تبث بعدُ.

إن صورة هذه المجموعة تقدم أولاً وقبل كل شيء في صيغ استهجانية. فالأشخاص المستجوبون يعتبرون العرب كسولين وعدوانيين ولا يحترمون المرأة. ومن سماتهم أيضاً عدم قدرتهم على الحياة المشتركة بين غيرهم من الناس وسوء

(٤) Krzysztof Skiba, «Oskarżone szatańskie wersety,» *Gazeta Wyborcza*, 5/3/1993.

تربيتهم وشراستهم وقسوتهم وتعصبهم الديني. إنهم في نظر المستجوبين أناس مزيفون ومرائون وطماعون. أمّا السمات التي يمكن نعتها بالمحايدة فهي: التدين والحس التجاري وعنفوان المزاج والثراء. وشهامة الطبع هي الخصلة الوحيدة الظاهرة عند العرب.

ويؤكد الباحثون على أن البولنديين يشعرون بنفور عميق تجاه العرب سببه الخوف منهم. فالعربي في نظرهم شخص «غريب» و«سيىء» و«خطير». ويحمل الأشخاص المتراوحة أعمارهم بين ٢٠ و٢٤ سنة صورة سلبية عن العربي، ولكنها الأكمل في هذه الاستمارة. يرى ١٤ بالمئة من المستجوبين أن الكسل هو الخاصية المميزة أكثر للعرب، وينسب إليهم ١٢ بالمئة الإهمال، في حين يرى ٩ بالمئة أن العدوانية هي خاصية العرب. أمّا وجهة نظر الذين بلغوا درجة متقدمة من التعليم والتربية فهي ذات تعقد أكبر، وعلى الرغم من ذلك نتبين من السمات التي انتقوها أنهم يحملون آراء معادية للعرب.

وفي سنة ١٩٩١ أجرى جوزيف غورنيافيك وفريق بحثه (من ضمنه كاتب هذه الورقة) دراسة رائدة حول التسامح الديني والعرقي بين تلاميذ المدارس الثانوية، وبين الطلاب أيضاً[٥].

أُختيرت لهذه الدراسة ٨ مناطق من بولونيا؛ من بينها ٥ مناطق تتعايش داخلها شتى المجموعات العرقية والدينية.

ونتبين من هذه الاستمارة الشاملة لـ ١٢٣٥ شخصاً التمثيل الفائق للأشخاص المتدينين بديانة غير الديانة السائدة في بولونيا، أي الكاثوليكية (تمثل هذه الأخيرة نسبة ٩٥ بالمئة من مجموع سكان بولونيا). والأمر نفسه بالنسبة للحاملين لجنسية غير الجنسية البولندية (تمثل هذه الأخيرة نسبة ٩٧ بالمئة من مجموع سكان بولونيا). أمّا ما يعبّر عنه عادة في الاستمارات في الخانة المسماة بـ «أنواع أخرى» أو «غير ذلك» أو «آخرون»، فيتوزعون كالتالي: الانتماء الديني بنسبة ٢١,٩٦ بالمئة، والانتماء العرقي بنسبة ٢٦,٨٢ بالمئة. لقد طُلب من المستجوبين ذكر المجموعة الدينية والعرقية التي تبدو في نظرهم الأقل شعبية والأقل قبولاً بها في بولونيا. أمّا عن الديانة التي تحظى بقبول أقل، فيأتي الإسلام في المرتبة الثالثة بعد أشهاد يهودا وبعد المسيحيين الأرثوذكسيين، إذ يحصل الإسلام على نسبة ٢٤,٨١ بالمئة في الاستمارات الأربع المنجزة. وأمّا بالنسبة للمجموعات العرقية غير المقبولة فقد وُضع العرب في المرتبة الثانية (بنسبة ٧٨,٢١ بالمئة) التي تتلو اليهود الذين يحتلون المرتبة الأولى التي تسبق مرتبة السود وغجر التسيغان.

---

(٥) Ewa Nowicka, red., *Swoi i obcy* (Warszawa: Uniwersytet Warszawski, Instytut Socjologii, 1990).

ولقد حاولت إيفا نوفيكا في بحثها في أيلول/ سبتمبر ١٩٨٩ (وهو بحث استخدم المنهج الاحتمالي في استمارة شملت كامل بولونيا) أن تحدد علاقة البولنديين بالانقسامات الدينية(٦).

بالنظر إلى عدد المسلمين في بولونيا، وهو البلد المتجانس من جهة التكوين العرقي، ومن جهة الجنسية، فإن هذا العدد المتراوح بين ٣٠٠٠ و٤٥٠٠ نسمة يظهر كنقطة ضئيلة في المحيط المسيحي. ونتبين من الإجابات عن سؤال ألقته الاستمارة المذكورة حول التعاطف، أن المسلمين يحتلون المرتبة الخامسة، أي المرحلة ما قبل الأخيرة، إذ تأتي مرتبتهم بعد البوذيين وقبل أتباع التّودية (توديسي)، المقحمين في الاستمارة لتلبية حاجة البحث ليس غير. هذا والحال أن المسلمين يحتلون المرتبة نفسها في سلم نفور المستجوبين من الآخرين. وقد يفسر ذلك بما كنت قد ذكرته آنفاً في شأن تشتت وعزلة الاتصالات التي يقيمها أحد البولنديين بالمسلمين؛ وهو ما يؤثر في مسببات هذه الوضعية. يؤكد زعمنا هذا النسبة الكبيرة من الأجوبة التي جاءت بعبارة «من الصعب الحكم في ذلك».

على الرغم من المعلومات التي تنقلها وسائل الإعلام، فإن عدداً صغيراً من الأشخاص ينسبون إلى المسلمين شعوراً بالنفور من الكاثوليكيين (١٩ بالمئة). وجدير بنا أن نتذكر أن هذه البحوث والاستمارات أجريت قبل حرب الخليج، أي قبل أن يُستعمل شعار الجهاد بهدف الدعاية.

إن للبولنديين اتصالات بالعرب أثناء إقامة هؤلاء في بولونيا أو من خلال عمل أولئك في البلدان العربية. يصنف ٨٠ بالمئة من المستجوبين العرب كجنس مختلف، بعد السود والصينيين، ولكن قبل اليهود والإيطاليين والألمان والإنكليز والسلوفاكيين.

ويصنف البولنديون العرب كذلك في المرتبة الثالثة بالنظر إلى مسألة الاعتراف الاجتماعي لطفل عربي بولندي. إن الناس ذوي التعليم المنقوص (ويمثلون نسبة ٥,٣ بالمئة من المستجوبين) هم أكثر من عبّر على تحفظه الشديد إزاء هذه المسألة. ونجد تأكيداً لهذا التوجه في المسائل الطبية المتصلة بمدى قبول نقل الدم. وتشير الاستمارة إلى أن السود هم أقل من يقبل بهم البولنديون كمتبرعين بالدم، أمّا الصينيون والعرب واليهود فيحتلون المرتبة نفسها(٧).

لقد جاءت بحوثي بعد أحداث حرب الخليج، وأجريت الدراسة على ٤٥ شخصاً يقطنون في مدينة صغيرة تعد ٥٠٠٠ نسمة، وهي «بيالي بور». ولهذه المدينة

---

(٦) Józef Górniewicz, *Mlodzież szkolna i studencka wobec problemu tolerancji religijnej i etnicznej* (Toruń: UMK, 1992).

(٧) Ewa Nowicka, red., *Religia a obcość* (Kraków: Zaklad Wydawniczy NOMOS, 1991).

خصوصيتها، إذ يقطنها بولنديون وأوكرانيون. وكانت هذه المقاطعة الصغيرة تنتمي قبل الحرب إلى ألمانيا. وكان المبدأ الذي وضعته هو أنه بفضل تماسك كلا المجموعتين العرقيتين، فإن التمثلات التي تحملها كلاهما ستترجم إلى حساسية بالغة تجاه القضايا العرقية.

لقد ذكرنا آنفاً أن بولونيا بلد متجانس عرقياً، فالأقليات تقدر فيه بنحو ٣ بالمئة إلى ٤ بالمئة فقط من مجموع السكان (الذي يعادل ٣٨ مليون نسمة). بالنظر إلى العدد يحتل الأوكرانيون المرتبة الثانية (بين ٢٥٠ و٣٠٠ ألف نسمة)، وهي تعيش في دياسبورات بسبب التنقلات التي فرضتها فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية.

ويمثل الأوكرانيون في القرية المذكورة ثلث سكانها ويظهرون بوضوح حضورهم في الحياة الاجتماعية للقرية.

ونتبين من الاستمارة التوجهات المنتظمة التي لاحظناها سابقاً. فأغلب المستجوبين يجيبون عن السؤال «من هم العرب؟» بقولهم «لا أدري، ليس لي بهم اتصال». ومعنى ذلك أن صورة هذه الأمة لم تتشكل بعد في وعي الناس في بولونيا.

لكن السمات السلبية تجاوز كثيراً السمات الإيجابية. من ذلك أن الكسل والحيلة، هي الصفات السائدة أكثر. أمّا السمات المعتبرة إيجابية، فهي التدين والوعي بالذات وفعالية النشاط وعقلية الاستثمار والحسّيانيّة والطموح والتفنن في العيش، وهي سمات سائدة في ما هو إيجابي. أمّا ذكر التفنن في العيش، فيمكن رده إلى الحلقات التلفزيونية التي تعرض أفلاماً عن ثراء الثقافة الإسلامية.

إن الصفات المنسوبة إلى العرب تمنحنا فرصة إعمال الرأي في موضوعنا. إن هذا العنصر من الصورة لا يتأتى من إطلاع على **ألف ليلة وليلة** على نحو ما يأتي مثلاً عنصر الحسيانية. وهو أيضاً لا يتأتى مما تبثه وسائل الإعلام. فممّا عساها إذن تنبع هذه الصفات حتى لدى جماعة قروية صغيرة مثل «بيالي بور» التي لم يكن لها البتة اتصال مباشر بأحد من العرب؟

ولا تبسط إيفا نوفيكا تفسيراً لهذه الظاهرة. فمن العسير أن نجد لها تفسيراً عقلياً.

يمثل المسلمون أدنى المجموعات التي يقبل البولنديون بالتمازج معها بواسطة الزواج من منظور الديانة. وهذا الأمر مفهوم باعتبار الإسلام يقول بتعدد الزوجات، وهو نموذج ثقافي غريب على البولنديين. جاء في بحوث إيفا نوفيكا (١٩٨٩) أن ٣٠ بالمئة من المستجوبين ينصحون معارفهم بعدم الزواج بمسلم. وكانت هذه النسبة هي الأكبر مقارنة بالمجموعات الأخرى في هذا الصدد. وبالمقابل سيكون من المفيد أن يُجرى تحليل لحالة الوعي الاجتماعي بين الأسر ذات الزواج المشترك أو بين الأسر التي يكون أحد الزوجين فيها من الديانة الإسلامية (وهو ما تعذر القيام به في الواقع إلى حد الآن).

على ضوء نتائج البحوث سيكون من المفيد ألاّ نكتفي بتحليل الوعي الفردي في هذه المسألة، وإنما أن نحلل المشكل في سياق أسرة عربية بولندية، أي أسرة مختلطة من ناحية عرقية. يحرم القرآن على المسلمة الزواج بمسيحي. ومعنى ذلك أن المسلم لا يمكنه إلا أن يكون زوجاً لمسيحية. والحال أن هذا المبحث لم يسترع بعد انتباه أي باحث بولندي، وأنوي هذه السنة إنجاز هذا المشروع الذي أطمح إلى أن يكون مجدداً في هذا المضمار.

غير أن آخر المعلومات التي تفيدنا في موضوعنا الراهن تعود إلى عام ١٩٩٢ بفضل استمارات «مركز البحوث في الرأي العام» (O.B.O.P.) في بولونيا. ويظهر بحسب المركز أن البولنديين يقدّرون أكثر الأسبان والأتراك والعرب (مقارنة بمؤشر التعاطف مع اللّيتوانيين الذي هبط من ٤٥ بالمئة إلى ٢٤ بالمئة). وإنه لمن العسير أن نقول ما إذا كان للوضع في الخليج أثر ما في هذا التوجه[٨].

رابعاً: المنشورات الإسلامية

ربما ستساعد المنشورات التي يسهر عليها المسلمون والعرب في بولونيا على كسر تلك القوالب الجاهزة ذات المنحى السلبي.

ويوجد في الوقت الحاضر ثلاث صحف تصدر في بولونيا؛ لكنها موجهة إلى حلقة محدودة من القراء نظراً إلى طابعها. وأولى هذه الصحف صحيفة **الحياة الإسلامية** *(Zycie Musulmanskie)*، وهي تصدر منذ عام ١٩٨٦ عن «الاتحاد الديني للمسلمين»، **وثانيتها** هي صحيفة «*Ruch Musulmanski*» الصادرة عن «جمعية الاتحاد الإسلامي» التي تضم الجماعة «المهداوية»، **وثالثتها** هي صحيفة **الإسلام** *(Al-Islam)* التي أصدرتها هذه الجماعة نفسها منذ عام ١٩٧٦ والتي يخاطبون عبرها المسلمين البولنديين من أصل تتريّ. واللغة البولندية هي لغة الصحف الثلاث الوحيدة، اللهم إلا صحيفة **الحياة الإسلامية** التي تنشر ملخصات بالإنكليزية وبالعربية للمقالات الواردة فيها. وتحتوي الصحف الثلاث على مقالات في تاريخ التتار البولنديين. وتهتم **الحياة الإسلامية** أكثر بمسائل العقيدة الإسلامية، كأن تترجم مثلاً التعاليم القرآنية بهدف سد الثغرات المتأتية من قلة التواصل مع العالم الإسلامي، مما أدى إلى تشويه هذه العقيدة وإلى تقديمها في شكل ضحل.

أما صحيفة «*Ruch Musulmanski*» فصدر عددها الأول في بداية عام ١٩٩٣،

(٨) Nowicka, red., *Swoi i obcy*, and Magda Szczypiorska, «Mniej lubiani, mniej lubimy,» *Gazeta Wyborcza*, 28/11/1992.

وهي موجهة إلى الخارج. وعلى الرغم من أنها تسحب سحباً محدوداً جداً، فإنها توزع في المكتبات القيّمة وضمن المنشورات العلمية.

أمّا المجلة الشهرية **الصداقة** *(As-Sadaka)* فلعبت دوراً بالغاً في تقريب العالم الإسلامي. ويعود نشرها أول مرة إلى عام ١٩٨١ بفضل جمعية الصداقة البولندية الليبية. أما من حيث الخط والرسوم، فلم يكن المظهر الممتاز جداً لهذه المجلة وعاء لمحتواها الدعائي، ألا وهو الحديث عن الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى وعن علاقاتها ببولونيا التي كانت آنذاك ما تزال اشتراكية. ويمكن شراء مجلة **الصداقة** من جميع الأكشاك. وهي علاوة على ذلك تقدم لقرائها تاريخ الإسلام وتاريخ الدولة العربية. وكانت أيضاً تعطي دروساً في العربية وترجمات بولندية للقرآن. ثم تحولت المجلة في سنة ١٩٨٥ من شهرية إلى فصليّة قبل أن تحتجب. وعادت إلى الصدور مجدداً في عام ١٩٩٠، لكن صدورها لم يدم طويلاً، إذ اندثرت عام ١٩٩٢. وقد يعود أمر اندثارها إلى تغيير النظام السياسي في بولونيا في عام ١٩٩٨ وإلى ربط علاقاته بإسرائيل.

إن البولنديين أكثر تأثراً بالمسائل المتصلة بالاختلاف الديني والطائفي منهم بالمسائل المتصلة بالاختلاف في العرق أو بالفروق بين الأجناس البشرية. ولئن رغب البولنديون في الظهور بمظهر المتسامحين مع الغير، فإنهم ليسوا كذلك في الواقع. إن نتائج البحوث تتناقض مع هذا القالب الجاهز الإيجابي الذي يحمله البولندي عن ذاته.

تثبت البحوث صورة العرب السلبية بين البولنديين وتثبت النفور من المسلمين، ولكنها تثبت كذلك ضحالة المعرفة بثقافة الإسلام وبعناصره الممثلة. بيد أن من الممكن تدارك هذا النقص الفادح بفضل معلومات متينة وموضوعية تقدم إلى الناس تقديماً واضحاً ودقيقاً. لذلك يتوجب على رجال العلم وعلى المهتمين بالشأن العام وأهل النشر والأخبار أن يؤدوا وظيفة الإعلام تلك قبل فوات الأوان.

إن وجهة نظر فرد من أفراد جماعة بولندية مسلمة صغيرة لن يكون ذا بال في مواجهة تلك الصورة السلبية. إنّما التغييرات الجارية في العالم أجمع هي التي قد تحدث توافداً كبيراً للأجانب على بولونيا، وربما يكون المسلمون من ضمنهم. حينئذ لن يكون الوافدون الجدد من المهاجرين واللاجئين فقط، وإنّما أيضاً من رجال الأعمال والسياح. من هذا المنظور لن يكون ما يوفره العلماء من دراسات متينة حول العالم الإسلامي وحول صورته المنعكسة في القوالب الاجتماعية الجاهزة إلا بادرة نظرية مهما كان رأيها نافذاً. ومعنى ذلك أنه يبقى من اللازم علينا تحقيق الجانب العملي أيضاً.

الفصل الحادي والثلاثون

صورة الآخر: حالة المجر

ميكلوس هاداس(*)

أولاً: الخلفية التاريخية

يعيش المجريون في بلدهم الحالي منذ نهاية القرن التاسع (٨٩٦م). وعندما اعتنقوا المسيحية، فقد أسسوا سنة ١٠٠٠م مملكة مستقلة بلغت ذروة قوتها عند نهاية القرن الخامس عشر. وهذه الفترة هي التي كان فيها الأمراء في كامل أجزاء أوروبا، وبخاصة في أجزائها الوسطى والشرقية مهووسين بالحملات العسكرية الناجحة للامبراطورية التركية. وبعد سقوط القسطنطينية تقدم الترك بسرعة نحو الشمال في شبه جزيرة البلقان، فوقف الجيش العثماني في خلال ثلاث سنوات على أبواب المدينة الجنوبية الأكثر مناعة في المملكة المجرية: بلغراد...

ولئن تمكن الجيش المجري من صدّ العثمانيين في سنة ١٤٥٦م (وهو ما أمر البابا الروماني الكاثوليكي بإحياء ذكراه بقرع النواقيس في كل كنائس أوروبا المسيحية يومياً عند الظهر)، فإنه لم يعد باستطاعته، بعد سبعين سنة، الصمود أمام القوات العسكرية التركية: ففقدت الدولة استقلالها وبات سير الأمور بيد الأتراك لمدة تقارب القرن ونصف القرن.

ويصور المؤرخون المجريون في ما بعد حصيلة الحكم التركي في المجر، فيقدّمون قراءة محزنة. فالحياة الاقتصادية وصلت تقريباً إلى حالة ركود وأقفرت أقاليم

(*) أستاذ في جامعة بودابست للعلوم الاقتصادية ـ المجر.

شاسعة من السكان، بل باتت لا تصلح لأن يستقر فيها. وأما سكان البلاد الذين كانوا يعدون خمسة ملايين نسمة في آخر القرن الخامس عشر، فقد انخفض عددهم بشكل رهيب، إلى مليونين أو ثلاثة ملايين. إن الخسائر الثقيلة في الأرواح البشرية لم تحدث فقط بسبب الكوارث أو المجازر العشوائية التي ارتكبها كل من الأتراك والقراصنة النمساويين طيلة الحرب. لقد كان النّاس يجمّعون باستمرار ويحملون إلى أسواق بعيدة في آسيا الصغرى ليقع بيعهم كعبيد. أما الصغار فكان يقع خطفهم وتدريبهم كانكشاريين في الجيش التركي للمحاربة على الحدود المختلفة للامبراطورية التركية الشاسعة (هكذا مثلاً وقع بعيد الحرب العالمية الثانية اكتشاف قبيلة تدعى «المغاري» على ضفاف النّيل، اندهش الباحثون لما تبين لهم أنها من نسل الانكشاريين المجريين). لقد ترك «الاحتلال التّركي» كذلك جرحاً عميقاً في الأنا القومي، نجمت عنه عقلية انعكست في الثقافة والسياسة والحياة اليومية.

ومع نهاية القرن السابع عشر، وبسبب تدهور الامبراطورية التركية، أصبح باستطاعة النمساويين مدّ نفوذهم إلى كامل البلاد تقريباً: فضم المجر هكذا إلى امبراطورية هابسبورغ (Habsburg) وأصبحت البلاد بمثابة مستوطنة داخل الامبراطورية النامية ينظر إليها كنبع لا ينضب من الثروة الطبيعية والمواد الفلاحية الزهيدة. ثم نجحت السلطات في تشجيع الهجرة إلى البلد الخالي من السكان لتعويض النقص في اليد العاملة. إن سياسة جلب المستوطنين الأجانب، وبخاصة منهم الناطقون باللغة الألمانية، لم يكن موجهاً ضد المجريين، لكنه إجراء إداري معقول لتوفير إنتاج فلاحي غير باهظ الثمن باستعمال الإمكانيات الفلاحية التي لا يشك في وفرتها أحد.

لم يذعن المجريون بسهولة للسلطة الجديدة. فلقد كان ثمة منذ القرن السابع عشر مؤامرات وانتفاضات شعبية تطمح إلى سلطة محلية، وإلى تحسين الظروف الاجتماعية. وشهد آخر القرن الثامن عشر غلياناً ثقافياً كبيراً في أوروبا الشرقية، أدى إلى نمو وعي قومي بلغ ذروته في ثورة ١٨٤٨. لم يشذّ المجر عن القاعدة، وتدرّج الانتعاش القومي للنصف الأول من القرن التاسع عشر من المطالبة بسلطة محلية إلى حرب التحرير لسنة ١٨٤٨ ـ ١٨٤٩ التي سحقت. ومهما كان، فإن سلطة هابسبورغ أصبحت أضعف، وفي سنة ١٨٦٧ تم الوصول إلى حل وسط بقسمة الامبراطورية بين النمساويين والمجريين لتصبح الامبراطورية النمساوية ـ المجرية المزدوجة من أهم القوى الأوروبية قبل الحرب العالمية الأولى.

كثيراً ما كانت كتب التاريخ المجرية تصف الفترة الفاصلة بين استعمار سنة ١٨٦٧ ونشوب الحرب العالمية الأولى بأنه عهد ازدهار آمن، اكتمل فيه تعصير البلد. وعندها تقدّم المجر باطراد في اتجاه تكوين دولة قومية لها اتجاهات ليبرالية ولها وقع سياسي مهم داخل الامبراطورية. وفي سنة ١٩٠٠ أصبحت بودابست واحدة من أكبر المدن العصرية في أوروبا. فتضاعف عدد السكان بين عام ١٨٧٠ و١٩١٠ ثلاث مرات، وفي

سنة ١٨٩٠ كانت العاصمة قد امتدت بعدُ بأكثر من ثمانين ميلاً مربّعاً وأصبحت فجأة أوسع بلدية في القارة.

وفي الوقت نفسه، كانت سيادة المجريين في وطنهم أمام تحدّ جديّ بنمو وعي الأقليات الوطنية التي كان كل زعمائها المتطرفين يغذون آمالاً انفصالية. إن المسألة القومية كانت فعلاً جدية بالنسبة إلى مختلف الأقليات (رومانيين وألمان وسلوفينيين وصرب وكروات. . . إلخ)، إذ ناهز عددها الإجمالي حوالى نصف سكان المملكة: ٥٤ بالمئة من السكان يعدون ١٣,٢ مليون نسمة سنة ١٨٦٩، ثم انخفض بعض الشيء إلى ٤٥,٥ بالمئة من جملة ١٨,٢ مليون نسمة في سنة ١٩١٠.

ومنذ أن أدى تفاقم معاداة السامية في بولونيا وروسيا إلى إقلاق وضعية اليهود هناك، ومنذ أن سنّ البرلمان المجري قانوناً ليبرالياً سنة ١٨٦٧، شرع اليهود في الهجرة إلى المجر بأعداد وافرة. وقد قدّر عدد اليهود المجريين بحوالى ١٥٠ أو ٢٠٠ ألف نسمة في سنة ١٨٤٠، وقارب رقم المليون في سنة ١٩٠٠. لقد بذلت الجالية اليهودية الأصلية مجهوداً ملحوظاً لاستيعاب طريقة عيش المجريين لغة وثقافة، ولو أن المجتمع لم يستوعبهم بسهولة. وفي سنة ١٩١٠ استقر أكثرهم في بودابست، فكان ربع سكّان العاصمة يهوداً (مثلاً كان خمسا محامي بودابست وثلاثة أخماس أطبائها وخمسا صحافييها منهم). لقد أدخل اليهود نكهة عالمية إلى مدينة تنفر من الأجانب أيما نفور، مع ذلك فقد تبنوا القضية القومية واستعملوا الأسماء المجرية وناصروا التقدم الاجتماعي.

لقد ملأ اليهود فراغاً في المجتمع المجري لأن النبلاء الصغار (Gentry) كانوا يحتقرون المبادلة والتجارة ويعتبرونها أشغالاً «لا تناسب الجنتلمانات» (Ungentlemanly)؛ لذلك، فقد ربطتهم «زيجة مصلحة» باليهود الذي أتقنوا الدور الذي لم يكن النبلاء الصغار يريدون أن يتكفّلوا به. فظهرت فجأة طبقة وسطى من اليهود كانت نخبتها ترغب في تقليد طبقة الأرستقراطيين، وكان على أغلبيتها أن تتبنّى طريقة عيش النبلاء الصغار.

لقد ظهر أن المناخ العام لفترة ما بين الحربين كان مخيباً لآمال الغليان الثقافي للفترة الليبرالية، إذ إن أكبر ضرر لحق الأنا القومي كان ذاك الذي لقيه من فقدان ثلثي الأراضي التاريخية المجرية. فعمل النظام الجديد لذلك على استرجاع تلك الأراضي المفقودة. ولكن هذا الطموح قد عتّم كل المسائل الأخرى لأن حملات الدعوة إلى تحرير المقاطعات المسلوبة شغلت الجماهير المجرية بوعود الخلاص الاجتماعي والاقتصادي معاً. وزيادة على ذلك، فإن صفة «المسيحي» شحنت بنبرات عنصرية في معارضة دسائس «التطرّف» و«المخرّب» و«اليهودي» و«الشيوعي» (أو اليهودي الشيوعي). إن اتجاه المجر الأيديولوجي ـ السياسي ووضعها الجغرافي قد وجهاها نحو ما لا مفر منه من التحالف مع ألمانيا النازية، التي أيدت القضية المجرية لأسباب تخصّها هي.

لقد تم إعلان الجمهورية بعد الحرب العالمية الثانية. ولكن المجر أصبح تحت سيطرة السوفيات بعد صراع قصير على السلطة. وفي سنة ١٩٥٦ وقعت محاولة فاشلة لتحقيق الاستقلال والحياد. فانتهت المقاومة بقمع شيوعي عنيف، لم يحل، بداية من الستينيات، دون الاضطرار إلى تقديم بعض التنازلات. فقد كان النظام الجديد («أسعد ثكنات المعسكر السوفياتي») على رغم موالاته التي لا تكل للاتحاد السوفياتي، حرّاً نسبياً، متسامحاً ومتماسكاً، إلى درجة لم تكن تتصور قبل ثورة ١٩٥٦. وفي سنة ١٩٩٠ بعد انهيار الشيوعية، نظمت انتخابات حرّة وأدخلت ديمقراطية برلمانية على النمط الأوروبي الغربي. فتحالف المنبر الديمقراطي المجري وحزب المحافظين والحزب الديمقراطي المسيحي، وهي ثلاثة أحزاب يمينية محافظة، ضمن ائتلاف حاكم. ومثل المعارضة حزبان ليبراليان (أو اشتراكيان ـ ليبراليان) حديثا التكوين والحزب الاشتراكي، أي الحزب الشيوعي الذي أعيد تنظيمه وتسميته.

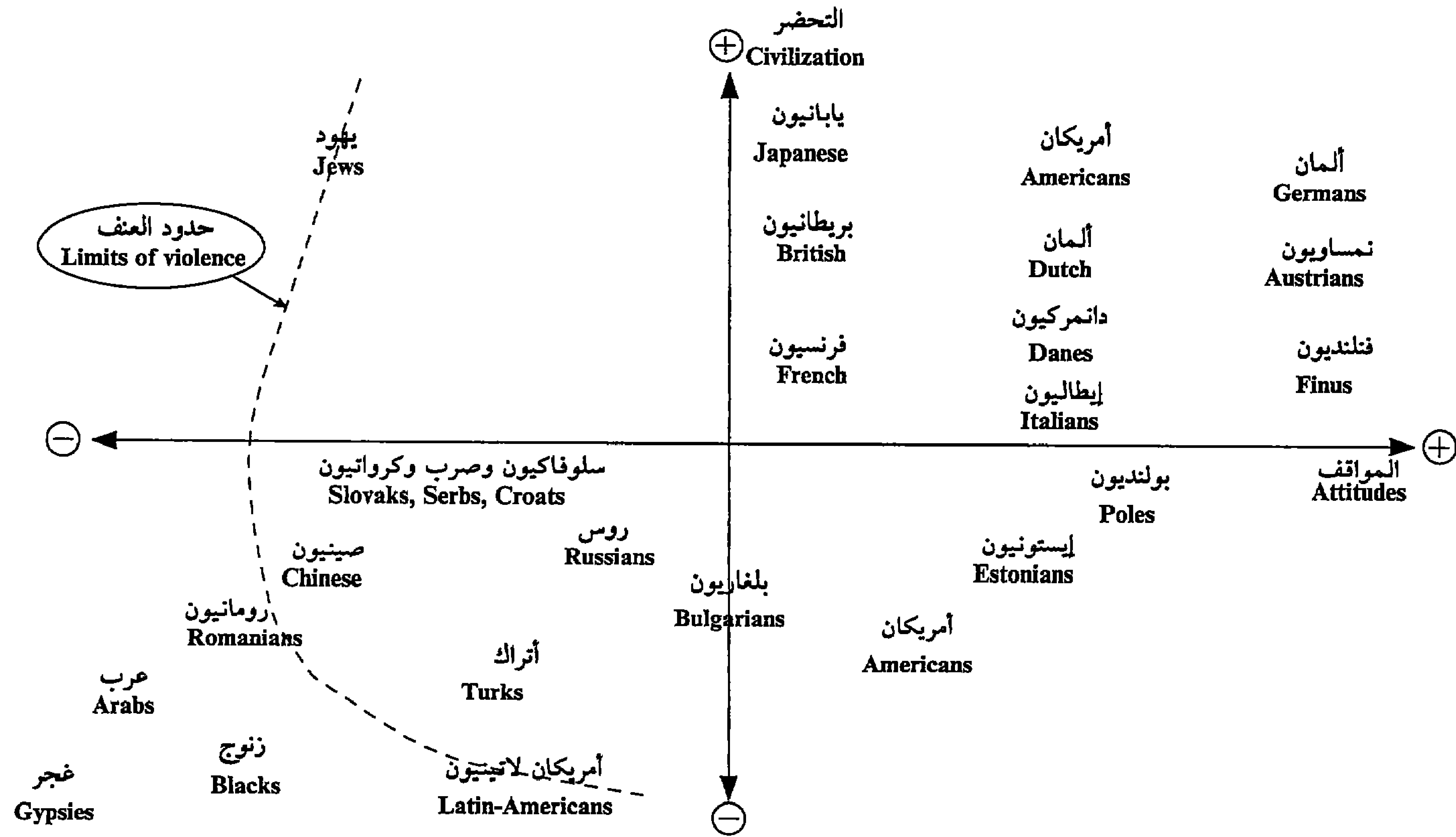
ثانياً: مواقف المجريين من الأمم الأخرى

هذا القسم من البحث هو عبارة عن محاولة متواضعة لتأويل مواقف المجريين من المجموعات القومية والإثنية المختلفة في أوائل سنة ١٩٩٠ ووضعها في إطار تاريخي (انظر الشكل رقم (٣١ ـ ١)).

يشير المحور الأفقي إلى خاصية الموقف: فبقدر ما يكون موقع أمة ما على الرسم البياني نحو اليسار، تكون نظرة المجريين لها سلبية أو عدائية. والعكس بالعكس، إذ بقدر ما يكون موقع أمة ما إلى اليمين، تكون نظرة المجريين إيجابية وودية. ويشير المحور العمودي إلى تقييم درجة التقدم أو التحضر لأمة ما. ففي نظر المجريين أنه بقدر ما تكون وضعية أمة ما أعلى على الرسم تكون درجة تطورها أعلى، والعكس بالعكس.

هذه الجماعات القومية والإثنية هي المشار إليها على الجهة اليسرى من الرسم، وهي المعرضة في المجر لميز عنصري صريح وعنيف أحياناً. فالموقف الأكثر سلبية هو تجاه الغجر. إن الغجر يعدّون ما بين ٦ بالمئة و٨ بالمئة من الشعب المجري الذي يعدّ ١٠ ملايين نسمة. ووضعهم في المجر هو وضع المنبوذين. وقد أدمج بعضهم ضمن الطبقة السفلى (أو الوسطى أحياناً) من المجتمع المجري عن طريق الزواج أو بتعاطي بعض الحرف (موسيقيين في المطاعم مثلاً أو مزارعين). وأكبر جزء منهم يعملون خارج الشغل القانوني ويعيشون في الأحياء القصديرية أو الأكواخ في ضواحي القرى. وعادة ما تصبح الأماكن التي يكثر قربها الغجر حارات مغلقة. إن الأحكام المسبقة العنصرية تجاه الغجر هي الأقوى عند المجريين الذين في أسفل الدرجات الاجتماعية والذين يشبهون هؤلاء الغجر في منازلهم وعملهم وطريقة عيشهم.

الشكل رقم (٣١ ـ ١)



ويختلف وضع اليهود الاجتماعي كلياً عن وضع الغجر. ومثلما وقعت الإشارة إلى ذلك في المقدمة التاريخية القصيرة، فقد وقع إدماج اليهود منذ النصف الثاني للقرن التاسع عشر، وبخاصة ضمن نخب الشعب وفي المهن، وكذلك ضمن الفئات السفلى والمتوسطة من الطبقة الوسطى في حين وجد قليل منهم ضمن عمال المدن، وسكان الريف. لقد كانت أهمية اليهود حاسمة في بعض المهن الحرة في المجر. فكانوا إلى غاية الحرب العالمية الثانية، يمثلون جزءاً مهماً من المحامين والأطباء والصحافيين ورجال الأعمال (وبوجه ما لا فضل لهم في ذلك لأن المراكز الحساسة في القطاع العمومي كان يشغلها أفراد من الطبقة الوسطى المسيحية).

وخلال فترة الإرهاب النازي في أوروبا الوسطى في أوائل سنوات ١٩٤٠، قتل أكثر من ستمائة ألف يهودي ناطق باللغة المجرية. وأمام هذه المجزرة فإن الجزء الأكبر من المجريين تعاطفوا مع اليهود لفترة من الزمن على الأقل. ولكننا لو اعتبرنا الأربعين سنة السابقة ككل، لبدت لنا العنصرية، على تقلبها، في ارتفاع بطيء وثابت في آن. ليس هناك مجال في هذا البحث لتناول كل الأسباب بالتدقيق. لذلك سأقدم في ما يلي خلاصة لأبرزها:

١ ـ قادت الحكومة المجرية في فترة ما بين الحربين دعاية علانية معادية للسامية. كما انتشر بغض الأجانب انتشاراً كبيراً. وكنتيجة لذلك، فقد وقع تصوير اليهود كأكباش فداء واتهامهم بأنهم من المذنبين الذين يقفون وراء «مأساة الأمة» (أي، فقدان ثلثي أراضي ما قبل الحرب العالمية الأولى وهزيمة الحرب العالمية الثانية).

٢ ـ إن أهم قوّاد النظام الشيوعي بعد الحرب العالمية الثانية كانوا من أصل يهودي. من ثم، فإن أقساماً عريضة من المجتمع اعتبرت الشيوعية «كارثة يهودية».

٣ ـ في تصور الطبقة السفلى وأسفل الطبقة الوسطى المجرية، فإن النخبة الاجتماعية (رجال الأعمال والسياسين والمثقفين) و/أو المحترفين يسمون عادة «يهوداً».

٤ ـ لم يكن من الممكن تحت النظام الشيوعي استعمال مقولات الهوية الذاتية علناً من قبل الأقليات القومية والإثنية.

٥ ـ موضوعياً كان التسابق الكبير على المكانة الاجتماعية يضع اليهود في منافسة مسيحيي الفئات السفلى والوسطى والعليا من الطبقة الوسطى، الذين يعرّفون أنفسهم على أنهم غير اليهود.

وبينما تسود الأحكام المسبقة ضد الغجر، وبخاصة ضمن الفئة السفلى للمجتمع، فإن التحامل على اليهود يطغى بخاصة ضمن الفئة الوسطى والعليا منه. ويعود هذا

بطبيعة الحال إلى الفرق في المركز الاجتماعي بين الغجر واليهود. دعوني أؤكد عند هذه النقطة أن مواقف المجريين تجاه هاتين المجموعتين من الناس هي أقوى مما هي عليه تجاه أي جماعات قومية أو إثنية أخرى لأن كل قسم من المجتمع تقريباً كانت له تجارب مباشرة وطويلة معهم. ولذلك فإن مواقف مختلف المجموعات الاجتماعية المجرية تجاه المجموعات الإثنية والأمم التي نذكرها في ما يلي أدنى حدّة وأقلّ وضوحاً.

إن مواقف المجريين تجاه شعوب البلدان المجاورة هي عموماً سلبية. فالأمة الأقل شعبية هي الرومانية، ويليها تنازلياً السلوفانيون والصرب والكروات. وإذا ما بحث المحلّل عن السبب الجذري لهذه المواقف السلبية، وجب عليه أن يعود إلى الوراء، وعلى الأقل إلى عصر النمسا ـ المجر (١٨٦٧ ـ ١٩١٨). فخلال النصف الثاني من القرن الماضي طلبت الأمم المذكورة أعلاه، الاستقلال وحكومة منفصلة، معارضة بذلك السلطات المجرية القومية المستبدة. ولم يكن لتطلعاتهم أن تتحقق إلا مع نهاية الحرب العالمية الأولى. فلقد أعادت معاهدات باريس (عام ١٩٢٠) رسم خريطة وسط أوروبا وشرقها بطريقة جعلت الأمم ـ الدول التي تأسست ساعتها تحتوي الجماعات الإثنية المجرية ذات الحجم الكبير، والتي يعيش البعض منها في مناطق على قدر من التجانس. ولما كانت المطالبة بالأراضي التي فقدت في سنة ١٩٢٠ من أولويات سياسة الحكومة المجرية خلال فترة ما بين الحربين، فإن المظالم التي تحملها المجريون خارج المجر (والتي تمثلت في اضطهادهم وتغيير هويتهم بالقهر) ظلت تهول تهويلاً داخل المجر، مما أثار هستيريا حقيقية حول هذه المظالم زادت من التحامل الداخلي على الأمم التي ذكرنا (لاحظ أن الحقوق القومية للأقليات المجرية كانت في الواقع تنتهك في تلك الأمم ـ الدول الناشئة، مما جعل تلك المظالم تخدم الحكومة المجرية في تبرير خططها التحريري).

توجد صلة متينة بين المواقف السلبية الحالية تجاه الأمم التي ذكرناها أعلاه وحجم الأقليات الإثنية المجرية في رومانيا وسلوفانيا وصربيا. إن أكبر أقلية مجرية (حوالى مليوني نفر) موجودة في رومانيا، ولذلك فمواقف المجريين من الرومانيين هي الأكثر سلبية. ومع ذلك فإنه يجب عدم اعتبار حجم الأقلية القومية المجرية هو التفسير الوحيد لهذه الظاهرة، بل لا بد لنا إذا ما أردنا تحليلاً أكثر تفصيلاً، من اعتبار عدة عوامل تاريخية واجتماعية وسياسية ونفسية اجتماعية أخرى (وقد يضاف إلى هذه العوامل الوضع السياسي الحالي الذي ساهم ساسة المجر ورومانيا ضمنه مراراً وتكراراً في إيقاظ الريبة المتبادلة وبغض الأجانب؛ قد يضاف أيضاً تأثير الأيديولوجيات اليمينية المتطرفة وخوف الرومانيين الذي لا مبرر له من رجوع المطالبة المجرية بالأرض من جديد). هذه العوامل هي مثلاً خلف ما وقع في بداية هذه السنة، من اعتداء جماعة من الرؤوس المحلوقة المجريين على ركّاب حافلة لا لشيء إلا لأنها تحمل لوحة ترقيم رومانية.

إن مواقف المجريين اليوم هي سلبية كذلك تجاه السلوفينيين والصرب والكروات. وتتصل هذه السلبية بحجم الأقليات المجرية في البلدان المعنية: فهي تقدر بحوالى ٦٠٠ ألف في سلوفينيا و٤٠٠ ألف في صربيا، وبين ٦٠و٨٠ ألفاً في كرواتيا. وعلى العكس من موقفهم تجاه رومانيا، فإن ما يضمرونه لهذه الدول ليس من القوة بحيث ينجر عنه عنف منظم أو عفوي. ويعود هذا جزئياً إلى كون العنصرية الإثنية تجاه هذه الأمم الثلاث لم ترافقها عنصرية اقتصادية، خلافاً لما هو الحال بالنسبة إلى الرومانيين الذين لهم مستويات عيش أقل من مستويات المجريين. وفي اعتقاد الرأي العام المجري أن مستويات العيش في يوغسلافيا وتشيكوسلوفاكيا في السنوات الأخيرة كانت مماثلة تقريباً لمستويات العيش في المجر. لذلك ثمة ما يشجع على الاعتقاد في ما يتصل بهذه المنطقة من أوروبا، أنّ الحكم المتحامل (على الآخر) يكون أقوى وأخطر إذا كانت له أسس تاريخية وثقافية وسياسية تتضاعف بشعور بالتفوق في ما يخص مستويات العيش ومستوى التحضر (لاحظ أن الطريقة التي صورت بها وسائل الإعلام الحرب بين الصرب والبوسنيين والكروات خلال السنة الماضية قد غيرت المواقف بعض التغيير، فازداد العداء تجاه الصرب وتناقص تجاه الكروات. أما تجاه مسلمي البوسنة، فقد ظهر بعض الشعور بالتضامن).

ولا بد من الإشارة أيضاً إلى مواقف المجريين من الأتراك والرّوس. فلقد كانت المواقف من الأتراك ملتبسة. وعلى العموم فإنه يمكن وصفها بالعدائية، ولو أن هذا الإحساس ضعف مع مرور الزمن. فالامبراطورية العثمانية التركية بحسب الذهنية المجرية العامة، كانت أحد أهم أسباب المصير السيىء للأمة المجرية. لقد كان كبرياء المجر القومي دائم الإحباط أثناء الحروب المتعاقبة ضد الأتراك. وأدت هذه المعارك التي خسرت إلى الاستنتاج، الذي لا يخلو من صدق، بأن المجريين كانوا دائماً خاسري حروب. وفي الذاكرة الشعبية وكتب التاريخ المجرية أن الحكم العثماني التركي الذي عمّر ١٥٠ سنة كان فترة «اضطهاد» ومدة طويلة من «العذاب». ويُراجع هذا الرأي النظرية التي يطرحها بعض علماء الأنثروبولوجيا، والآثار واللسانيات من المجريين، والقائلة بأنه ثمة قرابة تاريخية بين الأتراك والمجريين. أضف إلى ذلك أن للأتراك تصوّراً إيجابياً عن المجريين. فهم يعتبرون المجريين أقارب ويتوددون لهم تودداً يلمس في العدد المتزايد من المجريين الذين زاروا مؤخراً تركيا في رحلات منظمة (للانتفاع نسبياً من الفروق في أثمان بعض سلع الاستهلاك).

وأما في ما يتعلق بالرّوس، فإن دراسة للأعمال الأدبية والتقاليد الشعبية بينت أنه قبل تكوين الاتحاد السوفياتي الشيوعي، لم يكن المجريون في الواقع يهتمون بهذا البلد، ولكن الموقف الذي كان لديهم تجاه الرّوس كان إيجابياً. وعلى العكس من ذلك، فقد ظهر لدى المجريين في الجزء الأخير من هذا القرن موقف سلبي جداً تجاه الرّوس والاتحاد السوفياتي يرجع إلى الأسباب الآتية:

إن النظام السياسي لما بين الحربين العالميتين كان مناهضاً جداً للشيوعية والبلشفية. وقد حاربت القوات المسلحة المجرية الجيش الأحمر أثناء الحرب العالمية الثانية. ثم فرض منذ أواخر سنوات ١٩٤٠ نمط سوفياتي شيوعي على المجر (وتفاقمت العداوة نتيجة للقرار الذي جعل دراسة اللغة الروسية إجبارية لكل الأطفال الذين تتراوح أعمارهم بين العاشرة والثامنة عشر، وقد درّس الروسية معلمون ضعيفو الكفاءة وقليلو النجاعة). وضمن هذا الموقف لم يكن هناك تفرقة بين ما كان سوفياتياً، أو روسياً، أو أوكرانياً، أو أرمينياً، أو بيلوروسياً... إلخ. فكلمة «روسي» لم تكن تستعمل إلا نادراً في حديث العامة. إن الإشارة المألوفة إلى كل ما يخصّ امبراطورية ستالين وخروتشوف وبريجنيف، كانت كلمة «الروس» أو «الروسكي» التهجينيتين، إلا أنه إثر سقوط النظام الشيوعي في المجر، وانسحاب الجيش السوفياتي من المجر، وانحلال الاتحاد السوفياتي والالتقاء مع ما لم يكن ينتظر من الأنباء حول الأمم العديدة التي كانت تكون الاتحاد السوفياتي سابقاً، فإن مجمل الموقف المجري من الأمة الروسية تغير نحو الأحسن (لاحظ أنه قد تنامى بين بعض المجموعات المثقفة المجرية موقف موال للرّوس لعلّه يرجع إلى إرادة موازنة السياسة اليمينية للحكومة المجرية الحالية المناهضة للسوفيات والشيوعية بشدة).

إن الأمم والجماعات القومية التي وقع ذكرها إلى هذا الحد، باستثناء الغجر، تشترك في أنه لا يمكن من خلال مظهرها تمييزها من المجريين. ولا يمكن تعريف هويتهم كروس أو رومانيين أو أتراك... إلخ، إلا إذا ما استعملوا لغتهم أو رموزهم القومية... إلخ. لذلك فإن وضعهم يختلف عن وضع تلك الجماعات التي يبرز اختلافها في الحين من خلال مظهرها الخارجي. لقد أشارت عدة دراسات إلى أن الأغلبية الساحقة المجرية لها موقف سلبي جداً تجاه الآخرين المصنفين. فالمجتمع المجري شديد العداء تجاه الجماعات الإثنية الملونة (Non-white). ورغم أن قلة من المجريين تبادلوا يوماً ما كلمة واحدة مع السود والعرب، وأنه ليست لديهم تقريباً أي معلومة صحيحة عن حياة العرب والسود أو ثقافتهم، فإن هاتين المجموعتين الإثنيتين هما موضوع تحاملهم العنصري. فعن السؤال: بماذا ستشعر لو كان يعيش بجوارك غجر أو عرب أو سود؟» (ضمن استمارة سوسيولوجية سنة ١٩٩١)، أجاب ٧٦ بالمائة من المجريين الذين سئلوا أنهم لا يتمنّون العيش بجوار غجر، و٦٧ بالمائة أنهم لا يتمنون العيش بجوار عرب، و٤٨ بالمائة أنهم لا يتمنون العيش بجوار أسود. إنه لتطور محزن أن نرى أن هذه العداوة ضد العرب والسود قد أصبحت اليوم أكثر من أي وقت آخر عداوة مادية. فقد بات الآن أمراً يومياً في مدينة بودابست العاصمة أن يعمد شبان (ليسوا من حليقي الرؤوس بالضرورة) إلى التعنيف المجاني لأسود أو عربي ينفردون به في الطريق.

الجدول رقم (٣١ ـ ١)
الجماعات الموجودة في الجوار

	المعدل	المجر	بولندا	تشيكوسلوفاكيا
غجر	٧٨	٧٦	٧٢	٨٥
عرب	٦٦	٦٧	٦٢	٧٠
زنوج	٥٣	٤٨	٥٤	٥٧
آسيويون	٥٠	٤٢	٥١	٥٧
روس	٣٧	٤٠	٤٠	٣١
يهود	٢٧	١٧	٤٠	٢٣

سؤال: كيف تشعر بوجود جماعات في جوارك؟ هل تود أن يكون في جوارك جماعات، أو لا يهمك ذلك، أو أنك تحبذ عدم وجود أي جماعات في جوارك؟

ملاحظة: تم إدراج أسماء الجماعات تبعاً للمعدل الذي حصلت عليه الجماعة في بند «تحبيذ عدم وجود جماعات في الجوار».

(تم إجراء الاستبيان في المجر بواسطة مؤسسة «ميديان» في نيسان/أبريل ١٩٩١).

من الصعب أن نستعرض دوافع تحامل المجريين المكثف ضد غير البيض. ويحتمل أن يكون السبب **الأول** هو انعزال الثقافة المجرية: فلأسباب تاريخية لم تتبلور نماذج الإدماج الهادىء والإرادي للأجانب. لقد كان المجريون على امتداد تاريخهم، وعلى غرار أمم صغيرة أخرى من شرق أوروبا ووسطها، منشغلين بخلق هويتهم القومية ودولتهم. وباستثناء فترات قصيرة لم يكن فيها هذا شأنهم، فإن النخب السياسية المجرية سعت دائماً، كل في عصرها، إلى تحقيق هذه الأهداف بإثارة بغض الأجانب والدعوة إلى الاحتواء القسري للقوميات الأخرى. إن اتصال شعور المجريين بأنهم أمة معرضة للخطر، وظهور هذا الشعور من جديد، وهو ما وقع تأكيده بتجارب تاريخية واستدامته بالأيديولوجيات، يمكن أن يكون واحداً من العوامل التي تفسر شدة العداوة الحالية تجاه الأجانب.

وهناك سبب **آخر** هو التشابه بين الغجر ـ الجماعة الإثنية السمراء المنبوذة في المجر ـ والملونين المقيمين في المجر. إن العداء تجاه الملونين الأجانب هو عادة مجرد تحويل للتحامل على الغجر إلى جماعات إثنية أخرى تنسب من دون تفكير إلى الفئة نفسها.

أما السبب **الثالث** فيمكن أن يكون الأنماط المبتذلة التي تنشرها وسائل الإعلام. فالذين تمثل وسائل الإعلام مصدرهم الوحيد، قد يتصورون العالم العربي «مدرسة للإرهاب» بتأثير الحملات المغرضة ضد العرب. ذلك ما يفسر أن بعض المجريين

يعتبرون العرب الذين يعترضونهم في الطريق إرهابيين بالقوة. وغالباً ما يقع تصوير السود فيما تبثه التلفزة من أفلام بأنهم الأوغاد، وعموماً فإن السود يظهرون على أنهم أقل شراً من العرب الذين يكادون يربطون دائماً هم والعالم الإسلامي بالحروب والمحاولات الإرهابية أو الصراعات السياسية. فهناك قلة من برامج التلفزة والكتب أو النشريات الأخرى تقدم نظرة متبصرة بالثقافة والحضارة العربية والإسلامية. ولما كان يقع إظهار السود من حين إلى آخر في وسائل الإعلام الإلكترونية كضحايا للجوع (يستحقون التعاطف) وكنجوم للرياضة والبوب (أي كأبطال عصريين يتمنى المتفرجون مماثلتهم)، فإنهم يقتلعون مواقف إيجابية من بعض الناس، وبخاصة من الشباب.

ويكمن السبب الرابع في تلك القوى السياسية اليمينية المتطرفة التي تحث خفية أو جهاراً على العداء تجاه الأجانب. ويضم هذا الموقف معاداة السامية والأمريكان ومعاداة الرأسمالية الأجنبية والمعارضة الصفوية ـ الشعبوية لبث الإذاعة المجرية صباحاً موسيقى زنجية عوضاً من الموسيقى الفولكلورية المجرية مثلاً. وكثيراً ما توفر وسائل الإعلام المكتوب والإلكتروني في المجر انتشاراً واسعاً لمثل هذه الأطروحات اليمينية المتطرفة، مما قد يشكل عوامل قوية تقف وراء أحداث كتلك التي حصلت عندما وقع ضرب ركاب حافلة تحمل لوحة ترقيم أجنبية أو عندما تقع مهاجمة السود أو العرب أو المراهقات اليهوديات الملامح في الطريق.

وفي حدود حديثنا عن التحامل على الزنوج ضمن المزارعين وذوي الأصل المزارعي، فإنه يمكن تفسير ذلك بالرجوع إلى معتقد ديني لا واع. ففي الميثولوجيا المسيحية ورسومها كثيراً ما يصور الشيطان ببشرة سوداء.

* * *

أود في النهاية أن أضيف بعض الكلمات حول المواقف الإيجابية الثابتة تجاه بعض الأمم الأخرى. وكما هو ظاهر في الجدول رقم (٣١ ـ ١)، فإن المجريين لهم موقف إيجابي تجاه شعوب الدول الغربية المتقدمة بخاصة. ومن المحتمل أن يرجع هذا الموقف الإيجابي إلى المستوى الاقتصادي المتقدم والمستوى المعيشي الرفيع في هذه الدول. إن الألمان والنمساويين هم في أعلى مراتب سلم الشعبية لأنهم متقاربون من الناحية الجغرافية. وعلى كل فألمانيا والنمسا بالنسبة إلى المجري المتوسط هما اللتان تستطيعان أن تكونا مرجعاً يبصرون لأنفسهم من خلاله (أمل) الواقع اليومي لمجتمع الاستهلاك.

ثمة ميل من المجريين نحو شعوب البلدان التي مساحتها في صغر مساحة المجر. ولهذا السبب، فإن للمجريين مواقف إيجابية تجاه الدانمركيين، مثلاً، والألمان والفنلنديين. فالقرابة الكبرى من الفنلنديين مصدرها الأطروحة العلمية المشروعة المقبولة في كل من المجر وفنلندا، والقائلة بأن للمجريين والفنلنديين الأجداد أنفسهم.

ومن بين شعوب أوروبا الشرقية، فإن للمجريين مواقف إيجابية واضحة من البولونيين فقط (ولو أنها في ما يبدو قد تقلّصت في المدة الأخيرة). فالميل متبادل بينهما ولو أنه كان دائماً أقوى في بولونيا منه في المجر. ويمكن أن ينسب إلى جذور تاريخية (الحروب في عهد نابليون، والملوك، والأعداء الذين اشترك في عداوتهم الشعبان، وقبول كل منهما للاجئي الآخر في فترات مختلفة من التاريخ، والعناصر المشتركة في تاريخ البلدين. . .إلخ).

الفصل الثاني والثلاثون

صور الإسلام في اليابان: الماضي والحاضر

آيري طامورا(*)

ملخص

إن الياباني المتوسط يجهل كل شيء عن الإسلام أو الشرق الأوسط. ولكن لدى الياباني أو اليابانية صورة جاهزة عنيدة عنهما. وعلاوة على ذلك، فإن الطريقة التي ينظر بها اليابانيون، أو لا ينظرون، إلى الإسلام لم تتغير منذ الثلاثينيات على رغم ازدهار القومية العربية في الخمسينيات وأزمة النفط في السبعينيات وأزمة الخليج التي جدت منذ بضع السنوات. يبدو أن وسائل الإعلام قد ضخمت هذه الأحكام المسبقة والصور المشوهة التي يشترك فيها عامة اليابانيين أكثر مما صححتها. ولاختصاصيي اليابان ومثقفيها مسؤولية في ذلك لا يمكنهم التفصي منها. لقد كانت أزمة الخليج فرصة للمختصين في الدراسات الشرق ـ أوسطية، ليقدموا المعلومة الوافرة ويحددوا الإطار المرجعي في ما يتصل بتصور الإسلام والشرق الأوسط. وقد كانت أيضاً فرصة لليابانيين حتى يعيدوا تقييم صورتهم عن الإسلام والشرق الأوسط. ومع ذلك، فقد فشل الباحث في تغيير تصور العامة للإسلام أو الشرق الأوسط. ولعل ذلك يرجع إلى أن الباحث كان يشترك في ذلك التصور مع اليابانيين العاديين. فصورة الإسلام والشرق الأوسط إنما هي بمعنى ما مجرد انعكاس لرؤية اليابانيين للعالم وهي رؤية شديدة التأثر بالحداثة.

(*) أستاذ في الجامعة الدولية ـ طوكيو.

أولاً: الصورة بحسب البحث

لقد ظللت طيلة عدة سنوات أجري بحثاً حول تصورات الإسلام والشرق الأوسط لدى اليابانيين بواسطة تقنية الاستمارة. فكنت أطرح الأسئلة نفسها على طلبة أقسام التاريخ في جامعتي وعلى طلبة أقسامي في المدارس المحلية.

فالسؤال **الأول** هو: «اذكر ثلاثة أمثلة للصور التي تتبادر إلى ذهنك فور سماعك لكلمة الإسلام والعرب والشرق الأوسط».

والسؤال **الثاني**: «اذكر ثلاثة أمثلة من معلوماتك التاريخية حول الإسلام والعرب والشرق الأوسط».

والسؤال **الثالث**: «اذكر أسماء السياسيين المعاصرين من العرب والشرق الأوسط».

السؤال **الأخير**: «اذكر ثلاث صفات ترى أنها مناسبة لنعت الإسلام والعرب والشرق الأوسط».

إن مجموع الطلبة يفوق ٦٠٠ طالب. ونستطيع تلخيص النتيجة كالآتي: أكثر من ٩٠ بالمئة من تصورهم المباشر للإسلام والعرب والشرق الأوسط هو: النفط، الصحراء، الرحل وما تبع ذلك (الجمل، العمامة... إلخ)، ثم إن أكثر من ٨٠ بالمئة منهم يجهلون تاريخه، وقلة منهم فقط تذكروا محمد وامبراطورية العرب، وقلة أخرى ذكرت الحروب الصليبية، ثم فجأة قفز البعض منهم إلى القرن الحالي ليذكروا حروب الشرق الأوسط ومسألة فلسطين. أما مشاهير ساسة الشرق الأوسط عند الطلبة اليابانيين، فلهم دلالة خاصة: أشهرهم كان الخميني، إلا أن صدام حسين قد أصبح مشهوراً منذ سنين ولم يرد ذكر ناصر أو مبارك أو الأسد. وأخيراً فالنعوت الأكثر رواجاً هي: «مخيف، خطير، ساخن المزاج، متزمت وغامض».

وبتحليل هذه الأجوبة، استنتجت أنه ليست لدى الطلبة أي معرفة ملموسة عن الإسلام أو العالم العربي أو الشرق الأوسط. وعندما نطالبهم بالإفصاح عن حكمهم حول الدين أو الشعوب أو المنطقة، فإنهم يرتكزون فقط على تصوراتهم المباشرة التي لا تقوم على المعرفة. وهذه هي الآلية المخصوصة التي يتولد وفقها الحكم المسبق. إن إجابات طلبتي ليست فريدة من نوعها، فهي في نظري إجابات معهودة تقريباً لدى اليابانيين العاديين. وبصفة عامة، فهي تصورات مخصوصة لدى اليابانيين عن الإسلام والعرب والشرق الأوسط. إن أزمة الخليج منذ آب/أغسطس ١٩٩٠ إلى كانون الثاني/ يناير ١٩٩١ جعلت اليابانيين أكثر معرفة بالإسلام والشرق الأوسط، لكن الأسئلة التي طرحتها في بحثي بينت أن تصورهم لم يتغير. وفي الواقع يبدو أن هذا التصور قد ترسخ أكثر بفعل أنباء التلفزة وتعاليق المختصين.

ثانياً: رؤى اليابانيين للإسلام والشرق الأوسط

إن أزمة الخليج لم تكن أول فرصة تجعل الصحافيين والسياسيين ورجال الأعمال والباحثين اليابانيين ينقلون اهتمامهم إلى الشرق الأوسط. فلقد كانت آخر فرصة سنة ١٩٧٣ عندما تزعزع الاقتصاد الياباني بفعل صدمة النفط الأولى. وقبل ذلك حدثت موجة كبيرة في الخمسينيات عندما كانت القومية العربية في أوج ازدهارها. وعادة ما يقول المختصون في الدراسات الشرق أوسطية من اليابانيين إن أيدي اليابانيين نظيفة بالمقارنة مع البلدان الأوروبية الامبريالية، لأن اهتمام اليابانيين بالشرق الأوسط ظهر بعد الحرب العالمية الثانية. والحقيقة أن اهتمامات اليابانيين كانت قد ظهرت قبل الحرب العالمية الثانية. ولا شك في أنه من المحبذ والمعقول أن ينشغل صحافيونا بالشرق الأوسط. ولكن تلك التجربة ستكون محاولة تافهة إذا هم لم يهتموا سوى بالنفط وبمُغرب العادات دون أن يحاولوا التعريف بنبض حياتهم اليومية. ليس هذا التعليق مأخوذاً من الصحافة اليابانية الحديثة وإنما هو مأخوذ من مقال كتب منذ خمسين سنة عندما اهتمت الصحافة اليابانية فجأة بالبلدان المسلمة لما تسربت الحرب في أوروبا من البلقان إلى الشرق الأوسط. فمنذ الثلاثينيات انضوى دارسو الإسلام أو الشرق الأوسط اليابانيون تحت مشاريع بحث رعتها الحكومة ورعاها الجيش بدافع اهتمام اليابان التوسعي بالمناطق التي يسيطر فيها الدين الإسلامي مثل أعماق الصين ومشارق الهند. وعلى رغم أن هذا التعليق قد أبرز بكل وجاهة ضرورة الاضطلاع بالدراسات الإسلامية والشرق أوسطية، فإن نبض الحياة اليومية لشعوب العالم الإسلامي لم يقع أخذه بعين الاعتبار ضمن رؤية الإسلام والشرق الأوسط. حقاً إن أغلبية الدارسين كانوا نزهاء وصادقين. لكنهم لم يكونوا مستقلين عن سياسة اليابان التوسعية والقومية المتطرفة. إن التأكيد على الدراسات الإسلامية والشرق أوسطية في تلك الأيام لم يؤد إلى تعميق فهم الدين والشعوب والمنطقة.

إن التعليق الذي استشهدنا به آنفاً ليس خاطئاً بالمرة. لكن الخطأ يكمن في أن هذه الرسالة نفسها قد تواتر تكرارها إثر الحرب العالمية الثانية دون تغيير متوسط معرفة الشعب الياباني للإسلام والشرق الأوسط. إن أزمة الخليج قسمت الشعب الياباني إلى شقين: شق يرى أنه يجب معاقبة العراق لأنه لم يحترم القانون الدولي، والشق الآخر يرى أنه على الولايات المتحدة الأمريكية والبلدان الأوروبية الأخرى إصلاح موقفها الامبريالي والاستعماري تجاه العراق. وباختصار، فإن المسألة تكمن في معرفة ما إذا يجب على اليابانيين اتباع الأمم المتحدة أم عليهم أن يساندوا العراق، إلا أن كلا الاعتبارين لم يكن قائماً على تحليل أو على فهم للشرق الأوسط. وكلاهما عكس مواقف متضاربة للقومية اليابانية؛ فبما هي قوة متقدمة، فإنه يتعين على اليابان أن تنسق مع الولايات المتحدة ومع القوى الأخرى، وبما هي أمة آسيوية فيتعين عليها التعاون مع

الأمم الآسيوية الأخرى، ومن ضمنها العرب. ومما يلفت الانتباه بحق أن الجمعيات اليمينية والموالية في العادة للولايات المتحدة والمناهضة للشيوعية في اليابان قد عرضت متطوعين لإعانة العراقيين أثناء أزمة الخليج.

ثالثاً: المعرفة والصورة

رغم أن أزمة الخليج كانت تحدياً بالنسبة إلى المجتمع الياباني، فإنها لم تحسّن تصور اليابان للإسلام أو الشرق الأوسط. فاحتار المختصون وفشل عامة الناس في تحسين فهمهم.

لقد مضت عشرون سنة منذ شرعت في درس تاريخ الشرق الأوسط، لكن تصورات اليابانيين للإسلام والعرب لم تتغير في أحسن الحالات إلا قليلاً. وعلاوة على ذلك، وعلى رغم ضخامة كم الإعلام الصحفي، ولا سيما المرئي منه، بمناسبة حرب الخليج، فإن موقف اليابانيين من الإسلام والعرب لم يتغير قط، بل على العكس من ذلك، يبدو أن اليابانيين قد ثبتوا بعد حرب الخليج ما كان لديهم من التصورات القائلة بأن العرب الذين يعيشون في الشرق الأوسط ويؤمنون بالإسلام هم حربيو المزاج، لاعقليون وعديمو الرصانة.

القسم الرابع

ما بين الحدود: المهاجر العربي

الفصل الثالث والثلاثون

الآخر في فرنسا المعاصرة: العربي كبش الفداء

روبار شارفان(*)

«. . . كنت غريباً فما آويتموني، عارياً فما دثرتموني، مريضاً وسجيناً فما زرتموني. . . فاغربوا عني بعيداً نازلةً بكم اللعنة في النار الأبدية التي أُعِدّت للشيطان وملائكته»(1).

في يوم ١٣ حزيران/يونيو ١٩٨٧ اغتال ستة شبان من ذوي «الرؤوس المحلوقة» شاباً تونسياً من العمال في مدينة «نيس»، وهو حمة العبيدي، المقيم في فرنسا منذ عشر سنوات. وتذكر الصحافة أن أحد القتلة أجاب لما سئل عند إيقافه: «لقد قُتل العربي، فما الأمر في ذلك؟».

وفي أثناء مروري بفنزويلا منذ بضع سنوات حدثني بعضهم عن المهاجرين الكولومبيين وكأنهم مسؤولون عن كل الصعوبات التي تعرفها البلاد. وكنت قبل بضعة أيام في «مونريال»، فعلمت هناك أن الجالية الصينية هي مصدر المشاكل، وأنه يجب أن يوضع حد للهجرة إلى كندا من أجل تجنب دخول العصابات الإجرامية والإرهابية الصينية.

وفي فرنسا، وهي ليست دائماً بلد عصر الأنوار، صار العربي منذ سنوات عديدة

(*) أستاذ في كلية الحقوق، جامعة نيس ـ فرنسا.

(1) الكتاب المقدس، «إنجيل متى،» الإصحاح ٢٥، الآيات ٣١ ـ ٤١ [نقلاً عن الفرنسية].

عرضة لظاهرة رفض جماعي. وإنه لمن الخطأ أن تُحصر هذه الظاهرة في حدود أنصار حزب سياسي معين جعل من الهجرة رهانه الأول. إن رقعة الرفض أوسع بكثير، كما شاهدنا ذلك بمناسبة حرب الخليج، أو من قبل بمناسبة القضية الفلسطينية أو القضية الجزائرية. ومن بين شتى أصناف «الآخر» يكون العربي هو الآخر الحق، ذلك الأجنبي بامتياز، وذلك العدو المنعوت بالبنان.

يُقاد عالِم السياسة إذن إلى أن يتساءل حول طبيعة هذه الظاهرة الجماعية ذات الانتشار المتنامي محاولاً أن يسبر أغوارها البعيدة وأصولها التاريخية القريبة ونتائجها.

أولاً: الإرث المزمن

إن تاريخ فرنسا مصنوع من المخاوف الجماعية المتواترة، والمتعلّلة بالخطر الذي يتهددها من هذه الظاهرة أو تلك، ومن هذه الجماعة أو تلك. على هذا النحو، فإن وباء الطاعون مثلاً كان في القرون الوسطى مصدر فزع كبير، وكان اليهود، وهم الذين حكمت عليهم الكنيسة بالعزل، يُنعتون على أنهم هم المذنبون؛ فلقي العديد منهم حتفه بالقتل في بعض المدن بعد أن وُجهت إليهم تهمة حمل الوباء ونشره، كما يذكر الرواة.

وفي الحقبة المعاصرة، نجح نظام «فيشي» في فرنسا بين عامي ١٩٤٠ و١٩٤٤ نجاحاً فائقاً في إعداد تركيب من جميع ضروب الخوف والعداوات التي ظهرت في ماضي هذه البلاد، فألّف منها قوام أيديولوجيته الرسمية الملقبة بـ «الثورة القومية».

وأولى عناصر هذا التركيب هو النزعة المعادية للسامية، وهي إرث خلّفته نزعة كاثوليكية مناضلة وأصولية؛ **وثانيها** هو معاداة الماسونية؛ **وثالثها** هو المعاداة الشديدة للشيوعية. ولقد كان هذا العداء، بضروبه الثلاثة، الطريقة التي تنحوها القوى المحافظة التقليدية في فرنسا حتى تتهم بعض الجماعات السكانية وتحمّلها مسؤوليّة الهزيمة أمام ألمانيا بدعوى أنها جماعات أدخلت الفساد إلى فرنسا منذ أمد طويل:

- فاليهود يجسدون رأسمالية كوسموبوليتية ومعادية للوطن، ويقفون على طرفي نقيض مع الرأسمالية الوطنية ذات الطابع الفرنسي الأصيل.

- وأما الماسونيون، فيُعتبرون ورثة «الثورة الفرنسية» وورثة «الجمهورية الديمقراطية»، أي مصدر انحطاط الشعب الفرنسي، بالمقابلة سواء مع النظام الملكي «على طريقة موراس» أو مع النظام الجمهوري «على طريقة باراس»، وهو نظام كاثوليكي وتراتبي وحرفي وتسلطي.

- ويأتي الشيوعيون أخيراً ليؤلفوا تركيباً من جميع أصناف الفساد والمروق، فعلاوة على أنهم من اليهود، هم جمهوريون وديمقراطيون، وهم أمميون ومن أنصار «اقتسام» الخيرات بين الناس؛ بالمقابلة مع القوميين الذين يحترمون الملكية الخاصة والمقدسة.

وبعد تلك الفترة القصيرة المعروفة بـ «تحرير فرنسا» (١٩٤٥ ـ ١٩٤٧)، التي ألغيت أثناءها الخرافات القديمة وقتياً، جاء النزاع بين الشرق والغرب ليضع العداء للشيوعية في الصدارة.

إن لمن الخطأ أن نتعلل اليوم بزوال التضاد بين الشرق والغرب حتى نتغافل عن السلوكات المتنافية مع العقلانية في تعامل المجتمع الفرنسي مع الشيوعية. يمتلك العداء للشيوعية «نموذجاً ذهنياً» بلغت آلياته الانفعالية مستوى من التكامل يُخرج أشد الناس حساسية من عقولهم. لقد شكل التشنيع المعادي للشيوعية حماية حيوية للهيئة الاجتماعية: فالشيوعية عدوّ لفرنسا وعدوّ للنوع البشري برمته على حد سواء. إنها «الأجنبي من الداخل»، ذاك الذي تربطه علاقات متينة بموسكو، فتحرمه من أن يكون فرنسياً بأتم معنى الكلمة. وبسبب المساندة السياسية التي تنتهجها الشيوعية إزاء الشعوب المستعمرة (في الهند الصينية وفي الجزائر بخاصة)، فإنها تصنف مع السكان «المتوحشين» في أفريقيا وآسيا. أما العامل الفرنسي الأصل، ساكن الضواحي الفقيرة، ذو الهيئة غير اللائقة والثقافة المتدنية، فيُصنف مثلما يُصنف المهاجر والمستعمَر والقوقازي ذو العقل المتحجر. على هذا النحو يلتقي قمع حركة التضامن مع الجزائر، وكانت حصيلته مئات القتلى في باريس سنة ١٩٦١، بحادثة محطة «ميترو شارون» التي جدت قبل ذلك ببضعة أسابيع وسقط فيها الشيوعيون صرعى رصاص القمع.

إن الخطاب المعادي للشيوعية خطاب دوري ومألوف ترْشح به وسائل الاتصال يومياً في حكم الجمهورية الرابعة والجمهورية الخامسة في الستينيات والسبعينيات: إنه خطاب يسهر على القوالب الجاهزة المتنفذة في المجتمع الفرنسي ويغذيها باستمرار. يحمل الخطاب السائد عن الشيوعية والماركسية جملة من التمثلات فيستخدمها مستعيناً بلغة منتقاة و«موجهة بلباقة» لـ «تفسير» كل شرور المجتمع الفرنسي.

لم تكن الخسارة التي لحقت بفرنسا في فيتنام بسبب حركة التحرر الوطني العالمية، بل بسبب التخريب الشيوعي وخيانة الجيش. أما حرب الجزائر، فلم تكن سوى ساحة معركة جديدة فرضتها «الحركة الكبرى لمحاصرة أوروبا جنوباً»، وهي حركة الشيوعية الدولية التي يمد إليها «الحزب الشيوعي الفرنسي» يد المعونة. وليست الحركات المطلبية التي يلجأ إليها الأجراء الفرنسيون، إلا اعتداء سياسياً على فرنسا يهدف إلى تقويض اقتصادها الوطني وإفساح مجالها أمام «الامبريالية السوفياتية». ما من دفاع عن الحقوق والحريات يصدر عن الشيوعيين إلاّ ويصبح لاغياً، ذلك أن الفترة التي تلت الحرب الثانية وحركة المقاومة الفرنسية، ساوت بين الشيوعية والفاشية. أما الصراعات بين الشيوعيين والفاشيين، فإنها لم تعد تعني في نظر بعضهم سوى مواجهات بين عصابات متنافسة؛ زد على ذلك أن ما يقوم به الشيوعيون في المعارضة من انتقادات ذات نزعة إنسانية، يفقد شرعيته بحكم القمع الذي تمارسه الدولة السوفياتية.

إن هذا الهذيان الساري بين غالبية الفرنسيين يمنعهم من التعامل مع الشيوعيين كما يتعاملون مع غيرهم من الناس. من الجائز إذن أنْ تُمارس إزاء الشيوعيين بعضُ الممارسات المخالفة للديمقراطية، حتى ولو حصل ذلك في فرنسا، وطن حقوق الإنسان: فللإدارة ولربّ العمل أن يمارسا الميز إزاءهم، وللشرطة أن تعاملهم معاملة سيئة، وللقاضي أن يمارس معهم الحيف، ولوسائل الإعلام أن تمثلهم بغرباء عن البلاد. وقد يذهب المثقفون أحياناً إلى ما هو أبعد، أي إلى شيء مماثل لما يمكن أن يجرؤ عليه عسكري تشيلي عضو في حكومة بينوشيه: «ليس الشيوعيون من الجنس البشري بأتم معنى الكلمة، بل ينتمون إلى صنف ما يزال ينزع إلى الجنس البشري». ولم يكن «كاستورياديس» (Castoriadis) أو هنري برنار ليفي (H.B. Levy)، مثلاً، غريبين أحياناً عن هذا النوع من التحليل.

أما على المستوى النظري، فلئن ظلت الماركسية، من جهة مضمونها الحقيقي، مجهولة تماماً أو تكاد، فإنها، مع ذلك، موضوع لتشهير حازم وجازم: فالمادية التاريخية تتحول إلى مادية مبتذلة، وتُطمس طبيعتها المنهجية لتحل محلها طائفة من الثوابت الدوغمائية يسهل تفنيدها. أما في الجامعة، فغالباً ما يحصل خلط بين الباحث وموضوع عمله كلما أولى قيمة لقضايا الشيوعية أو للدول التي تقول بالاشتراكية؛ فيؤول به الأمر عملياً إلى النبذ والإبعاد.

وفي الوقت ذاته، يُهوَّل النفوذ الشيوعي تهويلاً كبيراً يتجاوز حجمه الحقيقي بكثير، فيصير خطراً متعدد الأشكال وماثلاً باستمرار، الأمر الذي يبرر «النزعات الماكارثية» المعادية له.

الشيوعية هي الآخر: فهي ذاك الغريب عن مجتمعه بالذات، وهي ما لا يمكن تمثله على الرغم من ظاهره، وهي الكائن المختلف عن سائر الكائنات الفانية، الكائن الذي يمكن تصوره بالذهن فقط، أي بواسطة تمثل منمط أو بواسطة صورة مقولبة لا غير. الشيوعية هي الجحيم.

ثانياً: في الأزمة يكمن المصدر الآني

تأزم الاقتصاد والمجتمع الفرنسيان منذ السبعينيات، شأنهما في ذلك شأن العالم الصناعي (وباقي العالم بالتبعية). لكن اندحار الحركة الشيوعية في فرنسا وانهيارها في العالم يحرمان النزعة المعادية للشيوعية ممّا كان لها سابقاً من قدرة على تعليل الصعوبات. هكذا تستحوذ الحيرة على الحياة السياسية الفرنسية برمتها، فالشيوعية التي كانت تُنعت بالمنحرِف الأكبر، كانت في الواقع تؤدي دور الركيزة الاجتماعية، أما في غيابها فثمة مخاطرة بالإجماع الذي كان قائماً، فالأرجح أن تتهاوى المعتقدات بعد أن كانت ثابتة، وأن تكشف الآراء عن طابعها التبسيطي الحقيقي بعد أن كانت تبدو مبسطة

لا غير، وأن تنهار الأسس التي كانت تقوم عليها التكتيكات والاستراتيجيات؛ وما كان من باب «الدفاع الشرعي» يصير عدواناً مفضوحاً. لذلك فإن الأحكام المسبقة البالية التي كانت في حالة من السُّبات بفضل وجود الشيوعية لا بدّ الآن من استنهاضها. لقد صار من اللازم إذن العثور على بدائل تعوض الشيوعية: هكذا جاءت استفاقة ذلك «الشيء» الذي كان في السابق يُعتبر «أصلاً بالياً» بلغ من البدائية حدّاً يُخَيِّلُ معه للناس أنه لن يعود إلى الظهور وإلى الوجود في يوم من الأيام؛ انها استفاقة شيء كان «مرئيّاً في السابق»، ولكن كانت تلحقه «صفة الشرف» مقارنة بالدناءة الماركسية، فغابت عنه هذه الصفة بزوال معاداة الماركسية. هكذا استفاقت كالمنتفضة النزعات المعادية للسامية والنزعات الكسينوفوبية والنزعات العنصرية المعادية للعرب. هذه النزعات تصرّح بها علناً منظمة سياسية مثل الجبهة القومية وبعض المجموعات القومية المتطرفة والأصولية المسيحية. كما يتبناها أولئك الذين يضمرون لغيرهم «الاضطهاد» حتى ولو لم يجرأوا بعدُ على التعبير عن تصورات يسلمون بها. من الآن فصاعداً، سيكون الآخر، أي الأجنبي تماماً، هو العربي.

ولما كان تمييز هوية العربي داخل «الأمة» الفرنسية أيسر من تمييز هوية الشيوعي، فإن العربي كانت له «مزية» «الهيئة الطبيعية» القابلة للتشخيص. ومن هنا فصاعداً يكون «ما هو طبيعي» «وما هو أخلاقي» عنصرين متآلفين لا يقبلان الانفصال. وفي ذلك تيسير لمهمة دعاة الاضطهاد: فالعدو لم يعد متوارياً في الظل ولا خفياً، بل صار في مقدور جميع الناس التعرف عليه، حتى لم تعد هناك حاجة إلى وسم سترته بعلامة النجمة. فالعربي يتميز بلون بشرته وبكلامه وبزيه. ولما كان من اليسير أن نقرأ الشرّ في العربي، يكون في مستطاعنا أن نحاربه بطريقة أوضح، مثلما كان الأمر مع اليهود أو السكان الأصليين في المستعمرات سابقاً.

بيد أن تحقيق «التصفية العرقية» للعرب يصطدم بعراقيل لم تكن موجودة أمام معاداة الشيوعية. لقد كان لمعاداة الشيوعية بعد «أيديولوجي» يرفعها إلى مصاف أرقى. فمهما كانت بدائية، فإن هذا البعد يمنحها شرفاً روحياً ما. إن وجود الدولة السوفياتية، ووجود شيوعية الدولة في الشرق، كانا يمنحان معاداة الشيوعية مضموناً احتجاجياً وليبرالياً ودفاعياً أمام التسلط والقوة.

وعلى خلاف ذلك، فإن معاداة العنصرية منتشرة كثيراً لدى الشباب الفرنسي المعروف بانفتاح أكبر على العالم خلافاً لجيل الآباء؛ كما أن النزعة «العالمثالثية» ذات المنحى الغرائبي مؤثرة في قسم من الرأي العام الفرنسي؛ زد على ذلك أن رداءة التعليلات المذهبية التي تتمنطق بها الاتهامات الموجهة إلى «الآخر ـ العربي» لم تنجح في استهواء قسم كبير من الرأي العام الفرنسي. لذلك فإن موضوع الهجرة، وهو موضوع له وزنه في الحياة العامة الفرنسية وفي جميع البلدان الغربية، امتنع عليه أداء الدور نفسه الذي كانت تؤديه بالأمس معاداة الشيوعية.

بيد أن الأزمة التي تنهش المجتمع الفرنسي خلقت فيه حُمّى البحث عن عدو؛ شأنه في ذلك شأن كل المجتمعات التي تكون على حالته. لكن حاجته إلى عدو ما تزال لم تتحقق بعدُ إلى حد ما. ومن أجل تلبية تلك الحاجة تنشأ صورة الآخر السلبية مهددةً بالخطر، وشيئاً فشيئاً يصير الآخر مماثلاً للعربي الذي يرى صورته السلبية تنشأ بالتدريج.

ثالثاً: الحاجة إلى عدو

إن مجتمعاً متأزماً هو مجتمع في حاجة عاجلة إلى أعداء. فالعدو هو، بالفعل، ذلك الذي يمتلك حلول الأزمة، وإن لم يحصل ذلك تتقطع عُرى المجموعة بحثاً في داخلها عن أسباب تناقضاتها. لكن هذا الحل الداخلي لا يفرض نفسه إلا في آخر المطاف. في انتظار هذه المرحلة القصوى المليئة بالألغام، فإن بعض القوى السياسية ـ وغالباً ما تكون السلطة السياسية نفسها ـ تهب المجموعة عدواً خارجياً، إن بطريقة صريحة أو بطريقة مضمرة، وتنجح في ذلك. إن العربي هو العدو المناسب كأحسن ما يكون التناسب.

فالعربي، على الصعيد الاقتصادي، يتهمه الرأي العام بأنه مسبّب الأزمة النفطية المتسببة بالذات في الأزمة العامة منذ عام ١٩٧٣ ـ ١٩٧٤. وهو متهم أيضاً، في حقل الهجرة، بكونه متسبباً في البطالة، وفي شطط كلفة التغطية الاجتماعية على حساب المصالح القومية (راجع مثلاً مسألة «الأولوية القومية» التي بلورتها «الجبهة الوطنية»، والتي استعادها «التجمع من أجل الجمهورية» بأسلوب مختلف، والتي سلم بها قسم واسع من الرأي العام الفرنسي).

وأما في الحقل السياسي، فالاجتياح العربي يهدد وجودنا، وهو تهديد قابل لأن يتحول إلى واقع متحقق. وأحسن مثال يقدمه لنا الواقع المعيش هو موجات الهجرة أو محاصرة دولة إسرائيل، هذا البلد «الصغير» الضائع في وسط العالم العربي. العالم العربي هو تلك الجماهير المجهولة الراكضة إلى ما وراء «الحدود» والتي رهنت بعدُ المنطقةَ المتوسطية تحت حوزتها. إن «طلائع» هذه الجماهير حاضرة من قبلُ على التراب الفرنسي بواسطة العمال المهاجرين المنضوين في غالبهم داخل أكثر النقابات تعبيراً عن المطلبية، أو الذين لهم منظمات مشبوهة تخضع ويخضع أعضاؤها إلى مراقبة خاصة في بلادنا.

وأما في الحقل الأيديولوجي، فلا فرق بين العربي ونزعة إسلامية دوغمائية ومتعصبة: فمثلاً يفسر الرأي العامّي (وهو رأي واسع الانتشار)، مفهوم «الجهاد» تفسيراً تبسيطياً، فيحصره في معناه الحربي والمعادي للغرب، ويأخذه على أنه المعنى الأصلي للجهاد. فمقارنة بما للغربيين من معتقدات «معتدلة» و«عاقلة معقولة»، ومقارنة بما

عندهم من معتقدات دينية تعتبر الإيمان مسألة ضمير شخصي، يظهر الإسلام مقابل ذلك في نظر الرأي العام على أنه دين صارم. . .، ومصدر لمخاطر هائلة. . . [و] يعكّر صفو العالم الغربي القائم على العقلانية والاعتدال والتسامح.

على هذا النحو يجمع العربي في ذاته كل الصفات المكونة للعدو بتمامه وكماله.

إن سيرورات التشظّي، وهي المرتبطة بالنزعة الحرفية وبشتى أنواع الحماية وبالتناقضات الكبرى بين المصالح التي زادتها الأزمة حدة، يكبحها هذا الآخر. فالآخر يدفع بنا إلى التشبث ببقايا الهوية القومية التي خلخلتها فردانية متذرّية تقول بقاعدة «لينجوَ برأسه من يستطيع إلى ذلك سبيلاً»، عندما تستفحل الأزمة وتصبح عامة. لقد كتب هيغل: «الوعي بالذات بما هو هوية مخصوصة لا ينبني إلاّ ضمن تفاعل متين مع غيره. إنه لا يدرك نفسه إلاّ عبر الاعتراف به من لدن وعي آخر بالذات. ولكن للتخلص من هذه التبعية يقوم الوعي بالذات نفسه على أنه أوحد، ويقصي الآخر. إن كل واحد يروم إلغاء الآخر حتى يحصل على اليقين بالذات». ومن وراء كل الأحقاد الدفينة، منها العداوات الباقية على الخصوص، يغذّي العربي (الذي يلزم اختراعه إن لم يكن موجوداً) التشابه بين العناصر المكونة للجماعة القومية.

فُقدت المعايير القديمة بسبب سيل التنوع والتغيير الجارف. يأتي العربي وقد صار «آخر» أكثر من أي وقت مضى، ليلبي حاجة الفرنسيين إلى العثور على الذات، وإلى فهم مساوىء الأزمة دون عناء. «ما من مرء إلاّ وينعت ما لا يندرج في تقليده بالبربريّ»، كما كان يقول «مونتانيو»؛ فبالتقابل مع البربري يتحدد «الإنسان المتحضر». ما من جماعة قومية ضاعت منها القيم، وركبها الشك، وتهافتت عندها المثل المطلقة الملهمة للحياة، إلاّ وتسترجع ما ضاع منها بفضل إدانة قيم الآخر.

يولّد «الخطر العربي» شعوراً بانعدام الأمن، أي شعوراً يؤمّن بدوره اطمئناناً أخلاقياً لدى الجماعة الفرنسية بسبب حالة الدفاع الشرعي التي تجد الجماعة نفسها فيها. على هذا النحو، يُحبسُ منذ البداية كل شعور بالذنب ربما يتبلور تجاه العالم الثالث، أو يبقى مقتصراً على قطاعات ضيقة من الرأي العام. لقد بلغت «الجماهير العربية» «مستوى متوسطاً» من التطور، فحجبت عن وعي قسم مهم من الرأي العام الفرنسي بؤسَ القارة الأفريقية وبؤس مناطق أخرى متخلفة؛ ذلك أن الرأي العام الفرنسي يجد في سوء استعمال «البيترو دولار» دليلاً على مسؤولية العالم الثالث نفسه على تخلفه هو بالذات. والشأن نفسه بالنسبة إلى «العالم الرابع» المتفشي في فرنسا نفسها والمتكون في جزء كبير منه من مهاجري الجيل الثاني والثالث، وبخاصة من أبناء العرب الملقبين بـ «البور» (Beurs)، كما تقول العبارة الشائعة. فهذا «العالم الرابع» يقلّل في نظر الفرنسيين من مسؤولية الجماعة القومية الفرنسية: يعزل هذا الصنف من السكان نفسه بنفسه بسبب رفضه أن يكون مماثلاً للفرنسيين، وبسبب إرادته في أن يبقى «آخر»؛ زد على ذلك أن هذه الأقلية من «العرب الفرنسيين» تحمل «نزعة إجرامية» تماماً.

وبقطع النظر عن المجموعة القومية، فإن كل فرد من الناس يجد أجوبة عن مشكلاته بفضل هذا الآخر المختلف كثيراً.

ليست العنصرية المعادية للعرب مستفحلة في المناطق المحظوظة وحسب، بل في المناطق الأكثر حرماناً أيضاً كما يبين ذلك التوزيع الجغرافي الانتخابي. فالعنصرية تساعد على تخدير الصراع الطبقي بتمكين المضطهد من التماثل مع سيده من دون أن يتحمل هذا الأخير تكاليف باهظة، وتمنح شرفاً لمن يعوزه الشرف. هكذا يعثر البروليتاري على «بروليتاريّ رثّ» يكون أدنى منه مرتبة، فيرتقي في سلم المراتب الاجتماعية دون أن يكلف ذلك شيئاً كبيراً.

يكتشف المُهمَّش شخصاً آخر يكون مهمشاً أكثر منه. هكذا يساعد نبذ العربي المهمشين الفرنسيين على الاندماج داخل الجماعة القومية نسبياً. يتوخى الشاب الفرنسي القاطن في ضواحي المدينة والعاطل عن العمل شعوراً وسلوكاً مناهضين للعرب، فيتوهم بذلك أنه يشاطر الشعور نفسه الذي للمجموعة القومية برمتها. فلمّا ينبذ هذا الشاب ذاك «الأجنبي الغريب»، يتوهم أنه يندمج أكثر في جماعته، وأنه يكتسب صفة «البطل الغربي». إن موقفه لا يتحدد جوهرياً باحتكاكه بالآخر، بل باحتكاكه بالموقف السائد تجاه هذا الآخر.

يحسّ الجاهل، ذلك الذي لا يدرك، بحكم وضعه، جملة من الظواهر الاجتماعية المعقدة تعقيداً متزايداً، بأن حيرته تتقلص بفضل ترسيمات تفسيرية بسيطة، وبفضل قوالب جاهزة ومكررة. فالمخاطر صارت في النهاية مشخصة تشخيصاً يكتسب أهمية بالغة في نسق يعسر فيه تحديد المسؤوليات ومواقعها. إن المرء الذي تلقّنه وسائل الاتصال الكبرى أن اللص المسلح، والمغتصب، والمتاجر بالمخدرات والإرهابي هو العربي، يظن أنه صار يمتلك بين يديه حلولاً للمشاكل جملةً. فهو لما يعمّم ما يُخيّل إليه بأنه استفاد منه من تجربته الفردية الخاصة، يعتقد بأنه صار يفهم كلية النزاعات والتناقضات الدائرة في هذا العالم. إنه يظن أن له معرفة بهؤلاء النفر القليل من الأفراد الذين يشكلون في حقيقة الأمر أقليات لا غير، ومع ذلك لا يجد صعوبة في التسليم بأنهم يمثلون قوى شيطانية، أو بأن الجيش العراقي هو رابع جيش في العالم... كما تؤكده وسائل الإعلام الفرنسية مراراً عديدة. هكذا يحل فك الألغاز السحرية محل أيّ بحث عقلاني عن الحل.

أما رجل الثقافة، فلما يعترف بالآخر يلفى نفسه بحكم التغيير الذي طرأ على سلم القضايا وبحكم الطابع الكوني الذي اكتسبته نتيجة تكاثف المبادلات بين العديد من المنتوجات الثقافية واختلاطها، منقاداً إلى أن ينسب إلى نفسه قيمةً نسبية، وإلى أن يشكك في صلاحية ثقافته الخاصة، فتصير في نظره نتاجاً لفضاء ثقافي محدود لا ثقافة كونية (وفي الحقيقة كانت ثقافته دوماً ثقافة فضاء محدود).

ولكن المعرفة المنسوبة للآخر تؤخذ على أنها معرفة عدائية، فتأتي ردة الفعل عليها هروباً من هذا الاكتشاف المؤلم، فتصير ثقافة الآخر مجرد جهل، على نحو ما فعلت «الفترة الذهبية» (La Belle époque) وما صاحبها من معتقدات راسخة في الدور الحضاري للاستعمار وهو في أوج انتصاره. إنهم ليسوا بالقلة النادرة أولئك الأفراد من الانتلجنسيا الفرنسية والأوروبية الداعون، بطريقة ضمنية طبعاً، إلى «التصفية العرقية»، كما كانوا يفعلون من قبلُ في ظل حكومة فيشي في فرنسا (١٩٤٠ ـ ١٩٤٤). فهم يضفون «شرعية» معقلنة على المشاعر العامية، تماماً مثلما كان يفعل أسلافهم المعادون للسامية في القرون الوسطى؛ في حين كان جمهور العامة يعتقد بأن اليهود يحملون بذور الطاعون الأسود في ذواتهم، كان المثقفون المنشغلون بالبرهان العقلي، يعلّلون أن اليهود في أصل الطاعون لأنهم تسببوا في تسميم مياه الأنهار.

هذه الثقافة الغربية هي في الآن معاً سكيزوفرينية، بسعيها إلى حماية أسطورة الأنسيّة الغربية دون سواها، ومريضة بالذُهان الهَذيَانِي (Paranoïaque)، بشعورها بأن تهديداً ما يأتيها من الضعفاء.

ليس في مستطاع المغبون ـ وهي اليوم حالة غالبية المواطنين الفرنسيين ـ أن يشعر بأنه في «أحسن العوالم الممكنة»، وبأنه ينتمي إلى وطنه الأم، إلا إذا وجد مزيداً من المبررات، فتساعده على أن يكوّن بنفسه فكرةً مُثلى ومجلّلة عن ذاته. ويلعب رضاؤه عن ذاته نتيجة انتمائه إلى جماعته القومية والعرقية دوراً تعويضياً؛ لذلك نرى أن العربي يعزز موضوعياً «الهوية العرقية الفرنسية الأوروبية» التي تشتد في فترات الأزمة والتقهقر.

إن العربي، وهو آخر وقتنا هذا، يحقق في نهاية المطاف «هوية المرتكز»، «هو العكاز»؛ إنه يؤدي دور المرمَّم السياسي والأيديولوجي.

رابعاً: صورة العدو

ليست التمثلات حول العربي في فرنسا منبنية على الاحتكاك به، بل تتبلور من خلال الموقف السائد إزاءه. لقد تطورت القوالب الجاهزة انطلاقاً من «الفلاقة» أثناء حرب الجزائر، ثم انطلاقاً من العمال المهاجرين عندما لم يعد الاقتصاد الفرنسي محتاجاً إليهم حقاً ظهرت القوالب الجاهزة لتبرير العلاقات القائمة.

يعتبر العديد من الفرنسيين أنه يتحتم وجود إجماع إزاء هذه الأقلية التي تستقطب اهتماماً سلبياً داخل فرنسا، وإزاء العالم العربي الذي نُحتت عنه ملامح مهددة بالخطر الأكبر بشكل بارز. وليست هذه التمثلات الناشئة بهذه الطريقة مفصولة عن الماضي. لقد تبيّنا آنفاً كيف أن معاداة الشيوعية لم تحل محل معاداة السامية بشكل كامل. فمناهضة «النزعة اليهودية البلشفية» كان لها «عصرها الذهبي»، ولكنها لم تضمحل تماماً. الشأن هو نفسه بالنسبة للعربي، إذ لم يضع إقصاؤه حداً لمعاداة الشيوعية ومعاداة

السامية، اللهم إلا جزئياً. الصورة إذن تركيبية. نرى على سبيل المثال أن الصور الكاريكاتورية التي تتناقلها وسائل الاتصال الغربية، تتكلم بنفسها: تبرز السمات المميزة عينها التي كانت في الصور الكاريكاتورية المعادية للسامية في الثلاثينيات والأربعينيات من هذا القرن. وفي الفترة التي كان فيها الاتحاد السوفياتي موجوداً، كنا نرى اللون الأحمر ينضاف بقوة إلى اللون الأخضر في الرسوم السائدة. يؤكد جيرار (R. Girard) في كتابه **كبش الفداء** أن أفضل أكباش الفداء هو ذلك الذي يُعرف دائماً بسماته الطبيعية (الجسدية) التي لا يمكن فصلها عن صفاته النفسية (خَلقاً وخُلقاً).

زد على ذلك أن أسلوب التهديد الدائم ينضاف إلى هذه الملامح الكريهة. دائماً ما تكون صورة العدو مضخمة لأنه لا وجود لعدو قط، أي لا وجود لكبش فداء، إلاّ وكان قوياً. هكذا يجد العربي نفسه وقد مُنح من القوة أكثر مما عنده. صار الإرهاب لفترة ما مصدر الخوف الأول، كما تشهد على ذلك عمليات سبر الآراء الكثيرة، ونُعتت ليبيا، البلد الصغير الذي يعد أربعة ملايين نسمة، بمصدر خطر يهدد العالم أجمع تهديداً بلغ من الدرجة ما دفع أكبر قوة في العالم إلى قصفها (دون أن يثير هذا القصف ردود فعل كثيرة). أما الهجرة العربية فصارت في رأي نسبة كبيرة من الفرنسيين الخطر الرئيسي الذي يهدد السلم المدني والتوازنات الاقتصادية والاجتماعية والهوية الفرنسية.

تضفي صورة العربي على الاختلافات مزيداً من القيمة. على هذا النحو يقدِّم مثلاً [الرئيس الليبي] في زي بدوي. أما خطبه فإنها تُبتر بتراً محكماً بغية تبرير الأوصاف المحمولة عليه: «هائج»، و«متحمس»، و«متعصب»، و«من الدعاة إلى الطهر المتزمتين والشرسين»... إلخ. ولا تُنتقى من بين جميع مبادراته قبل أن تُشوه إلا المبادرات التي تجيز تأكيد صورته تلك، أما المبادرات الأخرى فيُطْبق عليها الصمت. إنه يمثل اليوم في عين الفرنسي العادي ما كان يمثله الهندي الأحمر ذو الأطوار الغريبة في عين الأوروبي عام ١٤٩٢. ويجدر بنا أن نذكر أن الميثولوجيا العالمية تعج بـ «أبطال» يتميزون بسمات فاحشة البروز وخرقاء، وهي إما دون السمات العادية بكثير أو فوقها بكثير؛ وهي أيضاً أجنبية وغريبة. كما يُنعت الإيمان الديني في الإسلام بنعوت بارزة وبأسلوب يزيد في حدة «التعصب الإسلامي»، خلافاً للمسيحي المتحضر صاحب المعتقد الشخصي الخالص والمعتدل والمنزه عن السياسة. هكذا العربي هو «نقيض الحداثة» في حالة تجسمها. إن فشل الاقتصاد العربي بشتى ضروبه يقدم أيضاً الدليل على عدم جدواه في العمل. العربي هو تماماً «الإنسان اللااقتصادي» (Anti-homo economicus) في وقت انتصار النزعة الاقتصادوية.

بما أنه هناك استراتيجيات تتعمد صنع هذه الصورة «المثلى» عن العدو «الأمثل»، فلا بد من التأكيد على أن عدداً كبيراً من المثقفين يعززون هذه الصورة على نحو ما ذهب إليه «جان بودان» (Jean Bodin) في القرن السابع عشر عندما اعتقد اعتقاداً صادقاً بأن الشعوذة تهدد فرنسا بالمخاطر. فلو يُجرى استفتاء وطني في قرننا هذا حول مسألة

الشعوذة لجاء بالنصر لصورة الشعوذة التقليدية؛ ولكن لو أجري الاستفتاء في القرن الماضي لجاءت النتائج مفندة لهذه الصورة.

تُنقَل هذه الميثولوجيا المعادية للعرب بواسطة لغة وسائل الاتصال «البيداغوجية»: «يُقتل» الإسرائيلي بـ «طعنات الخنجر» (علماً أن الإشارة إلى السلاح الأبيض تعني في البلدان الصناعية إبراز التوحش البدائي). أما الفلسطيني فيموت «مصروعاً» (وهو لفظ مخصوص على صيد الطرائد الكبرى).

لقد صار ممكناً في نهاية هذا القرن الأوروبي أن تُضاف عبارة «كيف يجوز للمرء أن يكون عربياً؟» إلى تلك العبارة القديمة «كيف يجوز للمرء أن يكون فارسياً؟».

ليس ممكناً حقاً أن ننكر وجود تفاعل متبادل يجري بين التمثل الغربي للعربي وواقع هذا العربي، بمعنى أنه ليس من الجائز القول بأنه لا وجود إلاّ للميثولوجيا؛ فصورة الآخر مهما كانت مغالية في السلبية الا أن لها في الواقع بعض الأسس المحسوسة.

بيد أن هذا الآخر، وقد عرّفناه على هذا النحو، يكشف النقاب عن غرب منتصر ومبلبل في آن واحد، غني ومنهك القوى، قوي ومريض بالهذيان الذهاني، متطور تقانياً (تكنولوجياً) ومتأثر بالتفسيرات السحرية، فبلغ في ذلك حداً يجوز معه القول بظهور مرض فيه قد يحوّله إلى عالم ثالث في مجال الحياة الروحية.

«إن ثورة هائلة هي الآن بصدد الحدوث»؛ هذا ما يؤكد عليه جيرار في كتابه المذكور آنفاً، **كبش الفداء** (ص ٢٨١). «إن بعض الناس لم تعد تستهويهم ممارسة الاضطهادات النابعة من معتقداتهم هم بالذات». من داخل العالم الغربي تنبع أيضاً مقاومة الاضطهاد ومقاومة التكبر ومقاومة الهيمنة الكونية. لكن الحال هو أن مكافحة الجناة المتسترين حيثما كانوا، تعني أيضاً ثقة القاضي والجلاد في نجاعة الجناية. ومن غير أن ننفي عن بعضهم حسن النيات ـ كما أشرنا إلى ذلك سابقاً ـ نقول بأن هذه المقاومة ما تزال محدودة. وهكذا يظل الغرب مسؤولاً عن الاضطهاد، ولكنه مسؤول مشين. هذا هو الطريق المحتوم بدون شك من أجل خلخلة ما هو قائم خلخلة شاملة، ومن أجل بشرية تكون إنسانيتها أرقى.

الفصل الرابع والثلاثون

صور الآخر في النزاع العرقي

فيكتوريو كوتاستا(*)

أولاً: صور الآخر والتجربة الإنسانية

تعتمد دراسة صور الآخر التي نقترحها على استمارة حول النزاع العرقي من جهة(١)؛ وعلى استمارة حول الاندماج الاجتماعي والثقافي للمهاجرين في بلدان حوض البحر المتوسط من جهة أخرى(٢).

يتناول بحثنا حول النزاع العرقي خمس مناطق إيطالية هي «لومبارديا» و«إيميليا رومانيا» و«توسكانيا» و«لاتيوم» و«كامبنيا». يقضي كل سياق اجتماعي بوجود كثرة من الفاعلين الاجتماعيين الذين يتوخّون منهجاً مختلفاً إزاء المهاجر تخصيصاً، وإزاء قضية

(*) أستاذ في جامعة سالارنو - إيطاليا.

(١) تتناول هذه الاستمارة دراسة خمس مناطق إيطالية. يقوم تحليلنا على أحداث ساقتها الصحف الأكثر انتشاراً في كل منطقة.

Victorio Cotesta, «Modelli strategici nel conflitto etnico,» *Sociologia e ricerca sociale,* no. 1 (1991).

(٢) تتناول هذه الاستمارة الاندماج الاجتماعي للعمال المهاجرين في منطقة آغرو بونتينو (Agro Pontino). وبالمناسبة طلبنا من المستجوبين رأيهم في أهالي المدن أو القرى التي يعيشون فيها. للاطلاع على تقرير شاف حول النتائج، انظر: Victorio Cotesta, «Percorsi d'integrazione degli extracommunitari nell'Agro Pontino,» *Politica ed Economia,* nos. 7-8 (1990).

الهجرة عموماً. إنّ عمل كل فاعل اجتماعي يقوم على أساس صورة الآخر. إنّ ثقافة العمال المهاجرين وأنماط عيشهم وأساليب تفكيرهم هي التي ستحدد الوضع الرمزي. يتبلور الإدراك الذي يحمله الناس عن المهاجرين داخل البنية ذاتها التي لهذا النظام الرمزي. بيد أنّ ذلك غير كاف لتحديد الصورة التي يكوّنها الفاعلون الاجتماعيون عن المهاجرين. لا بد من أن نضيف ثقافة كل فاعل اجتماعي ومعرفته بالآخر وتجربته معه على العموم. ومع ذلك، فإن الصورة المتبلورة حول المهاجرين تكمن في ملتقى التجربة المعيشة من قبلُ مع تلك التي ستعاش لاحقاً. في مثل هذا الأفق يتجلى الآخر بصفاته المخصوصة عليه[٣].

يتداخل الفعل والصورة ليشكلا وحدة مشتركة. يدخل الفعل في باب الممارسة، في حين تدخل الصورة في باب الثقافة. الفعل هو الذي سينظم بنية الحاضر والمستقبل، في حين تمنح الصورة المادة الرمزية من أجل اصباغ الشرعية على هذا الفعل. ومعنى ذلك أنه ثمة بعد ثقافي يكمن وراء البعد الذرائعي (البراغماتي)، أي أنه ثمة بعد شرعي يجيز للفعل أن يكتسب وضعاً داخل دائرة العدالة. وأخيراً، يأتي البعد الأخلاقي ليمنح الفعل طابعه. والحق أنّ الفاعلين الاجتماعيين يقدمون مسببات تعلّل ما يقدمون عليه من أفعال. وإنّ مثل هذه التعليلات متجذرة في إدراك الآخر الذي يقوم كل فاعل بتنظيمه في بنيته خلال تجربته الإنسانية المخصوصة عليه.

ثانياً: صور الآخر داخل النزاع العرقي

صور الآخر السائدة في النزاع العرقي هي ثلاثة. وهي تتناسب مع استراتيجيات العمل النزاعي[٤].

فأما الاستراتيجيا **الأولى**، فأطلقنا عليها تسمية **الرفض والطرد**، وتتخذ مشروعيتها شكل صورة سلبية عن الآخر. **والثانية** أسميناها **الاحتواء بالتبعية**، وتكتسب مشروعيتها من نوع من عدم المبالاة بالآخر. وأما **الثالثة** فسميناها **استراتيجية التعاون والمواطنة**، وتستنبط مشروعيتها من تصور ومن إدراك إيجابيين تماماً للآخر.

---

(٣) نهتدي هنا بنقد الحكم المسبق الذي أقامه غادمير: ففي العلاقات الاجتماعية يكون لصورة الآخر الدور عينه الذي يؤديه «ما قبل الفهم» في العمل التأويلي (الهرمونوطيقي). انظر:

Warheit und Methode (Tbingen: Mohr, 1960).

(٤) حول مفهوم استراتيجية، انظر: Thomas C. Schelling, *The Strategy of Conflict* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1960).

وأما بالنسبة إلى تطبيق هذا المفهوم في تحليل النزاع العرقي، فانظر: Cotesta, «Modelli strategici nel conflitto etnico».

سوف نستعرض في آونة أولى بنية كل زوجين متكونين من الفعل الاستراتيجي ومن شكل المشروعية، وذلك بالرجوع إلى المعطيات المتوفرة في استمارتنا حول النزاع العرقي في إيطاليا.

ثم إننا سنبين بجلاء بعد ذلك كيف أنّ استراتيجيات النزاع الثلاث ليست مفصولة بعضها عن بعض، وإنّما تعمل متعاضدة في آن واحد داخل كل سياق اجتماعي.

وأخيراً سوف نستعرض معطيات الاستمارة التي أجريناها في منطقة «آغرو بونْتينو» بخصوص النظرة التي يحملها الآخر عنا نحن، أي الصور التي يحملها الآخرون (أولئك المهاجرون من المغرب العربي) عنا نحن بأنفسنا (نحن الإيطاليين). في هذا الطور تنقلب المرآة لنشاهد أنّ من كان في مقام المنظور إليه يصير ناظراً، والعكس صحيح.

١ ـ الآخر هو عدويّ

استراتيجية الرفض والطرد هي الشكل الذي يتخذه فعل كثير من الفاعلين الاجتماعيين الذين يتحركون في كل منطقة. ولكننا سنستقي هنا تحليلنا من الحوادث التي جدّت في روما عام ١٩٩٠ في فترة القضية المعروفة بـ«قضية باتانيلا».

والبانتانيلا هي عبارة عن بناية مهجورة منذ أمد طويل، فلجأ إليها مهاجرون لا مسكن لهم ولا مأوى. لقد عثر فيها ما بين ٢ إلى ٣ آلاف شخص على ملجأ لهم، الأمر الذي ولّد مشاكل صحية، ولكنه أثار أيضاً فضيحة كاملة في مدينة مغالية في تصوراتها التضمينية والرمزية. تكفّلت مؤسسات عديدة بالبحث عن مسكن لأولئك الذين يعيشون في ذاك المكان، ورُسم مخطط لإيوائهم في بعض الأحياء الكائنة في ضواحي المدينة، لكن سكان تلك الأحياء أثاروا مباشرة حركة احتجاج ضد المشروع، فنظموا مظاهرات عامة وكتبوا شعارات على الملصقات الحائطية، ثم صرخوا في الشوارع. يمكن أن نتبين في هذا الشكل من الاحتجاج عينةً مهمة تشهد على التصورات التي يُدرَك بها الآخر. ونستعرض هنا أهمها[٥]:

أ ـ «نحن لسنا بالعنصريين، ولكن لا مكان هنا للمهاجرين»[٦].

ب ـ «نحن لسنا بالعنصريين، ولكنّا لا طاقة لنا بتحمل عواقب حلّ مناوىء لمصالحنا»[٧].

---

(٥) نقدم في ما يلي الأقوال والشعارات ونذر أسماء الصحف الإيطالية التي ذكرتها.

(٦) *L'Unità*, 10/11/1990, Ponte Mammolo.

(٧) *Corriere della Sera*, 10/11/1990.

ج ـ «لا مكان هنا لهؤلاء»[٨].

د ـ «لا مسكن هنا للزائدين عن الجماعة القومية»[٩].

هـ ـ «لا مقام عندنا للزائدين عن الجماعة القومية»[١٠].

و ـ «لا مقام هنا للمهاجرين»[١١].

ز ـ «لا نرغب في العيش مع المهاجرين»[١٢].

ح ـ «اطردوا أبناء السود من المدارس»[١٣]. وتجدر الإشارة أنّ الأمر في هذه الحالة لا يتعلق باحتلال مدرسة بل فقط بمشروع إحلالهم بها.

ط ـ «نحن نختير حرق المدرسة على أن تمنح لهم»[١٤].

ي ـ «لا للسود هنا وإلا نحرق كل شيء»[١٥].

ك ـ «نحن لا نرغب في وجودهم بيننا، فهم لصوص ومروجو مخدرات»[١٦].

ل ـ «اذهب من هنا أيها الأجنبي»[١٧].

م ـ «الزنجي: مخدرات وقذارة»[١٨].

ن ـ «نحن عنصريون»[١٩]؛ وهو شعار يُنشد كما يفعل جمهور الملاعب الرياضية.

س ـ «السود يسرقون ويغتصبون نساءنا»[٢٠].

ع ـ «نحن أولى منهم، فلا سكن لنا ولا عمل»[٢١].

---

(٨) *Il Messaggero*, 9/11/1990, Trullo.

(٩) *L'Unità*, 18/11/1990, Laboro e Prima Porta.

(١٠) *La Repubblica*, 14/11/1990, Tiburtino, III.

(١١) المصدر نفسه.

(١٢) *Corriere della Sera*, 11/11/1990, Quarticciolo.

(١٣) *Il Messaggero*, 9/11/1990, Trullo.

(١٤) *La Repubblica*, 9/11/1990, Trullo.

(١٥) المصدر نفسه.

(١٦) *L'Unità*, 9/11/1990, Trullo.

(١٧) *Corriere della Sera*, 10/11/1990.

(١٨) المصدر نفسه.

(١٩) *Il Messaggero*, 9/11/1990, Trullo.

(٢٠) المصدر نفسه.

(٢١) *L'Unità*, 10/11/1990, Quarticciolo.

ف ـ «البيت لأطفالنا أولاً وقبل كل شيء»[٢٢].

ص ـ «نحن أولاً ثم الزنوج بعد ذلك»[٢٣].

ق ـ «الزنوج يصبحون إيطاليين، والإيطاليون يصبحون غرباء في بلدهم».

ر ـ «النرسل بالسود إلى وزارة الهجرة»[٢٤].

ش ـ «إن بلدهم يرسلهم إلى هنا لأنه لا يرغب فيهم. أما نحن فلقد ضقنا ذرعاً بهم»[٢٥].

وليس لصور الآخر، أي صور المهاجر كما تقدمه هذه القائمة، معنى أحادي واضح. فثمة ضرب من التعدد في المعنى يرسم وجهاً له سمات سلبية. ويجوز أن نجد بعض التمايز في دلالية الآخر لأن الأحياء السكانية ليست متجانسة من منظور اجتماعي. يعني البندان الرتبيان أ و ب (من القائمة أعلاه) قيام نزاع بين مصالح الأطراف المتقابلة. لكأننا، على ما يبدو، بهؤلاء الناس يريدون أن يقولوا إننا لسنا مرتاحين لمطلب طرد المهاجرين، ولكن الأمر يخص وجودنا وأمننا وملكيتنا. فكيف تجوز التضحية بكل ذلك؟ أما البندان ط و ي فيصرحان بتهديد المدرسة في حالة قدوم المهاجرين إلى الحي. وتعبّر البنود من ك إلى س، وكذلك البند ح عن مواقف عنصرية. وتشير البنود من ع إلى ق إلى وضع معقد أكثر، ألا وهو شعور الفاعلين الاجتماعيين بأنّ هناك انقلاباً في التراتب الاجتماعي، وأنهم سيوضعون في المرتبة الأخيرة في حين إن هذه المرتبة كان من الواجب تخصيصها للمهاجرين. وأخيراً يتوجه البندان ر و ش إلى أصحاب القرار، أي إلى السياسيين وإلى الماسكين بالسلطة في البلدان الأصلية، أولئك الذين لا يرغبون في وجود المهاجرين بين ظهرانيهم، فيرسلون بهم إلى بلدنا.

تميز هذه الدلالية أيضاً شكل إضفاء المشروعية على النزاع. إنها ستعلل «السبب المنطقي» الذي لا يسمح للإيطاليين باستقبال المهاجرين، من ذلك ما تردده هذه الأقوال: «إن لم يكن في مقدورنا أن نستقبلهم، فالخطأ ليس منا، بل منهم بأنفسهم. فلما كان المهاجرون بهذه الشاكلة أو بتلك، فليس في مقدورنا شيء، وإذن لا نريد استقبالهم في حيّنا».

إننا نرى هنا أن الصورة التي نحتها الناس عن الآخر نحتاً يصفهم بسمات سلبية، تضفي على طرد المهاجرين صبغة المشروعية. ثمة إذن اتجاه يذهب من إدراك الآخر

---

(٢٢) *Corriere della Sera*, 11/11/1990, Quarticciolo.

(٢٣) *Il Messaggero*, 9/11/1990, Trullo.

(٢٤) *L'Unità*, 10/11/1990.

(٢٥) *L'Unità*, 10/11/1990, Trullo.

إدراكاً سلبياً إلى رفضه، ومن ثم إلى طرده من الحي. وفعلاً، إنّ أهالي هذه الأحياء يتصورون المهاجرين على أنهم أعداء وغزاة. وبناء على ذلك ينظمون رد فعل قصد مكافحتهم وطردهم إلى بلدهم أو إلى أي مكان آخر مهما كان. فالمهم هو ألا يعيش المهاجرون بيننا.

المنطق الاجتماعي هو منطق الصديق والعدو، وهو الذي يحرك تصور الآخر. لكن هذا التصور ليس محصوراً على سكان ضواحي روما، إذ نلمس هنا أيضاً إرث تقليد فلسفي (يمكن ذكر هيغل وسارتر وكارل شميت. . . إلخ) وتقليد ديني (لكل ديانة كفارها).

نريد أخيراً الإشارة إلى بعض الشعارات منها على وجه الخصوص التأكيد التالي: «نحن عنصريون! نحن عنصريون!» (Siamo Razzisti! Siamo Razzisti!)، وهو شعار ينشد بالنغمة نفسها التي يستعملها الشباب في الملاعب. إن حضور الآخر ـ هذا الآخر ـ سوف يوفر الإمكانية لنشأة المسار الذي تشكله الهوية الجماعية. ونعرف كيف يعيش الناس في الضواحي، وكيف يكون العيش في تخوم روما. إن خطر نقل المهاجرين إلى هذه الأحياء أثار ردة فعل عدائية وعنيفة. ولكن عبر هذه العدوانية، وعبر هذا العنف، هناك أشخاص أقدموا على الاعتراف بعضهم ببعض، أي أن ذواتاً (أنا) اعترفت بغيرها (الآخر). هكذا من داخل جمهور مجهول نشأت ـ ولو إلى حين فقط ـ هوية جماعية. لقد أقدم الفاعلون الاجتماعيون على القيام بمبادرة من أجل تحقيق هدف ما، فإذا بهم يتعرفون على عدو ويتبينوه (وهو المهاجر، وكذلك رجال السياسة والإدارة والوزراء)، واستخدموا موارد للتنظيم، فوجدوا تضامناً معهم. وباختصار، كان النضال ضد المهاجرين ـ وهو نضال أثاره القرار الإداري بنقل المهاجرين إلى تلك الأحياء ـ هو الهدف من العمل الجماعي. وبتنظيم هذا العمل وقيادته تحددت الهويات سواء بالتقابل مع الآخر داخل المجموعة أو مع الآخر خارج المجموعة (العدو). إن الحركة عينها هي التي أنشأت صديقاً وأنشأت عدواً.

٢ ـ اللامبالاة بالآخر

لتناول صورة الآخر الثانية سنحلل أحداثاً جدت في الفترة نفسها، ولكن في «آغرو بونتينو»، وهي منطقة فرعية من ناحية «لاتيوم». يتصل الأمر هنا بمنطقة استوطنها النظام الفاشي قبل ٧٠ سنة خلت. وفي هذه المنطقة نشأت أربع مدن جديدة، أكبرها هي مدينة «لاتينا»، يناهز عدد سكانها اليوم ١٠٠,٠٠٠ ساكن تقريباً. ولما كان تشييد هذه المدينة حديث العهد، فإن سكانها لم ينشئوا بعدُ نظاماً مغلقاً لإرضاء الحاجات الاجتماعية. يجوز القول إن كثيراً من الناس فيها هاجروا إليها منذ أمد قريب، وإنه ما

زال عندهم إحساس بأنهم هم أيضاً مهاجرون(٢٦). إن صورة الآخر تصاغ في هذه المدينة على أساس هذا النمط من التجربة الإنسانية. ثمة صور ثلاث ممكنة للآخر:

أ ـ لما كان كل شخص مهاجراً، فمن الجائز أن يتضامن مع المهاجر الآخر.

ب ـ من الجائز للسبب نفسه، المذكور آنفاً، أن ينكر عليه هذا التضامن، ذلك أن انعدام هوية ثقافية محددة لم توجد بعدُ، ولا يمكن أن يصوغها الفاعلون الاجتماعيون إلا بالتضاد مع هؤلاء المهاجرين الجدد وبمعاملتهم معاملة الأعداء الذين يتوجب مجابهتهم للدفاع عن المنطقة الترابية المخصوصة، فإن الآخر يصير في هذه الحالة ذلك الغير الذي بالضد له تبني الأنا هويتها. إن مسار بناء الهوية ينتظم بواسطة النفي التفكيكي للآخر.

ج ـ ويجوز للمرء أن يتنكر لتضامنه مع الآخر لأنه هو بنفسه لم يلق بدوره هذا التضامن. فلنفترض أنّي قدمت إلى تونس وأعددت كل شيء بنفسي ومن دون أن يساعدني أحد البتة لا بالمعونة ولا بالمساندة، فإني سأرى رأياً مشروعاً مفاده أنه يتوجب على كل شخص أن يتدبر أمره بوسائله الخاصة. إني لن أنظر إليه لا من جهة كونه صديقاً، ولا من جهة كونه عدواً. الأمران عندي سيان. كل واحد يفعل ما هو أدرى به وما هو قادر على فعله.

إن الصورة السائدة في مثل هذا السياق الاجتماعي هي الصورة الأخيرة. إن فعل الفاعلين الاجتماعيين في مواجهة المهاجرين هو فعل مستقى من موقف لامبال ومن نزعة ذرائعية (براغماتية). ليس المهاجر لا بالصديق ولا بالعدو: معنى ذلك أنه يجوز لي أن أكون تارة صديقاً له، وتارة عدواً بحسب المناسبات والظروف.

ليس هذا الموقف سلبياً تمام السلب على مستوى عملي، بل يجوز أن يصير كذلك. إزاء عدوان محتمل يمكن أن تصير اللامبالاة تواطؤاً مع الأقوياء. وإذا ما جد نزاع عرقي، فمن المحال تقريباً على المهاجرين أن يكونوا الطرف الأقوى فيه.

النتيجة الثانية الناجمة عن ردة الفعل تجاه المهاجرين، أنه لما يكون الوضع الاقتصادي إيجابياً، يجد المهاجرون عندئذ فرصاً للعمل. بيد أن الانتماء إلى النظام الاقتصادي الذي يحققونه هو انتماء «تابع». ومعنى ذلك أنه انتماء تنعدم فيه الحماية القانونية لعلاقات الشغل، وإذا ما وجدت الحماية تلك، فلن تكون هناك حقوق أخرى في المواطنة.

---

(٢٦) درسنا سيرورة تشكل الهوية في مدينة «لاتينا» في بحث آخر. للاطلاع على النتائج، انظر:
Victorio Contesta, «Modernité, tradition, post-modernité: Le Cas de Latina,» papier présenté à: Le Lien social: Actes du XIII[e] colloque de AISLF, 1989, pp. 113-123.

٣ ـ الآخر بما هو أخ لي

صورة الآخر الثالثة هي صورة إيجابية. ههنا يكون الآخر بمثابة أخي، أو لنقل بمثابة صديقي في كل الحالات، فقلما جاءني إلا وحمل معه العطايا. التعرف إليه يعني في نظري توسيع أفقي الثقافي والإنساني. ولما كان مختلفاً عني بثقافته وبفكره وبأسلوب عيشه وبدياناته وبتاريخه، فإني أروم إثراء الذات بما له من تجربة ومن تنوع.

ومعنى ذلك على المستوى العملي أنه يتوجب أن تكون له الحقوق عينها التي اكتسبها. إنه لا يفد علينا بما هو عامل، بل بما هو إنسان. وعندئذ تكون للإنسان حقوق كما عليه واجبات.

لقد سمينا الاستراتيجيا التي تكتسب مشروعية من صورة الآخر هذه بـ«استراتيجية التعاون والمواطنة». ويجوز للمرء أن يفهم دواعي هذا الاختيار. إن الفاعلين الاجتماعيين مستعدون للتعاون لا فقط من منظور اقتصادي، بل أيضاً من منظور ثقافي وسياسي وإنساني.

إن استراتيجية الاحتواء هذه ليست هي السائدة في أي من السياقات الاجتماعية المدروسة هنا، ولكنها حاضرة في كل واحد منها. ففي كل المواقع نجد مجموعات دينية وجمعيات علمانية موالية للمهاجرين تتعامل معهم معاملة التعاون والتضامن.

وبسبب تعقد المسألة الثقافية المخصوصة على كل سياق اجتماعي، فإن صور الآخر الثلاث تتلاقى وتتعارض وتتكافح بعضها مع بعض، ويكون الشيء نفسه بالنسبة للاستراتيجيات التي يتوخاها الفاعلون الاجتماعيون، إذ تتحرك على المنوال نفسه. لقد صار المهاجرون مقام رهان لنزاع مجهول في إيطاليا، نزاع اقتصادي وثقافي وسياسي في آن واحد.

أما على المستوى الاقتصادي، فالأمر يتصل بنزاع يؤدي فيه المهاجرون دوراً فاعلاً. فمن جهة، نرى المشغِّلين متفقين على دواعي رفض المهاجرين ودواعي قبولهم بصفتهم عمالاً. ومن جهة أخرى، نرى العمال والعمال الزراعيين على الخصوص غير متفقين، فهم يعتبرون أن المنافسة بين العمال تخدم المشغّلين. وفي بعض الحالات، تقوم نزاعات بين العمال في المناطق الساحلية بخاصة. ومن الممكن أن نجد في الاقتصاد قاعدة النزاع العرقي، تتدخل صورة الآخر السلبية كردة فعل متأخرة لتبرير الإقصاء. في هذا النزاع يكون العمل هو محل التنافس، ويكون الفاعلون فيه هم العمال أنفسهم، وتكون صورة الآخر السلبية هي الشكل الذي به تحصل المشروعية.

وعلى المستوى الثقافي، يقوم النزاع العرقي على قاعدة صورة الآخر السلبية. وفي هذه الحال، يكون المهاجر هو الغازي وناقل الأمراض وغاوي النساء ومعنفهن. . . إلخ. وهو أيضاً ذلك الذي إن قدم إلى حيّنا أو مدينتنا أو بلادنا يحطّ من رفاه الحياة.

يجدر أن نشير أيضاً إلى أنه هناك من يقول بأن حضور المهاجرين يهدد وحدة بلادنا الثقافية بالخطر. ههنا يكون هدف الرهان من طرد المهاجرين. وفي هذه الحالة، تأتي تعليلات الطرد، أي الشكل الذي تكتسيه مشروعية الطرد، في صياغتها العنصرية بما للعنصرية من أشكال شتى.

٤ ـ الآخر ومزدوجه: صورة الآخر لدى العمال المهاجرين في إيطاليا

في استمارة أخرى أجريناها حول وضع العمال المهاجرين في ناحية آغرو بونتينو، بسطنا سؤالاً حول تصور المهاجرين للإيطاليين وتصورهم لأهالي المدن التي يعملون فيها. ويجوز لنا بهذه الطريقة أن نتحقق من التفاعل أنا/الآخر عبر منظور الآخر.

ولقد استجوبنا عيّنة شملت ٣٨٦ شخصاً. ويخص السؤال تقويمهم للناس في القرى التي يعيشون فيها. ونستعرض في الجدول رقم (٣٤ ـ ١) نتائج الاستجواب.

الجدول رقم (٣٤ ـ ١)
حكم المستجوبين من المهاجرين في قرى «آغرو بونتينو»

الأحكام	من تونس	من المغرب	من بلدان أخرى	المجموع
الحكم بحسب الأشخاص	٢٦,٢	٢٦,٦	٢٤,٥	٢٥,٩
هم أناس على أحسن ما يرام	٣٩,١	٤٣,٦	٣٥,٥	٣٩,٤
هم أناس عاديون	٧,٤	٢,١	٩,٠	٦,٥
هم عنصريون	٨,٩	١٣,٩	١٥,٥	١١,٧
هم بلهاء	١,٥	٣,٢	٥,٥	٢,٨
هم أشرار	١١,٤	٣,٢	١,١	٧,٠
من دون رأي	٣,٥	٢,١	١,١	٢,٦
من دون جواب	٢,٠	٥,٣	٧,٨	٤,١
المجموع بالنسبة	١٠٠	١٠٠	١٠٠	١٠٠
المجموع بالعدد المطلق	٢٠٢	٩٤	٩٠	٣٨٦

وكما يمكن لنا أن نعاين، فإن التصور السلبي للآخر (أهالي المدن الإيطالية هم عنصريون + أشرار + بُلهاء، وهي ألفاظ لا تعني الشيء نفسه) يحصل على نسبة تتجاوز ٢٠ بالمئة من المستجوبين. أما نسبة الصورة الإيجابية (كالقول إن هؤلاء الأهالي هم أناس جيدون)، فتفوق بكثير نسبة الصورة السلبية. تشكل هاتان الطريقتان موضع الاستقطاب في إدراك الآخر. وربما يعبّر الاستقطاب عن تجربة المستجوبين. فمن جهة، ثمة من المهاجرين من عاش تجربة طيبة صاحبها اندماجه الاقتصادي الإيجابي،

وصاحبتها روابط صداقة أقامها مع أهالي القرى. . . إلخ، ومن جهة أخرى، ثمة من عاش تجربة التفكك والعنصرية. . . إلخ.

غير أن الأهم هو دقة التصور عند أولئك المهاجرين الذين يجزمون بأن المسألة ليست مسألة أحكام تعميمية، ولا مسألة قوالب جاهزة، وإنما يرتبط الحكم بالصفات المخصوصة على الأشخاص (نسبة ٢٦ بالمئة تقريباً من مجموع المستجوبين).

الجدول رقم (٣٤ ـ ٢)
حكم المستجوبين من المهاجرين في قرى «آغرو بونتينو» بحسب الأعمار

الأحكام	دون ٣٠ سنة	فوق ٣٠ سنة	المجموع
الحكم بحسب الأشخاص	٢٣,٠	٣٠,١	٢٥,٩
هم أناس على أحسن ما يرام	٤٠,٥	٣٨,٠	٣٩,٤
هم أناس عاديون	٧,٧	٤,٩	٦,٥
هم عنصريون	١١,٣	١١,٧	١١,٤
هم بلهاء	٢,٣	٣,٧	٢,٨
هم أشرار	٨,١	٥,٥	٧,٠
من دون رأي	٣,٢	١,٨	٢,٦
من دون جواب	٤,١	٤,٣	٤,١
المجموع بالنسبة	١٠٠	١٠٠	١٠٠
المجموع بالعدد المطلق	١٦٣	٢٢٢	٣٨٥

فإذا أقحمنا أعمار المستجوبين وفترة دخولهم إلى إيطاليا أو فترة حلولهم في المدينة التي يقيمون فيها حالياً، يمكن أن نلاحظ (كما نتبين ذلك من الجداول أرقام (٣٤ ـ ٢) و(٣٤ ـ ٣) و(٣٤ ـ ٤) أنّ الذين تفوق أعمارهم السن الثلاثين يحملون عن الآخر تصوراً أرهف. وتعترضنا النتيجة عينها عندما ندقق النظر في مدى إقامة المستجوبين في إيطاليا أو في المدينة الواحدة. إن الذين تعود إقامتهم إلى فترة أبعد لهم تصور أرهف للآخر. ومعنى ذلك أنه بقدر ما تتقدم معرفة المرء بغيره، يكون حكمه متبنياً على التجربة، فيطرح جانباً القوالب الجاهزة التي يحملها عن الآخر.

بيد أننا نجد ههنا أيضاً، أي من منظور العمال المهاجرين في إيطاليا، بنية التصور عينها التي عالجناها من منظور الإيطاليين في الفقرات (١) و(٢)، يكون الآخر إما صديقاً أو عدواً، وهو ما يعبّر على قوالب جاهزة إيجابية وسلبية، أي على القطبين الأقصيين لصورة الآخر.

الجدول رقم (٣٤ ـ ٣)

حكم المستجوبين من المهاجرين في قرى «آغرو بونتينو»
بحسب فترة الحلول في إيطاليا

الأحكام	قبل ١٩٨٠	بعد ١٩٨٠	المجموع
الحكم بحسب الأشخاص	٣٦,٩	٢٣,٧	٢٥,٩
هم أناس على أحسن ما يرام	٣٢,٣	٤٠,٨	٣٩,٤
هم أناس عاديون	٣,١	٧,٢	٦,٥
هم عنصريون	١٢,٣	١١,٥	١١,٧
هم بلهاء	١,٥	٣,١	٢,٨
هم أشرار	٩,٢	٦,٥	٧,٠
من دون رأي	...	٣,١	٢,٦
من دون جواب	٤,٦	٤,٠	٤,١
المجموع بالنسبة	١٠٠	١٠٠	١٠٠
المجموع بالعدد المطلق	٦٥	٣٢١	٣٨٦

الجدول رقم (٣٤ ـ ٤)

حكم المستجوبين من المهاجرين في قرى «آغرو بونتينو»
بحسب فترة الحلول في مدينة الإقامة الحالية

الأحكام	قبل ١٩٨٠	بعد ١٩٨٠	المجموع
الحكم بحسب الأشخاص	٤٥,٢	٢٣,٨	٢٤,٦
هم أناس على أحسن ما يرام	٣٢,٣	٤٠,٨	٣٨,٦
هم أناس عاديون	...	٦,٥	٥,٧
هم عنصريون	٩,٧	١٢,٠	١١,٤
هم بلهاء	...	٣,٢	٢,٨
هم أشرار	١٢,٩	٦,٧	٧,٠
من دون رأي	...	٢,٩	٢,٦
من دون جواب	...	٤,١	٣,٦
المجموع بالنسبة	١٠٠	١٠٠	١٠٠
المجموع بالعدد المطلق	٣١	٣٤١	٣٧٢

وأما في رأينا نحن، فإن الأدعى للاهتمام إنما هو الذرائعية (البراغماتية) التي يتصف بها موقف المستجوبين، فهم لا يقولون بتعريف مبدئي مسبق، بل يصوغون حكمهم المخصوص بناء على خبرتهم الواقعية بالأشخاص الذين يلتقون بهم.

الفصل الخامس والثلاثون

معاينة أزمة معلنة: صورة الذات وصورة الآخر أثناء حرب الخليج

آني بينفينيست(*)

ما تزال فترة حرب الخليج عالقة إلى اليوم بذاكرات الناس كفترة أزمة سياسية أحدثت صدامات أيديولوجية وحركت طائفة من التمثلات الرمزية، ولا سيما في صفوف الجالية اليهودية والجالية العربية الإسلامية. ومع ذلك فإن الوقائع فندت المخاوف التي عبّر عنها البعض من أن يرى الجالية المغاربية تدافع عن قضية العراق. فلم يصدر من هذه الجالية تظاهر معاد للاختيارات الفرنسية، ولا مصادمات مع جاليات سكانية أخرى. ولقد رد الملاحظون هذا الموقف إلى اندماج المغاربيين في المجتمع الفرنسي اندماجاً يكاد يكون تاماً، ويمكنه أن يتضايف مع مطالبتهم بهويتهم «العربية» أو «العربية الإسلامية». سوف يكون من المفيد تحليل التضارب بين القيم عند هؤلاء المغاربيين بسبب انتمائهم المزدوج: الانتماء إلى الأمة الفرنسية، والانتماء إلى جالية سكانية لها خصوصياتها. وإن هذه الخصوصيات لتدفع بأفرادها إلى التلاحم في أوقات الشدة، فتقوى شوكة هذه الخصوصية أو تتجلى على الأقل في الأحياء السكنية التي تتجاور فيها مجموعات بشرية مختلفة الأصول. أما نوع الانتماء الذي يعمل مختلف أفراد كل مجموعة على تثبيته أو على إظهاره، فتتوسطه الصورة التي لهم عن الآخر؛ هذا الآخر يسعى أولئك الأفراد إلى التمايز أو إلى الاقتراب منه عبر ممارسات التعاون والتضامن.

ولقد اخترنا إجراء استمارة في حي «القُوتْ دُوز» (حي «قطرة الذهب» في الدائرة

(*) أستاذة في جامعة باريس ٨.

١٨ في باريس) عشية حرب الخليج (آذار/ مارس - حزيران/ يونيو ١٩٩١). ودائماً ما كانت لهذا الحي صورة سيئة، إذ يعتبره الناس حياً شعبياً وخطيراً، فورثت الجالية المغاربية هذه الصورة على نحو ما تبينه الحملات المغرضة التي صاحبت مشاريع تجديد البنايات في هذا الحي. وهذه الصورة هي الأساس الذي تقوم عليه شتى الاستراتيجيات التي بمقتضاها يأخذ كل شخص موقعه ليدافع عن حضوره ويناقش حضور الآخر في ذاك الحي. ويحدد مؤلفا كتاب **الهجرة في المركز** *(Centralité immigrée)*[(١)] أربع استراتيجيات:

١ - رسم الحدود التي تبدأ منها «عملية الوسم» (Stigmatisation)، أو نقلها إلى خارج الفضاء الذي أقيمُ فيه.

٢ - السعي إلى جعل الوسم أمراً مبتذلاً ومستنكراً.

٣ - تضخيم خصوصيات الحي في صورة حي/ قرية متعددة الأجناس.

٤ - استبطان التسميات المولدة للشعور بالإقصاء.

ونرى كيف أن مختلف هذه الخصوصيات تقوم على تصورات متعارضة للعلاقة بالآخر سواء انطلاقاً من مبدأ الكونية أو من مبدأ الاعتراف بالخصوصيات الضيقة[(٢)].

ويوفر لنا حي «القوت دور» المميزات التي يوفرها لنا فضاء تجاري مختلط فيه يحافظ اليهود والعرب على خصائص اقتصاد التجارة الشرقية (اقتصاد «البازار»). وهاتان المجموعتان السكانيتان، وهما معنيتان بحرب الخليج، تحافظ كل واحدة منهما على الروابط الاقتصادية والاجتماعية التقليدية التي استجلبتها من شمال أفريقيا. ولدراسة نتائج الأزمة ومضاعفاتها يبدو لنا من اللازم النظر في مختلف الصيغ التي تنحوها كل مجموعة لبناء هويتها عبر علاقات التفاعل بينها وبين أي مجموعة أخرى. واخترنا أن نركز بحثنا على ميدان المبادلات الاقتصادية أساساً، محاولين أن نستجلي فيها المواقف المتبادلة بين كلتا المجموعتين.

أولاً: صورة الحي وصورة الذات وصورة الآخر

تؤكد أقوال سكان حي «القوت دور»، أثناء الدراسة التي أجريناها، على أهمية هذا الفضاء لتحقيق التعارف والتواصل المتبادل، فالعلاقات العدائية بين البلدان لم تمنع

(١) Jean-Claude Toubon et Khelifa Messamah, *Centralité immigrée: Le Quartier de la goutte d'or: Dynamiques d'un espace pluriethnique: Succession, compétition, cohabitation,* recherches universitaires et migrations, 2 vols. (Paris: L'Harmattan: C.I.E.M.I., [1990]), p. 711.

(٢) Alain Finkielkraut, *La Défaite de la pensée: Essai* ([Paris]: Gallimard, 1991).

علاقات التعايش بين سكان الحي الواحد، ولم تخنق فيه التعبير عن تنوع الثقافات. ويفسر الكتاب الذي أصدره «توبون» و«مسماح» التباين القائم داخل الحي بين مواطن التنافر ومواطن التجانس الثقافية. إن العلاقات التجارية وعلاقات حسن الجوار تشترط التبادل وتندرج في فضاء تتراكب داخله قواعد منطقية تجمع بين الميز والاختلاط.

يقوم اقتصاد البازار على إنتاج واستهلاك الخبرات والخدمات، ويؤسس نظاماً من العلاقات الاجتماعية ما يزال مستمراً جزئياً في فرنسا إلى هذا الوقت، ويحدد إطاراً لمختلف العلاقات التي يقيمها اليهود والعرب بعضهم بين بعض. هناك في اقتصاد البازار، وهو من خاصيات حضارة الشرق الأوسط، رابطة متينة بين الأنشطة الاقتصادية والمؤسسات الدينية والجماعاتية[٣]. وتتكون الأسواق التقليدية من عدد كبير من المجموعات غير المتجانسة من حيث العرق واللغة والدين. وتساند أنواع الانتماء المختلفة هذه أنواعٌ مختلفة من التجارة والمهن. يساهم عدم التجانس بين المجموعات الموجودة في الأسواق التقليدية في نحت مجتمع فسيفسائي يعيش الأفراد داخله أوضاعاً من الميز والحيف بسبب فروقاتهم الدينية واللسانية والثقافية في الوقت الذي تقوم فيه بينهم معاملات مهنية وتجارية وعاطفية بسبب اختلافاتهم بالذات.

ويعمل هذا النظام داخل الفضاء الباريسي كركيزة لاستراتيجيات اقتصادية تستخدم أنماطاً تقليدية من التعاون وتقسيم العمل كوسائل اندماج.

يقدم اليهود المغاربة مثالاً بيّناً على استمرار المعاملات التجارية التقليدية. ونجد هؤلاء اليهود في بعض أصناف التجارة مثل النسيج والجواهر، إذ أوكلت إليهم هذه المهن بحكم التقسيم الإثني للعمل داخل الأسواق. يستمر التراكب التقليدي بين المؤسسة الاقتصادية والمؤسسة الجماعية التعاونية قائماً بفضل استخدام شبكة العلاقات الأسرية، وبفضل توزيع المجموعات المختلفة داخل الفضاء التجاري. ويتمركز اليهود المغاربة، وهم جميعهم أصيلو مدينة وجدة، في أعلى شارع «القوت دور» في جزئه المطل على الخارج، أي على التدفقات البشرية التي توفرها الشوارع العظمى المحيطة بالحي. يختص التجار اليهود ببيع منتوجات مميزة - مثل الأنسجة الشرقية - موجهة إلى حرفاء مخصوصين، فيحتاجون بسبب ذلك إلى بائعين من العرب، وهو أسلوب يخضع لقواعد المعاملات العرقية في التجارة[٤]. إن التركيب بين ممارسات موروثة عن اقتصاد

---

(٣) Clifford Geertz, Hildred Geertz and Lawrence Rosen, *Meaning and Order in Moroccan Society: Three Essays in Cultural Analysis* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1979).

(٤) انظر بصورة خاصة: Edna Bonacich, «A Theory of Middleman Minorities,» *American Sociological Review,* vol. 38, no. 5 (October 1973), pp. 583-594, and H. E. Aldrich [et al.], «Business Development and Self-Segregation in Three British Cities,» in: Ceri Peach, Vaughan Robinson and Susan Smith, eds., *Ethnic Segregation in Cities* (London: Croom Helm, 1981).

البازار وممارسات تندرج في النسيج الاقتصادي الفرنسي يتولد منه شكل من التلفيق الثقافي الذي يمكن ملاحظته في تنظيم المتجر. فالمتجر يظل متخصصاً في صنف من المنتوجات، لكنه يوفر أيضاً خليطاً بحسب السلع الوافدة أو طلب الزبائن.

أما اليهود التونسيون، فموقعهم لا يندرج داخل هذا التقليد التجاري. «فتجارة الأنسجة الشرقية تتطلب وقتاً طويلاً في التفاوض، كما تتطلب حذق اللغة العربية». وهي أساليب يرفضها التجار في أحد الشوارع المختصة ببيع الأنسجة «الأفريقية». أما إنشاء المؤسسات، فيتطلب معايير أخرى. وتضطر بعض المتاجر المشهورة خلفاً عن سلف ببيع منتوج معين إلى تعويضه ببيع منتوج مختلف استجابة لرغبة مجموعة من الزبائن القادمين حديثاً، وهو تعويض يحصل بمقتضى قاعدة التحويل الاقتصادي. وهناك من التجار من استعاد المشاريع الأسرية، ولكن أغلبهم يعملون بنظام الإعفاء من الرسوم، ويسيّرون فروعاً في شركات كبرى. النشاط التجاري وتوفير المنتوجات بحسب المجموعات الإثنية هما خاصيتان مميزتان لحي «القوت دور». لكن اليهود التونسيين أحبوا العيش فيه لأنه يوفر أيضاً جواً من الألفة الاجتماعية يذكرهم بأصولهم. ويعيش التاجر التونسي في حي «القوت دور» لأنه لم يستطع كسب عيشه على ضفة البحر المتوسط الأخرى، لكن متجره هنا لا يشبه المتجر الذي ربما كان يحصل عليه في بلاده، فهو يوكّل الأفارقة على عمليات البيع لأنهم يحسنون لغات الزبائن. أما التونسي فهو رجل أعمال أكثر منه صاحب متجر.

ما نستخلصه هنا هو أن الاستراتيجيات الاقتصادية تختلف من مجموعة إلى أخرى. وهذا الاختلاف عينه هو ما لاحظناه عند المسلمين من المغرب الكبير. فأما الجزائريون وقد اختاروا طريق الاندماج في فرنسا فإنهم الأقل إقبالاً على الأنشطة التجارية. وثمة مسلكان إلى التجارة:

١ ـ حركة الهجرة التي أعقبت استقلال الجزائر (أصحاب الفنادق، أرباب المقاهي)؛

٢ ـ تصدير رؤوس الأموال المتراكمة والتي لم تُستثمر في الجزائر.

وأما المغاربة والتونسيون فإنهم أقرب إلى هذا المسلك الأخير، فيشرفون على أعمالهم (تجارة المواد الغذائية بالجملة والتفصيل، بيع الملابس والمنتوجات الثقافية) ويتحركون في فضاء مزدوج يجمع بين معاملات تجارية في فرنسا وأخرى في تونس. إن المرونة التي تتسم بها الممارسات التجارية تعاود نفسها في مستوى ممارسات الاندماج الاجتماعي. وكما يبينه جيداً كتاب **الهجرة في المركز**، فإن التجار يستخدمون شبكات المهاجرين لإنشاء تجارتهم وتكوين الزبائن.

أما المقهى (وأكثر مقاهي الحي عربية) فهو، خلافاً للفضاءات التجارية الأخرى،

مكان التجانس الثقافي ومكان الانطواء على الهوية. وما يزال المقهى يؤدي وظيفة استقبال القادمين الجدد. إنه بمثابة «وكالة تشغيل»، ففيه تتم مواعيد العمل ويتم تعلم الطرق الناجعة للحصول على شغل، وقد يصلح أحياناً للعمل أو لبيع بعض المنتوجات المستحبة في شهر رمضان. وهو أيضاً مكان اللقاء بالأصدقاء ممن تركوا الحي، فيعودون إليه من حين إلى آخر لاحتساء كأس. ومعنى الصديق أنه من أبناء «العشيرة» - عشيرة تونسية أو جزائرية أو مغربية. الإنسان صديق ذويه، فعثورنا على صديق يعني عثورنا على الجذور التي نفقدها عندما نسكن في أحد الأحياء الباريسية الفخمة أو في الضواحي.

هذه المنظومة هي مركب متكون من العلاقات داخل الجنس الواحد، ومن العلاقات بين الأجناس المختلفة. وتوجد ممارسات فردية تتناسب مع هذه المنظومة وتتعدد بتعدد روابط الانتماء التي يعيشها الفرد الواحد. في خضم بناء الهوية الفردية لا يمثُل الآخر فقط عبر «الأشكال الإدراكية والموضوعية التي تمنحها ثقافته هو بالذات»[٥]، وإنما يمثُل أيضاً بما هو مرجعية من مرجعياتها. وهناك شكلان نموذجيان لظاهرة التعدد المرجعي: يعبّر **الأول** عن توتر بين الذات و«آخر الذات». أما **الثاني**، فيعبّر عن الصفاء.

الشكل الأول

ويمثله يهودي تونسي كان قد ترك تونس وهو في الخامسة عشرة من عمره، ولكنه لم يقدر على تجاوز جرح المنفى. «أنا من أبوين فرنسيين، لكني لم أقدر على الانصهار تماماً». في مؤخرة متجره وضع «مكتباً» مفروشاً على الطريقة الشرقية، وكان يقلب فوقه رموز انتمائه العاطفي (صور العائلة، صور لممثلين سينمائيين من الستينيات، رموز يهودية وإسرائيلية). والمكتب هو موطن الذكرى التي يفصلها المتجر عن الشارع. وينقسم الفضاء الخارجي إلى عدة أقسام مثله مثل الفضاء الداخلي: فثمة فضاء التعارف والتآزر مع ابن البلد: «لما يعتدي جزائري حتى لو كان يهودياً على تونسي، فإني أدافع عن التونسي». وثمة فضاء العمل الذي نفضله لأننا نشعر بأنفسنا في جوّنا الأصلي. وثمة أيضاً الفضاء الأجنبي (الشارع الذي يوجد في الخلف) الذي ترسخت فيه صورة الحي السيئة الصيت.

(٥) M. Abdallah-Pretceille, «D'une culture à l'autre: Soi et les autres,» *Le Français dans le monde*, no. 181 (novembre-décembre 1983), p. 42.

الشكل الثاني

وتمثله فتاة يشرف أبوها المغربي على مقهى ـ مطعم. وللفتاة جنسيتها الفرنسية، ولكنها تجد صعوبة في الاختيار بين فرنسا والمغرب وتبغي العيش في المستقبل بين فرنسا والمغرب. وهي مرتبطة بفرنسا من جهة اللغة والإمكانات الثقافية المتنوعة وما توفره من أموال. وتحب المغرب لأسلوبه في التعامل مع الوقت وللطريقة التي يستخدم بها الشرق هذه القيمة السامية. لكن خلافاً للمثال السابق، فإن هذه الفتاة لا تعيش ازدواجية الانتماء وتمزقاته، وإنما تجد نفسها إزاء مرجعيتين ثقافيتين. فهي تشاطر أقرانها من الشبان أذواقهم وممارساتهم (لهذه الفتاة عشرون عاماً). وهي لا تشعر بنفسها أجنبية، بل تنهل من نبعين اثنين ورثت عن كل واحد منهما إرثاً معيناً من دون الخضوع إلى أي ضغط كان.

ثانياً: الأزمة

يقدم رد فعل الجاليتين، العربية واليهودية، على أحداث حرب الخليج الدليل على مبادىء الاعتدال والتسامح والتماسك التي تحدد العلاقات الاجتماعية في حي «القوت دور». وتحفظ ذاكرة التجار انطباعا عن المناخ الذي كان سائداً آنذاك. على الرغم من أن هذا المناخ كان متوتراً، فلقد ظل هادئاً نسبياً طوال كامل الفترة التي جدت فيها الأحداث (من آب/أغسطس ١٩٩٠ إلى شباط/فبراير ١٩٩١). ولم تحدث تحركات تخرج عن نطاق النظام العام، حتى ولئن كثرت الأقوال في الحي. يؤكد المستجوبون من التجار على أن «كل واحد لزم مكانه». وتذكرنا هذه التوكيدات بـ «أخلاق العلاقات الاجتماعية» التي يقوم عليها تماسك الحي، كما أشار إلى ذلك «توبون» و«مسماح». ونجد مثيلاً لها في ما يسميه «بيار مايول» بـ «الملاءمة التي تملي على الناس «قواعد» العرف الاجتماعي: يتحدد ما هو اجتماعي بكونه فضاء الآخر، وبكونه وسيطاً لموقع الذات بما هي كائن عمومي»[٦]. تحفظ الملاءمة الأمن القائم على الاحترام والاعتراف المتبادل داخل الحي. إن آداب التعامل هذه هي التي ترشد مختلف التمثلات والتصورات داخل الحي، فأحياناً يُنظر إلى الحي على أنه منقسم إلى فضاءات ثقافية فرعية، وأحيانا على أنه فضاء جماعي حمايته واجبة على الجميع ضد كل خطر خارجي. ولقد منح الحدث، حدث حرب الخليج، الفرصة لتعبئة مجموع هذه التمثلات.

---

(٦) Pierre Mayol, *L'Invention du quotidien*, 10/18; 1363-1364, 2 vols. ([Paris]: Union générale d'éditions, 1980), p. 26.

تمت في فترة زمنية أولى مواجهة نزاع الخليج بأن سعت كل مجموعة إلى رسم حدود «منطقتها» في الحي. ويذكر التجار تلك الفترة التي ثارت فيها النقاشات أمام كل باب، وكيف دارت داخل كل جماعة على حدة دون الإخلال بالتوازن العام بين المجموعات. ظلت الآراء السياسية محدودة بـ «المناطق الترابية» بحسب الاتفاق الضمني الذي يسير دائماً النزاعات بين الأجناس في حي «القوت دور»، حيث «يكون في مقدور كل شخص أن يشكل منطقته الصغرى، أي مجال حماية نفسه ضمن فضاء ثقافي أكبر، فيعيد تركيب الفضاء الاجتماعي بطريقة تكون أنسب له». وعلى الرغم من الاختلافات بين المواقف لم تتخلخل قاعدة التعامل التي تحمي من انهيار فضائه الجماعي.

واستخدمت في فترة زمنية ثانية الاستراتيجيا القائلة بتحديد العنصر الضار - مثل المخدرات والسرقة والانحراف - على أنه عنصر دخيل على الحي ومسبب لعمليات الوسم والاستهجان. على هذا النحو تجنب أهالي حي «القوت دور» إقحام أنفسهم في النزاع الدائر في الخليج، وذلك بالتركيز على مقاومة كل ما من شأنه أن يدخل الاضطراب والخطر إلى الحي. ويعتبر السكان أن المخاطر التي هددت، خلال حرب الخليج، حي «القوت دور» بالانزلاق وبانفلات الأمور فيه - كالعنف والاستفزازات والسرقات المنظمة والاغتيالات - لها مصدر وحيد: «عناصر من الأصوليين الأجانب عن الحي»، وذلك بسعي بعضهم إلى احتلال المسجد وتحويله بهذه المناسبة إلى مكان للدعاية ورص الصفوف.

ثالثاً: الكونية أم الإقليمية؟

ما من فرد من أفراد الجاليات التي التقينا بها إلاّ وأكد على أن ضرورة الحسم في المواقف والانحياز إلى أحد المعسكرين، العراق للبعض، وإسرائيل للبعض الآخر، لا تعني البتة أنه يضع موضع الشك اندماجه في المجتمع الفرنسي وانتماءه إلى ثقافته. «تقوم الأمة تعريفاً، ومهما كانت أيديولوجيتها القومية - كما عرفتها دومينيك شنابر - بمقتضى سيرورة اندماج متواصل. إن السياسة المسماة بـ «سياسة الاندماج» موضوع نقاش في الوقت الحاضر يتناول المهاجرين، ولكن لا يجب اعتبارها اختياراً من بين اختيارات أخرى، وإنما هي واقع وضرورة لا مناص منهما»(٧). ومع ذلك يجب أن نحلل هذا الشعور بالانتماء للمجتمع الفرنسي لا كمعطى نهائي أو مرجعية ثابتة، وإنما كحسم ظرفي في المواقف وكصياغة محكمة يجد المستجوبون أنفسهم ملزمين به عندما يجيبون عن أسئلة الباحث الاجتماعي الذي يجري دراسة في ظرف يشهد أزمة، لكنه لم

(٧) Dominique Schnapper, *La France de l'intégration: Sociologie de la nation en 1990,* bibliothèque des sciences humaines ([Paris]: Gallimard, 1991), p. 81.

يصل إلى حد خلخلة قيم المواطنة. يتبع ذلك أن اتخاذ المواقف تتوسطه علاقة أهالي الحي بفرنسا بعامة، وعلاقتهم بغيرهم من جاليات الحي بخاصة. وفي كل الحالات نتبين أن النمط الكوني هو الذي تأكد أكثر من النمط الإقليمي الخصوصي.

في أثناء الأحداث لم تتخلخل داخل الجالية اليهودية المتحدرة من شمال أفريقيا الروابط التي تشدها إلى فرنسا، على الرغم من نقدها لسياسة الحكومة الفرنسية التي رأت أنها تقوم على عدم التماسك بين المواقف بسبب ما طرأ عليها من تقلبات أثناء مراحل الحرب، وبسبب سلوك بيار شوفانمان الذي اعتبر سلوكاً «عميلاً» للعراق. يمكن تفسير هذه الروابط بسببين أساسيين اثنين: المعرفة الحميمة بالثقافة الفرنسية التي تمثل المدرسة رمزاً لها؛ واختيار فرنسا كبلد للالتجاء السياسي أكثر منه للمنافع الاقتصادية. ولم توضع هذه الرابطة الثقافية الحميمة موضع الشك، ذلك أن فرنسا انضمت إلى الحلف الحامي لإسرائيل. وقد تكبر أو تصغر هذه الرابطة بحسب أصناف التجار اليهود الموجودين في حي «القوت دور»، أي بحسب أصولهم التونسية أو المغربية، وبحسب موجات الهجرة المختلفة التي قادتهم إلى فرنسا.

يوجد داخل الجالية السكانية القادمة من المغرب الكبير أو من بلدان إسلامية أخرى شرخ مزدوج يتصل بالعلاقة بفرنسا. إنه شرخ بين قدماء المهاجرين الجزائريين وغيرهم من المغاربيين الذين حلوا في فرنسا في فترة متأخرة من ناحية أولى؛ وبين جميع مهاجري الجيل الأول وأبنائهم من ناحية ثانية.

أما الجزائريون الوافدون مع موجات الهجرة الأولى، فيعتبرون أنفسهم، بصرف النظر عن جنسيتهم الحالية، فرنسيين وينعتون المغاربة والتونسيين بـ «ضيوف فرنسا». إنهم يستعيدون الألفاظ نفسها المستعملة في قانون الجنسية الساري في فرنسا، فيقولون بأنهم مولودون على التراب الفرنسي، وأنهم أدوا واجبهم العسكري، وأنهم «فرنسيون أكثر من الفرنسيين أنفسهم»، من غير أن يتنكروا لرابطة الهوية التي تربطهم بالجزائر، موطن مرجعيتهم الرمزية (حرب الاستقلال، الروابط الأسرية، أسطورة العودة). وتندرج علاقتهم بفرنسا في تاريخ الروابط المتشابكة بين البلدين. فهم يولون لهذه الروابط التي نحتت عبر الصراع والتعاون على شاكلة العلاقات العائلية والقروية أهمية أكبر من قواعد السياسة الدولية.

ما عبّر عنه الجزائريون هؤلاء من نزعة سلمية ضد الحرب الدولية المدمرة الدائرة بين القوى الكبرى، إنما كان باسم الرغبة في استمرار التعاون الاقتصادي والثقافي بين فرنسا والجزائر. ولذلك يعتبرون فتور الرابطة التي تشدهم إلى فرنسا مسألة خالية من كل أساس. ففي نظرهم يجب ألا تهدد حرب دولية الروابط التاريخية بين فرنسا والجزائر. فاندماجهم في فرنسا شاهد على هذه الروابط خلافاً للإشاعة التي تقول عنهم إنهم «مهاجرون عرب من نوع رديء».

أما ازدواجية الانتماء عند المغاربة، فتتجلى بطريقة مختلفة[٨]، شأنها في ذلك شأن تاريخ العلاقات بين المغرب وفرنسا. يعتبر هؤلاء أن بلدهم الأصلي هو الملجأ الذي سيعودون إليه إن آلت السياسة الفرنسية في مجال الهجرة إلى مزيد من الصرامة. ويعني ذلك وعيهم بهشاشة وضعهم. البلد الأصلي في هذه الحالة هو أكثر من مجرد فضاء رمزي؛ إنه مكان لتجديد القوى وللبحث عن يد عاملة أسرية. والمغاربة أقل تسيّساً من الجزائريين، ولكن مواقفهم هي أيضاً مواقف سلمية، فالحرب في نظرهم تدور حول مصالح نائية لا تهم مصالحهم هم بالذات. «إنها حرب سياسية ومدبرة تدبيراً من أجل جمع الأموال»، فهي ليست «حرباً عادية»، وليست حرباً من أجل حفظ البقاء الآني، كما عبّر عن ذلك قصّاب مغربي مستعملاً مثل فلاحَين فقيرين يتنازعان حيازة صغيرة تمثل عندهم وسيلة للعيش.

لئن كان المهاجرون القدامى يعيشون هذا الانتماء المزدوج برصانة، فإن شباب «الجيل الثاني» يرى فيه تحدياً ينبع من صميم مسار هويتهم. وعلى العموم ليس للشباب، بسبب ما تحدثه هذه مرحلة السن من قلاقل وتقلبات، «صفات» الاعتدال والتسامح السائدة في حي «القوت دور». ويعتبر سكان الحي أن الشبان عنصر من عناصر عدم الاستقرار. «فلقد قدم الأولياء إلى هنا من أجل العمل وأنشأوا هؤلاء الشبان على أحسن وجه ما أمكنهم ذلك. إن الأولياء واعون بذواتهم، في حين أن هؤلاء الشبان لا ينتمون لا إلى هذه الثقافة ولا إلى تلك». وتردَّد هذه الأقوال على شفاه تجار مسنين من المهاجرين أو من الفرنسيين على حد سواء، فيذكّرون بالعصر الذهبي الذي كان عليه الحي قبل أن يدخل اليوم في مرحلة انحطاط بطيئة. لقد كان النظام الاجتماعي والنظام الأخلاقي سائدين عندما كان نظام العمل سائداً على نحو الفترة التي «عاشتها فرنسا في حكم شارل ديغول لأنه لم يكن هناك زحام الهجرة». أما انحطاط الحي فليس مرده إلى سقوطه فريسة العنف والانحراف وحسب، وإنما إلى فقدان فرص العمل أيضاً.

هناك ميكانيزم يُلحق علامات الوسم والاستنقاص بالخارج، وبمقتضاه يُنعت الشبان غير المندمجين اجتماعياً بكونهم «غرباء» ومارقين عن إرادة «التطبيع» التي يتصف بها الناس الأكبر منهم سناً. إن انحياز هؤلاء الشبان للقضية العراقية من دون تردد عاشه الناس وكأنه خطر يهدد حي «القوت دور» بفقدان توازنه. وكان هذا الموقف في نظر الشباب أنفسهم فرصة إثبات الذات من جهة «العروبة»، بما هي هوية «عرقية» لا يمكن فصلها عن الهوية الإسلامية. ويؤدي هذا الإثبات دور الاستعاضة من ضعف الانتماء الاجتماعي. هاهنا نحن إزاء إعادة بناء للأصول «العرقية» أو «الدينية» ـ لنسمها ما شئنا ـ ولكن لا علاقة لها بثقافة الآباء التقليدية. فهذا البناء لا يستند باللزوم إلى ممارسات تعبّر

(٨) لا يتواجد التجار التونسيون في الحي إلا بقلّة، فلم نجر معهم حواراً معمقاً.

عن الانتماء إلى هوية معينة، بل إن هذه «العودة إلى الأصول» تتعايش على العكس من ذلك مع ثقافة «الروك» أو «الهيب هوب»، وتظهر كاختراع داخل فضاء متعدد الثقافات، وكاحتجاج اجتماعي. ولما تسأل هؤلاء الشبان عن طبيعة انتمائهم يجيبون: «مسلمون ولنا الجنسية الفرنسية!»، فيضعون جنباً إلى جنب النظام القانوني الذي يمنحهم وضع المواطنة الكونية والنظام الديني الذي يمكنهم من الانطواء على الخصوصية.

وبالمقابل، نجد في حي «القوت دور» شباناً آخرين تابعوا دراساتهم وصاروا على أهبة «الخروج» من الحي للتخلص من ظروفهم الاجتماعية الأصلية، فينادون بازدواجية الانتماء كعنصر أساسي مكون لهويتهم. إنهم لا يقيمون تفاضلاً تراتبياً بين الإرثين الحاصلين لهم من الثقافتين. وهم لا ينادون بأي من الثقافتين. كل ما في الأمر أن الثقافتين ماثلتان أمامهم، لا غير.

«عربيٌ أنا لما أستيقظ في الصباح ولما أنام في المساء. وفرنسي أنا أيضاً من المساء إلى الصباح والصباح إلى المساء. يوجد فرنسيون بروتون. ولذلك فأنا فرنسي عربي».

(طالب من أصل جزائري)

يمكن أن نفسر ازدواجية الانتماء الموروثة عن الآباء والتي تتضاعف عبر الممارسات بالرجوع إلى نوعين من القيم:

١ ـ قيم الحاضر الناتجة من التأثر الشديد بالثقافة الفرنسية، والتي تقوم عليها الممارسات اليومية كما يقوم عليها المستقبل المهني.

٢ ـ القيم الدائمة أبداً، وهي لئن لم تكن لها جذور في الممارسات اليومية، فإنها أعمق في ذوات الناس، وهي بمثابة العلامة على الارتباط بالتقليد الثقافي الأصلي تتناقله الأجيال عبر تسلسل يجب عدم قطعه.

يتحرك هؤلاء الشبان داخل نسق من الازدواجية المرجعية، فهم من جهة أولى يستلهمون قيماً توجه ممارستهم؛ ويستلهمون من جهة أخرى قيماً لازمانية تمنحهم المعنى المنشود.

لئن كان بعض الشبان خلال حرب الخليج ينادون بـ «عروبتهم» التي سمحت لهم بالعثور على دعامة ثقافية مركزية، فإن جميع الشبان يتفقون على النقطة التالية: شعورهم أنهم أُكرهوا، بسبب ما فرضه الوضع من تحيز وتحزب، على مناصرة قضية رُسم مآلها مسبقاً، أو لنقل إنها «ملتبسة» جداً، بحيث لا يمكنها أن تستقطب ولاءهم على نحو أكمل. إنهم يشعرون بأنهم محل ابتزاز مستمر، فيُقال للواحد منهم: عليك أن تختار بين أن تكون مهاجراً طيباً أو أن تكون إرهابياً. ولذلك نراهم يرفضون التأويل المانوي (الانشطاري) الذي يقسم القوى الفاعلة في حرب الخليج بين قوى خير وقوى شر. إن ارتيابهم من «القوى الليبرالية المزيفة» ـ الأمريكان والعرب ـ هو على شاكلة شعورهم

الداخلي بالتردد أمام الانغلاق في حدود هوية نهائية. «نحن اليوم غارقون في ثقافة تقوم على الابتزاز ويتحكم فيها المال. هذه الثقافة سائدة في كل مكان».

إن عادات الحي وأنماط التعامل المدني السائدة فيه إنما تقوم على الميكانيزم الذي وصفناه سابقاً، وهو ميكانيزم الدفاع الجماعي الذي يسمح بالتعالي فوق مختلف الصور التي يحفل بها الحي. والميكانيزم عينه هو الذي أجاز أيضاً للجماعات بأن تتجاوز أثناء حرب الخليج النزاعات الممكنة، وأن تفند الإشاعات القائلة بوجود بؤرة إرهاب في حي «القوت دور». لقد أخذت كل جالية سكانية أثناء هذه الأزمة موقعها الخاص بحسب الوشائج العاطفية التي تشدها إلى جذورها الأصلية أو الأسطورية. كما أخذت موقعها أيضاً بحسب علاقتها بالأمة الفرنسية وعلاقتها بهوية الحي، وهي الهوية التي تستوعب داخلها الصور التي يحملها المرء عن الآخرين وصورة الذات كما يمنحها إياها الآخرون.

الفصل السادس والثلاثون

وجهات نظر المغاربة والأفارقة في فرنسا في الفرنسيين

ماري ـ جوزيف باريزاي(*)

أن نفهم نظرة الآخر إلينا، وأن ننصت إلى ما يقوله عنا، هذا أمر فائدته بيّنة بنفسها. ولكن أن نرى باحثة غربية تنتمي إلى مجتمع بينه وبين المجتمع الذي يتحدر منه هذا الآخر تركة تاريخية ثقيلة، ساعية إلى استجلاء هذه النظرة، فهذا أمر ليس بيّناً ولا متأكداً في حد ذاته، ذلك أن تعقد العلاقات القائمة عليها تمثلات المغاربة والأفارقة للفرنسيين تجد صداها في تعقد فهمهم وفي الصعوبات النظرية والمنهجية التي تحف بمقاربتهم. لهذا البحث تاريخ سيكون مفيداً أن نرسم معالمه باقتضاب حتى نبيّن السياق الذي جُمعت فيه المعطيات التي نستند إليها هنا.

في البداية كان هناك «استفزاز» حقيقي صادر عن طلبة أفارقة كُلفتُ معهم بدرس لتحليل مجموع العلاقات الثقافية بينهم وبين فرنسا. هاهنا بدأ يرتادني الانشغال بمثل هذه المقاربة وبمشروعيتها. ولكن ذلك لا يذلل الصعوبات المرتبطة بتحقيق هذه المقاربة.

أولاً: الصعوبات القائمة أمام إدراك صورة الآخر

الصعوبات هي أولاً من طبيعة منهجية، ذلك أن بلوغ هذه الصورة يشترط مسبقاً حذق الأحاديث لأن ذكر بعض المواضيع قد يخلّف آثاراً بسيكولوجية، مؤلمة ومشاعر ثائرة، ويخلف مكبوتات مسكوت عنها سواء أكانت مرتبطة بانسداد الأفق أمام الناس، أم

(*) باحثة في المركز الوطني للبحث العلمي (CNRS) ـ باريس.

بإرادتهم الواعية في كبت واقع مرير لا يطاق. والحال أن موضوع العلاقات بفرنسا وتجربة الهيمنة التي عاشها المستجوبون أو نقلها إليهم الآباء والأجداد في ما قدموه إليهم من روايات تسرد تاريخ الاستعمار، هو موضوع مثير وشائك، وقد واجهناه مباشرة إبان بحوثنا الأولى.

كانت العلاقة مستجوِب/ مستجوَب تظهر وكأن لها مميزات خصوصية تشترط هي أيضاً شروطاً خصوصية.

تلت ذلك طائفة أخرى من الصعوبات تتصل بتأويل المعطيات التي جمعت: أي ضرب من ضروب الصور هذا الذي نحن إزاءه؟ ألاَ نحصل على صورة مشوهة بسبب علاقات التنازع والانفعال التي تجمعنا بالنموذج الأصلي؟ ما مدى تماسك الصورة مع الآخر الواقعي؟ ولكن هذا السؤال الأخير ليس الأهم بالنظر إلى ما نحن بصدد إيضاحه، بل إن هذه الصورة مهما كانت الهيئة التي تمثل بها أمامنا هي مؤشر فائق القيمة على العلاقات التي نقيمها مع هذا النموذج. ما نروم بحثه إذن هو لماذا تظهر هذه الصورة بالذات دون غيرها من الصور، وما هي، على وجه الافتراض، الشروط التي يمكنها أن تفيدنا بتشكل الصورة؟

ثانياً: استمارات ثلاث في أوساط المغاربة والأفارقة

أُنجزت الاستمارات التي تُستمد منها المعطيات التي سنرجع إليها في هذا البحث على التوالي في عام ١٩٧٩ وفي عام ١٩٨٥، ثم في عام ١٩٩٢. وهي استمارات تتناول الكيفيّات، وأجريت على عينة محدودة، وتطلّبت العديد من المحاذير المنهجية التي لا يجوز لنا الوقوف عندها كثيراً، ولكننا عرضناها في غير هذا المقام[١]. وتناولت عينتنا جمهوراً محدداً ومعيناً جداً. إنه جمهور العمال المغاربيين ممن انساقوا، على وجه الخصوص، في تجربة تعارف متبادل مع السكان الفرنسيين في حي من أحياء مدينة ليون، وعاشوا معهم فترة طويلة ومليئة بالتحاور والتواصل الكثيف. وإلى جانب ذلك، ثمة طلاب العلوم الاجتماعية المدربون على المباعدة النقدية، ولكني كنت على قرب منهم وعلى علاقة تبادل معهم، إذ كنت مكلفة بالإشراف على مجموعة من الطلاب المغاربيين كانوا على صلة بفريق البحث الذي يسيّره «جان ديمازدييه»؛ وكنت مكلفة بمدخل إلى الطريقة السوسيولوجية، وهو درس موجّه إلى مجموعة من الطلاب الأفارقة في معهد الدراسات الاجتماعية (المعهد الكاثوليكي في باريس). وثمة أخيراً «الفاعلون الاجتماعيون» في مجال الهجرة ممن لهم جذور راسخة بين جالياتهم الوطنية، ولهذا

(١) بالنسبة إلى الاستمارات المجراة بين ١٩٧٩ و١٩٨٥ نجد عرضاً مفصلاً لها ولشروطها الموضوعية في أطروحتي: M.-J. Parizet, «Au-delà de la société locale,» (Université de Paris V, 1985).

السبب ساهموا في فتح آفاقنا على التمثلات الجماعية الجارية داخل هذه الجاليات، وكانوا في الوقت نفسه يمثلون وضعاً مناسباً لدراسة الحالة بسبب التزامهم المهني أو النضالي، فكان عليّ إجراء محاولة تيبولوجية انطلاقاً من مبحث بيوغرافي يتناول حياة هذا الصنف من «الفاعلين الاجتماعيين».

وبسبب ما يميز هؤلاء المستجوبين من خاصيات أو بسبب ما عاشوا من تجربة، كنا نرى فيهم محاورين مبجّلين. ومع ذلك، فعلى الرغم من هذا السياق المناسب، فإن ما أشرنا إليه من محاذير منهجية يبقى قائماً قياماً ضرورياً. ولكن الصدى الذي عرفته هذه الاستمارات والتشجيع القوي على أن يواصل المستجوبون بأنفسهم استجلاء هذا الموضوع، كانا في نظري بمثابة الدليل على أن المسائل المطروقة جديرة بهذه العناية.

من الواضح أنه لا يجوز تعميم نتائج هذه الاستمارات لا من جهة حجمها، ولا من جهة طابعها المخصوص؛ بيد أن فائدتها الفعلية تكمن في مستويين اثنين: فهي من ناحية **أولى** تتناول مسألة ملاقاة الآخر، لا فقط من منظور العلاقة التنازعية، وهي معروفة، بل أيضاً من منظور الروابط الجيدة بينهما وشروط إنجاحها. وهي مفيدة، من ناحية **أخرى**، من منظور صلاحية النتائج، إذ بها نتحقق من وجود سيرورات قابلة للمقارنة تكمن وراء الاختلافات المستديمة في الزمن بين المجموعات السكانية المدروسة، ذلك أن عقداً من السنين قد مرّ بين الاستمارة الأولى والاستمارة الثانية.

لا شك في أنه من الممكن ملاحظة فروق دقيقة تعود في آن واحد إلى السياق التاريخي (يتغير هذا السياق في حيز عقد من السنين) وإلى خاصيات هذه المجموعات السكانية. وتكمن هذه الفروق أكثر في مستوى التعبير الصوري أكثر منها في مستوى المضمون العميق. على هذا النحو تترجم بالأحرى الاستمارة بين العمال المغاربيين عن تجربتهم المعيشة؛ أما الاستمارة بين الطلاب، فتعبّر بالأحرى عن رؤية تحليلية متبلورة أكثر، بل وعن ردود فعل تعود إلى عنفوان شبابهم أيضاً. وأما تلك التي أجريناها بين «الفاعلين الاجتماعيين»، فتترجم عن نظرة متحفظة تكاد تكون نظرة هادئة عند التطرق إلى مشكل العنصرية، على الرغم من أن هؤلاء الفاعلين الاجتماعيين هم طرف كامل في القضية بحكم أنشطتهم.

ثالثاً: التباين والمفارقة في صورة الآخر

لئن احتوت هذه الصورة على ملامح حادة كما هو الشأن بين الطلاب، فإن هيئتها الشكلية العامة تظل من جهة جوهرها شبيهة بنفسها شبهاً غريباً، ولا سيّما في استمارتَيْ ١٩٧٥ و١٩٧٩، سواء من خلال اللوحة التي رسمها العمال المغاربيون، أو تلك التي رسمها الطلاب المغاربيون، أو تلك التي رسمها الأفارقة.

وأبرز السمات في صورة الآخر إنما هي السيطرة. الآخر مسيطر يمارس تسلطه السياسي من جهة كونه مستعمراً قديماً، ومن جهة كونه ما يزال يسلط هيمنته على العالم

الثالث. وأكثر الذين توقفوا عند هذه الجوانب إنما هم الطلاب. والآخر يمارس أيضاً تسلطه الاقتصادي، من ذلك أن العمال المغاربيين في مدينة ليون يرون أنفسهم «الأكثر حرماناً من بين المحرومين»، فعملهم شاق وأجورهم متدنية والآفاق مسدودة أمام أبنائهم حتى أمام حملة الشهادات التعليمية من بينهم. والآخر يمارس كذلك تسلطه الثقافي؛ وفي هذا المضمار، يستعرض المستجوبون ملامح تدقق أكثر هيئة المسيطر. فلديه شعور بالتفوق يقوده إلى اعتبار الآخر شخصاً أدنى، وإلى أن ينصب نفسه حكماً عليه واثقاً بما عنده من قيم. ولديه عجز عن معرفة الآخر، وعن فهمه حق الفهم على حقيقته، مما يقوده إلى نفي الآخر في صميم واقعه. ولديه عجز عن التسليم بالاختلاف، وهو ما يقوده إلى إقصاء الآخر. وقد تتراكم هذه السمات، فيظهر المسيطر حينئذ على أنه ينزع إلى وسم من هو مختلف عنه بعلامة الدونية، أو على أنه يرفض الآخر دون تكليف نفسه حتى مشقة التعرف عليه لغياب فائدة أو لعجز عن قبوله على حقيقته. وطبيعي أن تتباين هذه السمات بين شخص وآخر ومن ظرف إلى آخر. ولكن يجوز لنا القول بأن نزعة الوسم ونزعة النفي سواء اتخذتا أشكالاً عنيفة أو أشكالاً مضمرة هما متغيّران رئيسيّان في بورتريه المسيطر.

لقد خاض العمال المغاربيون وأسرهم في مدينة ليون تجربة الاختلاف المريرة، فاختلافهم هو أبعد من أن يلقى اعترافاً أو قيمة، بل حتى إنه يُجابه بالحياد على الأقل، وإنما على العكس يظل اختلافاً مستبخساً ومستنقصاً. وخاضوا أيضاً تجربة عدم العرفان بذواتهم. وعلى هذا النحو اختبر هؤلاء المهاجرون، من خلال التجاهل الذي يلقونه في محيطهم، الصورة المشوهة والغامضة التي لهم في هذا المحيط، شأن صورة الإسلام مثلاً، وهو الدين الذي تعتبره غالبيتهم مرجعها الدقيق، حتى ولئن كانوا يأخذون بهذا المرجع على أنحاء شتى. فجيرانهم من الفرنسيين لا يسلمون بأن العرب ليسوا كلهم مسلمين، وبأن حدود الإسلام تتجاوز بكثير حدود العالم العربي، فعندهم «عربي = مسلم»!

أما الملحوظات الصادرة عن الطلاب، فتتفق في شعورها بما يلحق شعوبها من استنقاص في قيمتها، وهي أكثر انتشاراً بين الأفارقة الذين يؤكدون على غطرسة الإنسان الغربي (ولا فرق بين لفظ الغربي ولفظ «الفرنسي» عند مستعمليه)، وعلى غروره بتفوقه الأخلاقي وتفوق قيمه الثقافية، وعلى احتقاره للعادات والآداب الأفريقية. وليس في مستطاع الغربي أن يعامل الآخر على قدم المساواة، ولا كشريك حقيقي. لكن هذا الغربي الذي نصّب نفسه رقيباً على غيره يحتقر شخصاً يجهله جهلاً كبيراً، فليس لديه عن أفريقيا وعن ثقافتها إلا صورة غالباً ما تكون مشوهة ومقولبة وبائسة؛ هذا إذا ما حدث للغربي أن اعترف بأن للأفريقي ثقافة!

في الواقع ما يشجبه المغاربيون والأفارقة عمالاً وطلاباً مجتمعين، إنما هو هذا الإحجام عن الاعتراف بالآخر إحجاماً يأتي أحياناً في شكل «نكران للاسم» حتى! يقول

مثل كامروني يقدمه المستجوبون لنعت هذا السلوك: «إني أعرفك مثلما يعرف الزنجي الأبيض»، في حين أن الأبيض يحجم على العكس من ذلك عن تسمية الأسود. وبالنظر إذن إلى أهمية أسماء العلم التي لاحظها الأنثروبولوجيون في بعض المجتمعات، فإنه بمقدورنا أن نقدر مدى الوقع الذي يثيره هذا النكران في النفس.

ونجد نوعاً آخر من انعدام الاعتراف هذا لدى الفاعلين الاجتماعيين: يقول هؤلاء بأنه مهما كانت درجة اندماجهم في المجتمع، وحتى لئن تجنسوا بالجنسية الفرنسية، «فإنهم لن يلقوا اعترافاً بكونهم فرنسيين أبداً»! ومن الغريب أن هذا الأمر يشل قدرة فرنسا على استيعاب الأجانب وتمثلهم. . .

هناك أيضاً ملمح آخر غالباً ما يعود على ألسنة المستجوبين: غياب «القيم الإنسانية» وقيم التآخي. وليس هذا الغياب مقتصراً على علاقة الفرنسيين بالأجانب، بل يشمل الفرنسيين بعضهم بين بعض، ولا سيما غياب العاطفة بين الأجيال، على نحو ما نرى بين الأجداد وبين الأحفاد. . . إلخ.

وفي الوقت ذاته، وعلى الرغم من هذا الجواب المغرق في السلبية، فإن هذا البورتريه يحوي أيضاً جوانب إيجابية. ما من شك في أن المستجوبين واعون بأن الفرنسيين ليسوا كلهم وليسوا دائماً بمسيطرين. وما من شك أيضاً في أنهم واعون بأن الفرنسيين ليسوا كلهم بالعنصريين. ويظهر المستجوبون اهتماماً، بل وحتى تعلقاً بفرنسا عندما يعاينون الفائدة الحاصلة لهم عن إقامتهم في هذا البلد. وتظهر هذه الجوانب الإيجابية بطريقة غير مباشرة من خلال نمط العلاقة التي يسعون إلى إقامتها مع هؤلاء الفرنسيين بحثاً عن الاحتكاك بهم والتواصل معهم.

على هذا النحو تبدو صورة الآخر صورة متباينة تتجاوز فيها ملامح سلبية جداً وملامح إيجابية، بل وملامح تعبّر عن بعض الانجذاب نحو الآخر. وهي أيضاً صورة قائمة على المفارقة من حيث ان المسببات الفاعلة كقوة نابذة والتي لها باللزوم نتائجها لم تنجح في إلغاء هذا الانجذاب ولا كسر التواصل. وبالتبعية **فإن الخاصية الجوهرية** الحاصلة من بحوثنا هي **الازدواج**.

رابعاً: وراء الصورة الظاهرة «صورة باطنية»

يمنحنا التحليل الدقيق للمعطيات المتوفرة عناصر تفسيرية للطابع المتناقض والنزاعي الذي تحمله صورة الآخر. إن لوحة سلبية برمتها لن تثير من الأسئلة إلا القليل. يكشف لنا التحليل المرهف أن وراء الصورة الظاهرة تكمن «صورة باطنية»: صورة نسجتها الحسرات وعبارات الشعور بالمرارة التي فاه بها العمال المغاربة والطلاب الأفارقة على وجه الخصوص، كما لو جاءت الخيبة كبيرة على قدر ما كان الأمل من قبلها كبيراً!

إن «صورة القاع» هذه هي التي ترسم لوحة مقبولة عن الآخر، أي الصورة التي نبغي أن يكون عليها هذا الآخر: آخر يعترف بك ويقبلك بما فيك من اختلاف، ويقبلك طرفاً معه كامل الحقوق. فلو لم يكن هناك اعتقاد في أن هذه الصورة الإيجابية ممكنة الحدوث (أي إمكان تغير الآخر)، فكيف يمكن أن نفسر ما عبّر عنه المستجوبون بقوة من رغبة في االتواصل مع الآخر وبحث عن التعارف بينهم وبينه. ومن مؤشرات الاعتقاد في هذا التغير الممكن أنه لا يعود إلى مجرد طموحات، بل إلى إنشاء جملة من الممارسات الدالة على رفض الاستسلام إلى علاقة غير مرضية بالآخر. ولقد وضعت استراتيجيات من أجل هذا التغيير.

خامساً: استراتيجيات تغيير العلاقة بالآخر ورؤيتها الديناميكية

لكن الخاصيات السلبية لصورة الآخر بدلاً من أن تولّد الاستسلام والجمود ولدت حركة ديناميكية من أجل تغيير الآخر. وظهرت استراتيجيات متنوعة يمكن ملاحظتها. فثمة استراتيجيات هادفة إلى إبطال علاقة التفاوت. لكن الأمر مريب مع «الفاعلين الاجتماعيين» الذين هم على وعي بطبيعة العلاقات القائمة، وعلى الرغم من ذلك تجاهلوا علاقات التفاوت على نحو من الأنحاء، ووضعوا أنفسهم أطرافاً مشاركة «ذات حقوق كاملة». وثمة استراتيجية هادفة إلى كسب اعتراف الآخر، بالمحافظة على الهوية الأصلية؛ حتى ولو تطلب الأمر المرور بمرحلة «المقاومة الثقافية» من أجل الدفاع عن هذه الهوية أو استعادتها حتى يمكن الظهور أمام الآخر على حقيقتنا. ولقد وُجد مسار مقاومة ثقافية، وشكل لحظة حاسمة من لحظات الملاحظة في مختلف استماراتنا، وبينها استمارات عامي ١٩٧٩ و١٩٨٥ خصوصاً.

وثمة أيضاً استراتيجيات تهدف من وراء الاعتراف بالآخر إلى كسب إمكان الالتقاء معه. وهذه هي حالة العمال المغاربيين في جهة ليون. ففي إحدى اللقاءات التي نظموها سعوا إلى إبراز هويتهم الإسلامية أمام سكان الحي الذين حضروا بأعداد غفيرة (حوالى ٤٠٠٠ شخص، أي ما يعادل ربع السكان). إن هذه التظاهرة المؤقتة والجزئية كانت تتناسب مع فترة زمنية ثرية جسدت مساراً مشتركاً التقى فيه العديد من الناس الفاعلين من شتى التوجهات والآفاق ـ المؤمن وغير المؤمن، المسؤول النقابي ورجل السياسة، رجل الدين والعضو في جمعية، المغاربي والفرنسي. ولقد أدت النساء المغربيات دوراً نشيطاً جداً في إعداد التظاهرة. وقامت وشائج متينة بين البعض من أفراد المجموعتين، فرنسيين ومغاربيين، فكانت بمثابة العمق في ذلك اللقاء، مما حدا زوجين مسلمين على القول متحدثين عن المسيحيين: «هذا ما يثبت بأن من الممكن أن نكون أخوة مع بعضنا بعض» أو «لكأننا شعب واحد»! وعلى هذا النحو فمن وراء الطابع المؤقت، وهو ما كان المشاركون شاعرين به، كانت هذه التظاهرة تتصف بقيمة رمزية سامية. تعني القيمة الرمزية أن العزل بين الشعوب يقهره الاعتراف المتبادل. وهو عزل

ناجم أساساً عن رفض الاختلاف، ومنه رفض الآخر بالذات رفضاً قاطعاً.

تتناول الاستراتيجيا التي أتينا الآن على ذكرها مثالاً استثنائياً، ولكن لها طابع الشعار على الرغم من ذلك. فهي تمثل جدلية التأصل والانفتاح. يعني ذلك أن الاستراتيجيات السابقة الذكر، مثل المقاومة الثقافية واستعادة الهوية، ليست في الحالات المدروسة استراتيجيات الانطواء على الذات والانغلاق، بل هي تتضمن باللزوم تأصلاً في الثقافة المخصوصة وانفتاحاً على الآخر في آن واحد.

لقد لاحظنا العلاقة الظاهرة أو المضمرة بين هذه الاستراتيجيات وصورة الآخر، ومع ذلك فإن هذه الاستراتيجيات ترجعنا من جديد إلى المسألة التي انطلقنا منها، ألا وهي: لماذا ظهرت هذه الصورة بالذات ولم تظهر صورة أخرى مكانها؟ علماً أننا أكدنا أن المهم ليس أن نتساءل عن مدى تناسق الصورة مع حقيقة «الآخر في الواقع»، وإنما المهم إدراك الصورة بما هي دليل يخبرنا عن العلاقات مع النموذج. ومؤدى ذلك هو أنه علينا أن نفحص كيف تجدّ هذه العلاقات في الواقع في هذه المرة، ونحن نعلم مسبقاً أن هذه العلاقات مخيبة لآمال المجموعات السكانية التي درسناها، وإلا لما كانت في حاجة إلى وضع استراتيجيات من أجل إصلاح هذه العلاقات. سنعنى هنا ببلورة بعض الفرضيات من غير أن نزعم بأننا سنتوصل إلى توضيح المسألة توضيحاً تاماً، وسنكتفي بما هو جوهري فيها استجابة لشروط هذا البحث.

سادساً: فرضيات في شروط إنتاج صورة الآخر

على نحو ما رأينا آنفا، فإن إعمال الفكر في هذه الشروط يرجعنا إلى الشروط التي نشأت في حضنها العلاقات مع الآخر، وهو ما يقتضي تحديدها والتعرّف عليها أولاً وقبل كل شيء. وللسبب هذا سنسعى إلى تناول شبكة العلاقات التي يتدخل فيها المهاجرون مستوحين مقاربتنا هذه من «المفهوم العلائقي» الذي وضعه اليأس[(٢)]. ونتبين بادىء ذي بدء تعدد هذه العلاقات بسبب موقع المهاجرين بين مجتمعين اثنين، وبسبب العلاقات المتبادلة بين هذين المجتمعين. وبالفعل، يقيم المهاجرون علاقات لا مناص منها مع مجتمع الاستقبال محافظين في الوقت نفسه على علاقاتهم بالمجتمع الأصلي. وتوجد من جهة أخرى علاقات «متشابكة» تنطلق من مجتمع الاستقبال صوب المهاجرين، ثم من المهاجرين صوب المجتمع الأصلي. هذا التشابك يجعل من

---

(٢) يعني المفهوم العلائقي عند اليأس أنه بدلاً من الانطلاق من «الفرد المنعزل» والمقطوع عن العلاقة بالمجتمع يجب الانطلاق من «العلاقات لبلوغ الموضوع المحدد بعلاقة». انظر:

N. Elias, *Qu'est-ce que la sociologie* ([s. l.]: Pandora Editions, 1981), chap. 4: «Critique des catégories sociologiques».

المهاجرين مُتَّجَهات العلاقة بين المجتمعين. ولكن فرضيتنا هي أن لهذه العلاقات طابعاً خصوصياً بالنسبة للعمال الأفارقة والمغاربيين، فبوجودهم في مجتمعات الشمال يوجد الجنوب في صميم هذه المجتمعات، وفي صميمها أيضاً تنعكس وتعتمل العلاقات شمال/ جنوب.

في مثل هذا السياق الشامل، وهو أبعد من أن يكون محايداً، تندرج علاقات العمال بين المهاجرين ومجتمع الاستقبال، وفيه تظل وُسوم الماضي على حالها عالقة بالذاكرة الجماعية. وهي وسوم من الصعب محوها، ولا سيما أن الغرب أحلّ موقع الهيمنة محل موقع المستعمر وواصله على نحو جديد. لذلك نرى علاقات التفاوت والسيطرة بين أمم المركز وأمم التخوم تفعل فعلها داخل المجتمع الفرنسي وفي مستوياته المختلفة. فلئن كان وضع المهاجرين المغاربيين والأفارقة يخضع للقواعد العامة التي تنطبق على عموم الأجانب، فإنه يتبين لنا أن وضعهم، سواء على مستوى الاندماج الفعلي أو على المستوى الرمزي، متعيّن تعيناً فائقاً بالتفاوت المشط مقارنة بعموم الأجانب.

ونعلم أنه لئن كان حظ الأجانب في العمل دون حظ الفرنسيين، فإنه أسوأ بين «مجموعات السكان النشطين من جنسيات معينة أو أصول جغرافية معينة» على نحو ما يشير إليه «المجلس الأعلى للاندماج» في تقريره المؤرخ في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٢ مقراً بأن نسبة البطالة عالية جداً بين صفوف هؤلاء المهاجرين. وفعلاً تجاوز البطالة بين الجاليات المغاربية وجاليات أفريقيا السوداء الفرنكفونية نسبة ٢٧ بالمئة مقارنة بالبطالة بين جاليات المجموعة الاقتصادية الأوروبية التي تناهز نسبة ١١ بالمئة[٣]. كما يُلاحظ الحيف نفسه على المستوى الرمزي؛ من ذلك أن مركز الإحصاءات (C.S.A.) أجرى في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩١ ـ بطلب من الهيئة القومية الاستشارية لحقوق الإنسان ـ سبراً للآراء يفيد بحصول الأوروبيين القادمين من بلدان البحر المتوسط على نسبة إجمالية تقدر بـ ٨١ بالمئة من التعاطف (درجة «كبيرة» أو درجة «متوسطة» من التعاطف) في حين لم يحصل المغاربيون إلا على نسبة ٤٢ بالمئة، ولم يحصل أبناؤهم من «شباب البور» (Beurs) إلا على نسبة ٥٠ بالمئة. وبديهي أيضاً أن الجاليات المغاربية هي نفسها التي حصدت أكبر نسبة من «النفور»[٤].

ومع ذلك، فإن هذا التحديد الفائق والتضافري (الذي ينصب على قسم من الأجانب) لا يلغي وضع الدونية الذي يعيشه عموم الأجانب، كما لا يلغي وضع

---

(٣) Haut Conseil à l'Intégration, «Les Etrangers et l'emploi,» (décembre 1992). cf. source Recensement, INSEE, 1990.

(٤) France, Commission Nationale Consultative des Droits de l'Homme, *La Lutte contre le racisme et la xénophobie, 1997: Exclusion et droits de l'homme* (Paris: La Documentation française, 1998), p. 301.

الإقصاء الذي يلحق بهم جميعاً، ذلك أن الأجنبي يظهر «في كل المجتمعات على أنه المُبعَد أبد الدهر»، على حد عبارة الحقوقية وعالمة السياسة دنيالا لوشاك»[٥]. أما جان كوستا ـ لاسكو، وهو رجل حقوق أيضاً، فيرى أن حرمان الأجانب من حق التصويت في الانتخابات البلدية يعبّر «بامتياز» عن «صميم الرهان الرمزي»[٦].

لكن هذا الوضع يتعايش مع خاصية من خاصيات المجتمع الفرنسي تضرب بجذورها في تقليد تاريخي طويل؛ هذه الخاصية هي النزعة المركزية القوية التي تحكمت في التشكل المبكر للدولة الفرنسية. ونتجت من ذلك نزعة «انصهار» و«تمثّل» لا تقل قوة عن النزعة الأولى؛ نزعة شكلت عنصراً أساسياً في علاقتنا بالمجموعات السكانية الأجنبية المقيمة على أرضنا؛ نزعة برهنت بوضوح على جدواها الفاعلة كما بيّن ذلك مؤرخ الهجرة في القرنين التاسع عشر والعشرين، جورج نواريال في كتابه **البوتقة الفرنسية** *(Le Creuset français)*[٧]. ولقد خلفت هذه النزعة المركزية و«التمثيلية» آثاراً عميقة بما في ذلك في مخيالنا الجماعي، إذ نجد لها رديفاً في التصور الأسطوري للأمة مفاده أن «الأمة واحدة وغير قابلة للقسمة»، وهو تصور درسه «سيترون» دراسة مستفيضة[٨]. وهذا التصور هو الذي قادنا إلى تلقين «الصغار من الأفارقة» تاريخ «أسلافنا الغوليين»!

على هذا النحو يتبلور في هذا البلد مساران متناقضان: مسار ينزع إلى إقصاء الآخر خارج هيئة الأمة، ومسار ينزع على العكس من ذلك إلى إدماجه دمجاً يبلغ حد الانصهار بالفرنسيين الأصليين ليصبح بدوره أصلاً لأجيال جديدة من الفرنسيين.

فكيف يمكن للعلاقات المذكورة أن تفيدنا بإنتاج صورة الآخر؟

سابعاً: «الصورة العلامة»

للمسيطر صورة مركزية تردنا كما رأينا آنفاً إلى فانتازمات المستعمر القديم، وواسم الشعوب المستعمرة، ومستغِل العالم الثالث. أما السمة الرئيسية فيه، فلا تتمثل فقط في إقصاء عموم الأجانب ـ وهو إقصاء يتفاقم مع تصاعد العنصرية وتفشي الظاهرة

---

(٥) D. Lochak, *Etrangers de quel droit?*, politique d'aujourd'hui (Paris: Presses universitaires de France, 1985).

(٦) J. Costa-Lascoux, *De l'immigré au citoyen* (Paris: La Documentation française, 1990).

(٧) Gérard Noiriel, *Le Creuset français: Histoire de l'immigration, XIX^e^-XX^e^ siècles*, l'univers historique (Paris: Seuil, 1988).

(٨) Suzanne Citron, *Le Mythe national: L'Histoire de France en question* (Paris: Ouvrières; Etudes et documentation internationales, 1987).

اللوبانية (نسبة إلى «لوبان» زعيم الجبهة الوطنية الفرنسية) - بل تتمثل أيضاً في حيف من نوع خاص ينصبّ على المغاربيين والأفارقة، ويحوّل الحيف معهم إلى ميز فاحش. كما أن هذه السمة الرئيسية تتضمن عنصر «التمثل» أو «الاستيعاب» الذي ينهج مساراً معقداً، ومفاده طرح البديل التالي على أنه البديل الوحيد الممكن لمكافحة الإقصاء: أيها الآخر كن شبيهاً بي!

هكذا تظهر صورة الآخر بما هي «الصورة العلامة» أو «الصورة العرض» (Image symptôme): فهي علامة السيطرة المستمرة، السيطرة كواقع ما انفك منذ ماركس وفيبر وبيار بورديو يمثل موضوعاً ينصرف إليه علم الاجتماع، وهي أيضاً علامة رفض الاختلاف في المجتمع الفرنسي على الأقل إن أخذنا برأي دي سارتو (M. De Certeau) في كتاب صدر له بعد وفاته، وفيه يبين كيف أن فرنسا تلقى صعوبة خاصة في التسليم بهذا الاختلاف[٩]. ولكن أليست هذه الصورة شديدة الاختزال والتبسيط؟ كما أن سياسة فرنسا في مجال الهجرة - على نحو ما ذُكرت هنا في خطوطها الكبرى - ليست أقل عرضة للاختزال والتبسيط. فهذه السياسة هي في الواقع الملموس أكثر تعقيداً وتناقضاً، حتى لو كان في مقدورنا أن نستخلص منها نهجاً أساسياً تجمع عليه فرنسا نسبياً، كما قال بذلك فايل (P. Weil) في بحث نافذ العمق[١٠].

أما مسألة «التمثل» أو «الاستيعاب»، فهي اليوم فكرة تُتَدارس من كل جانب، سواء على صعيد المفهوم، وهو ما لاحظه إحسان الزهراوي، أو على صعيد الشرعية[١١]. إنه لأمر ذو مغزى خاص أن تعلن الحكومات الفرنسية المتعاقبة في السنوات الأخيرة إعلاناً صريحاً عن سياسة «الاندماج». والحال أنه لئن كان التمثل أو «الاستيعاب» يصطدم مباشرة بمعارضة المهاجرين وبرغبتهم في كسب الاعتراف بذواتهم، فإن «الاندماج» يُعتبر في رأيهم ضرورة حيوية. بيد أن شنابر (D. Schnapper) التي خصّتْ هذا التمثل بدراسة مطوّلة ترى أنه لا مناص للديمقراطيات من هذا التمثل حتى ولو جازفت بنفسها[١٢].

(٩) Michel de Certeau, *L'Etranger; ou, l'union dans la différence* ([Paris]: Desclée, De Brouwer, 1991).

(١٠) Patrick Weil, *La France et ses étrangers: L'Aventure d'une politique de l'immigration de 1938 à nos jours,* préface de Marceau Long, collection «liberté de l'esprit» ([Paris]: Calmann-Lévy, 1991).

(١١) A. Zehraoui, «Catégories scientifiques et catégories du sens commun,» *Migration société,* vol. 4 (mai-juin 1992).

(١٢) Dominique Schnapper, *La France de l'intégration: Sociologie de la nation en 1990,* bibliothèque des sciences humaines ([Paris]: Gallimard, 1991).

على الرغم من أن المظاهر السلبية لصورة الآخر لها جذور موضوعية راسخة، فإن الطابع الاختزالي لهذه الصورة تعدله وتقوّمه المظاهر الإيجابية، سواء ما كان منها صريحاً أو مضمراً، فينتهي بها المطاف إل استراتيجية الانفتاح. هذه المرة نكون تجاه صورة دالة إيجابية لها عواقب مهمة سنعود إليها. ولكن قبل ذلك حري بنا أن نعمل الرأي في علاقة لم نتناولها بعد، وهي علاقة صورة الآخر بصورة الذات.

ثامناً: صورة الآخر التي تحيل على صورة الذات

من الجائز أن نتساءل إن كانت صورة الآخر السلبية - أي صورة الفرنسيين هذه المرة - ردّاً متناظراً على الصورة التي يحملها الفرنسيون عن المغاربيين وعن الأفارقة[١٣]. وهي صورة من الممكن أن تظهر على أنها «شعار الاختلاف»[١٤]، فتُعرف بسبب هذا الاختلاف... ألا تشكّل هذه الصورة إذن سيرورة أيديولوجية تتجاوب فيها الألفاظ لفظاً بلفظ، وتتضارب داخلها صورة مع أخرى؟ أليست هذه الصورة تعبيراً عن البعد الرمزي للمواجهة بين المضطهَدين والمضطهِدين؟ إن الطابع الاختزالي لهذه الصور هو الذي يقود الناس إلى قبول هذه السيرورة الأيديولوجية؛ غير أنه من الممكن لنا - بقطع النظر عن «حرب الصور» هذه - أن نتبين فيه ضرباً معيناً من العلاقة بين صورة الآخر وصورة الذات.

إن صورة الآخر، على النحو الذي ذكرنا، هي عنصر يتدخل مباشرة في تكوين الصورة التي لي عن نفسي أنا بالذات لأنها صورة تخص بالتحديد العلاقة التي يقيمها هذا الآخر معي أنا بالذات. ولكن صورة الذات هذه وقد أنتجتها نظرة الآخر هي صورة مشوهة وكاريكاتورية. وهي صورة مبتخسة القيمة، ولذلك نرفضها. إن الصورة التي نحملها عن الذات والصورة التي يحملها عنا الآخر لا تتناسبان. فهل يعني ذلك أن الصورة التي يمنحها لنا الآخر، مهما كان رفضنا لها شديداً، ليس لها أثر في العلاقة التي نقيمها مع الذات؟ هذا أمر ليس له اليقين الذي قد يبدو للمرء. وبديهي أن الاستراتيجيات الرامية إلى تغيير العلاقة بالآخر هي في الوقت عينه استراتيجيات رامية إلى تغيير علاقة الآخر بالذات. وإذن فهي ترمي إلى تغيير علاقة الذات بالذات. وفعلاً، فإن مكافحة الصورة المشوهة تعني باللزوم الاستناد إليها وحسبانها كما لو أن صورة الذات كانت بالضرورة ناجمة جزئياً عن نظرة الآخر. إن الصورة المشوهة ستعمل

---

(١٣) William B. Cohen, *Français et africains: Les Noirs dans le regard des Blancs (1530-1880)*, trad. de l'anglais par Camille Garnier, collection bibliothèque des histoires (Paris: Gallimard, 1980).

(١٤) M.-J. Parizet, «Questions autour de la catégorie d'immigré,» *Dossier du Colloque:* Les Sociologues dans le débat social en Europe, IRESCO, 30 septembre-3 octobre 1991.

كصورة كُمونيّة، ولكن ستكون لها أيضاً جدواها الفاعلة. ألا نجد أنفسنا من أجل تصحيحها مجبرين إن عاجلاً أم آجلاً على أن نأخذ بنقيضها ساعين إلى المغالاة في إبراز السمات المنافية لها؟ ألا نكافح مثلاً غياب الاعتراف، ألا نكافح رفض الاختلاف، بواسطة بحثنا عن مزيد من الاختلاف حتى ولو أدى بنا ذلك إلى السقوط في أخطر أشكال الأصولية؟

لا مناص من هذا الخطر اللهم إلا بالسقوط، على العكس من ذلك، في منطق آخر لا يقل خطورة عن الأول، ألا وهو أن نتيه في الآخر حتى نتخلص من وطأة الصورة المؤلمة التي يحملها عنا الآخر والتي استبطناها داخلنا. وهذا الخطر الثاني وصفه فرانز فانون[١٥] وصفاً قيّماً جداً يحيلنا بدوره على نموذج آخر من الأدب السوسيولوجي يمثله لاينيك هيربون (L. Hurbon)، وهو من «هايتي»، في كتابه **البربري الخيالي**[١٦]. تعلمنا العلوم الإنسانية أنه ليس من الممكن لأي كائن إنساني أو أي مجتمع بشري أن يحيا من دون علاقة بالآخر. وللسبب هذا، فإن هذه العلاقة على غاية من الأهمية: إنها خلاّقة أو هدامة.

ملاحظات حول بعض نتائج صورة الآخر

هناك رهانات تظهر بارتباط بهذه الصورة:

١ ـ قوة المخيال المسقطة مع إسقاط صورة الآخر؛ فليست هذه الصورة جامدة ولا محايدة، وإنما هي خلاقة أو هدامة. إنها تكون خلاقة عندما تبدع استراتيجيات من أجل تغيير العلاقات الواقعية التي تقوم عليها هذه الصورة.

٢ ـ وحري بنا أن نعي مدى تدخل المجتمع في بلورة هذه الصورة تدخلاً عميقاً ومتعدد الأبعاد. هذا يعني أن مكافحة النتائج السيئة توجب مكافحة أصل الداء، أي مكافحة القوى الفاعلة في هذا المجتمع، فتتولد علاقات فاسدة بينه وبين المهاجرين.

٣ ـ من شأن تحليل صورة الآخر (أي المغاربيين والأفارقة في حالة بحثنا) أن تجوّز لنا فهماً أفضل لمواقع هؤلاء المهاجرين واستراتيجياتهم من أجل التخلص من حالة الحيف والدمج في الآن معاً، كما يبين ذلك صياد (A. Sayad)[١٧]. لا بد من الحفاظ على الهوية. لقد قادت «فرنسة» أبناء المهاجرين إلى المشاكل نفسها التي يعانيها

---

(١٥) Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs,* collection «Esprit». La Condition humaine (Paris: Seuil, 1952).

(١٦) Laennec Hurbon, *Le Barbare imaginaire* (Paris: Cerf, 1988).

(١٧) Abdelmalek Sayad, *L'Immigration, ou, les paradoxes de l'altérité,* préface de Pierre Bourdieu, l'homme, l'étranger (Bruxelles: De Boeck Université, 1991).

الشباب الفرنسي الأصل (البطالة والمخدرات. . . إلخ). ويؤكد المسؤولون في الجمعيات والفاعلون الاجتماعيون والشبان المغاربيون والأفارقة على مسألة الهوية. ولقد بيّن العديد من البحوث والدراسات تعطش أبناء المهاجرين إلى هويتهم، نذكر منها دراسات محمد خليل ومريم بورقيبة[(١٨)] ومصطفى ديوب وميشال أنطوان[(١٩)] وجاك بارو[(٢٠)].

٤ ـ ثمة رهان رابع له أهمية قصوى يكمن في وجود انفتاح على الآخر ومرتبط بالجوانب الإيجابية في صورته، ولا يعني الانفتاح وضع الهوية الفرنسية موضع السؤال، وهي مسألة تبقى من باب الوهم. فكيف يمكن لأقليات من المهاجرين أن تهدد الهوية الفرنسية حقاً؟ إن هذا الانفتاح ـ كما عبّر عنه بوضوح الفاعلون الاجتماعيون ـ مصحوب برغبة في احترام قواعد المجتمع الفرنسي، وليس فيه البتة أي تهديد للهوية الفرنسية، وإنما يعبّر عن «طموح إلى الكونية» لا يتنافى مع المثل المعروفة بها فرنسا. قد يُعترض علينا بحجة أن الاستمارات النوعية التي أجريناها لا يمكنها أن تعطينا نتائج تُسحب على عيّنات أوسع. لكن النتائج التي توصلنا إليها تدعمها أيضاً معطيات نابعة من استمارات وعينات ممثلة وحديثة العهد. فلقد أجرت مجلة **لونوفيل ابسورفاتور** الفرنسية في شهر أيار/مايو ١٩٩٣ سبراً للآراء يبيّن أن ٥٣ بالمئة من الشبان المستجوبين، وهم من أصل مغاربي وأفريقي وبرتغالي من دون تمييز، يعتبرون أن كسب «صفة الفرنسي» هي مسألة مهمة بالنسبة لهم[(٢١)].

أما بالنسبة لنا نحن الفرنسيين، فوجود هؤلاء المهاجرين في بلادنا من شأنه أن يحثنا على التفكير بتروٍّ كبير في الجوانب الإيجابية لهذا الحضور، وفي التغييرات التي يحدثها داخل المجتمع الفرنسي. وهناك عدد من الناس انكب على هذا الموضوع، وهذه مسألة أخرى ليس هذا المقام مناسباً لطرحها.

---

(١٨) Mohand Khellil, *L'Intégration des maghrébins en France*, sociologie d'aujourd'hui (Paris: Presses universitaires de France, 1991).

(١٩) Moustafa Diop et Michel Antoine, «Les Jeunes africains en France: Synthèse d'une enquête,» *Service national des communautés africaines* (1989).

(٢٠) Jacques Barou, «Espaces migratoires pluriels des africains en France,» *Annales de la recherche urbaine, immigrés et les autres*, no. 49 (décembre 1990).

(٢١) J. Alia, «Quand les enfants d'immigrés choisissent... Le Premier sondage sur les 15-17 ans,» *Le Nouvel observateur* (13-19 mai 1993).

الفصل السابع والثلاثون

التفاعلات الاجتماعية بين الإيطاليين والمغاربة في ميلانو

فرانكا بيتزيني(*) وكلوديو بوسّي(**)

«إن تفكيري منشغل بابني. ماذا سأسرد عليه الليلة هذه؟ سأسرد على سمعه، مثلاً، أن العرب عاشوا عصرهم الذهبي، وأنهم اخترعوا الصفر والجبر، وأنهم نقلوا إلى أوروبا النصرانية الفلسفة الإغريقية والاكتشافات الطبية الكبرى... سأسرد عليه مجد الماضي، ثم الهزيمة التي تتلوها الهزائم، ومعارك الاستقلال، ومن بعد هذا التخلف الذي نستشعره مثل الوسم على الجلد، وهذا الحاضر البائس، والبائس جداً حدّ شل قدرتهم على الحلم».

(الطاهر بن جلون)(١)

مقدمة

ما نقترحه في هذه الدراسة هو إعمال الرأي في القيمة الاستكشافية لبعض المفاهيم النظرية والابستيمولوجية لجورج باتيسون (G. Bateson)، بداية ببحث كان لنا فيه رجوع إلى أعمال هذا الكاتب بشكل رئيسي.

(*) أستاذة في جامعة ميلانو - إيطاليا.

(**) أستاذ في جامعة ميلانو - إيطاليا.

(١) Taher Ben Jellon, «Il mio nome é Mohammed,» *Corriere della Sera* (Milano) (Febbraio 1991).

أن نلاحظ العلاقات الاجتماعية مستخدمين في ذلك المنظور التفاعلي الذي قال به باتيسون، هذا ما بدا لنا الوسيلة الأنجع لاكتشاف القيمة والمعنى اللذين لعبارات ولمفاهيم مثل التعدد العرقي والتعدد الثقافي وتعدد الأجناس في مجتمع انتقل في أمد قصير جداً، شأن المجتمع الإيطالي، من بلد يصدر الهجرة إلى بلد يستقبلها.

وحتى نفهم العلاقة بين الإيطاليين والأجانب، ولا سيما المغاربيين في ميلانو، رجعنا إلى بعض المفاهيم التي استخدمها باتيسون طوال تجربته بهدف إنارة وضع على غاية من التعقيد شأن مجتمعنا.

لقد اهتم فكر باتيسون اهتماماً كبيراً بـ «الاتصال بين الثقافات وبين التكوين الانشقاقي» لا فقط في مقالته المعنونة بهذا العنوان وإنما أيضاً عبر البلورة المتواصلة لاستدلالاته في مجموع أعماله[٢].

إن مفهوم التكوين الانشقاقي (Schismogenèse)، أي التمايز التدريجي، كان باتيسون هو أول من بسطه في دراسة حول ثقافة «الإياتمول» في غينيا الجديدة، تحمل عنوان «نافان» (Naven)[٣].

تذكّرنا مارغريت ميد[٤]، بأن باتيسون قد تخلى عن اهتمامه بدراسة المزاج لينكب على مسألة المضاعفات الاجتماعية للأساليب التفاعلية؛ فصار كتاب نافان في نظره، كتاباً في السيرورات الاجتماعية وفي تكوّن الفكر، على الرغم من أنّ مرغريت ميد وباتيسون كانا قد اشتغلا سويّة حول علاقة الأمزجة والثقافات.

ينبهنا باتيسون في محاولته «الاتصال بين الثقافات وبين التكوين الانشقاقي» إلى جانبين من البحث يتوجب على الباحث التقيد بهما في أثناء الدراسة الميدانية:

● يستلزم وصف علاقة ما أو وضع ما أو موضوع ما أن نُعمل الفكر أولاً في وجهة نظر الملاحِظ.

---

(٢) Gregory Bateson, *Steps of an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology* (San Francisco: Chandler Publishing Company, [1972]).

(٣) Gregory Bateson, *Naven, a Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe Drawn from Three Points of View*, 2nd ed. (Stanford, CA: Stanford University Press, 1958).

(٤) Margarette Mead, «End Linkage: A Tool for Cross-cultural Analysis,» in: Mary Catherine Brockman [et al.], *About Bateson: Essays on Gregory Bateson*, afterword by Gregory Bateson; edited by John Brockman (London: Wildwood House, 1978).

● يكون تكوين موضوع التحليل مشروطاً بالعلاقة القائمة بين الملاحِظ والملحوظ[٥].

يرى باتيسون أن الاتصال بين مجموعتين مختلفتين ثقافياً يمكنه أن يؤول إلى واحدة من التشكيلات التالية:

١ ـ الاندماج الكامل بين المجموعتين.

٢ ـ إلغاء واحدة من المجموعتين أو الاثنتين معاً.

٣ ـ استمرار كلا المجموعتين معاً بمقتضى توازن ديناميكي داخل جماعة أكبر.

وضمن هذه التشكيلة يميز باتيسون مقولتين اثنتين لنعت المسار التفاعلي: العلاقات التكميلية والعلاقات التناظرية. يتناسب مع هاتين العلاقتين نمطان اثنان من التمايز التدريجي بين المجموعات، أي نمطان من التكوين الانشقاقي: التكوين الانشقاقي التكميلي والتكوين الانشقاقي التناظري.

يعرّف باتيسون التكوين الانشقاقي بما هو «مسار التمايز داخل قواعد السلوك الفردي الناتج من التفاعل المتراكم بين الأفراد»، وهو أيضاً «مسار تفاعلي قائم على رد الفعل على رد فعل آخر»[٦].

يجوز للعلاقات التناظرية أن «توصف بحدود التباري والتنافس والمماراة المتبادلة. . . إلخ (أي أن أفعال «أ» تحثّ «ب» على الأعمال نفسها، التي بدورها تحثّ «أ» على القيام بأفعال جديدة من الجنس ذاته، وهلم جرا. . .)؛ أما من جانب ثانٍ، فإن العلاقات التكميلية توصف بما هي «روادئف تفاعلية نجد فيها أن أعمال «أ» وأعمال «ب» مختلفة بعضها عن بعض، ولكنها متراكبة الواحدة في الأخرى».

يقدم باتيسون أمثلة على التكوين الانشقاقي، فيذكر حالة التفاخر والتنافس التجاريين، والحال أن أزواج التكوين الانشقاقي التكميلي هي: الزعم/الإخضاع، حب التظاهر/الإعجاب، موقف الحماية/عبارة الضعف، السلطة/الخضوع.

وإن لم تتدخل عوامل كابحة، يؤول التمايز التدريجي في كلتا الحالتين إلى عداء شرس قد يؤدي إلى تهاوي النظام برمته.

أما مبحث المزاج، فلن يعود إلا في فترة لاحقة، أي خلال الدراسات التي

---

(٥) Bateson, *Steps of an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology.*

(٦) Bateson, *Naven, a Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe Drawn from Three Points of View.*

أجراها باتيسون وميد في منطقة «بالي» في إيطاليا، ضمن الفرضيات حول الشخصيات السائدة سيادة كونية.

وعلى صلة بهذه الفرضيات، جاء التحليل المعروض في كتاب **الأخلاق والطبع القومي**[٧] حيث يوجه المؤلف انتقادات لأولئك الذين يريدون اقتراح مفهوم «الطبع القومي» برسم السياق المفهومي الذي تعثر فيه عبارة «الطبع القومي» على صلاحيتها.

ومن أجل رفع الحواجز المقامة أمام القبول بمفهوم «الطبع القومي» يجيب باتيسون بمصادرتين اثنتين:

١ ـ ان الفرد سواء من منظور فيزيولوجي أو من منظور بسيكولوجي هو كيان فردي منظم على نحو تكون فيه جميع أجزائه وجوانبه قابلة للتغير وللتفاعل المتبادل.

٢ ـ تكون جماعة ما منظمة هي كذلك بالطريقة نفسها.

ويعتقد باتيسون بأن الطبع المشترك يوصف بحدود العلاقة بين الأفراد والمجموعات داخل الجماعة.

وتكون تقنية الوصف هي الوصف بواسطة نعوت التمايز ذي الاستقطاب الثنائي البسيط، وذلك باستخدام النعوت بما هي «متواصلة»، وليس بالمعنى المطلق: «درجة الاهتمام أو درجة الاستعداد للسلطة/الخضوع».

ونرى أن من اللازم أن نبقي على وجهة نظرنا ضمن ديناميكية التفاعلات المدروسة، وأن نعاين ردود الفعل والانفعالات العاطفية والأفكار والإرث الثقافي الذي أدرجناه في هذه العلاقة.

أولاً: البحث

بدأ البحث في حي «كاتشينا روزا» (Cascina Rosa). قدم كلوديو بوسي نفسه للمسؤولين في الكاتشينا على أنه طالب باحث في جامعة ميلانو. وكنا نشرح لمخاطبينا أهداف البحث، وكيف أنها ترمي إلى تحليل تركيبة الكاتشينا وتنظيمها (وكان فيها حينئذ ٥٤٠ مغربياً). وكان مخاطبونا أعضاء في لجنة تسيير الكاتشينا روزا، أو بعض السكان أيضاً. وبينت مرحلة البحث الأولى حدود فهم الديناميات الفاعلة. وكان العائق الأكبر يتمثل في «الصفة الرسمية» التي يحملها كلوديو، فالصفة تؤثر في محيط البحث وتشوّه السلوكات والعلاقات فيه. كان الباحث يعامل معاملة الإدارة، فلا تقدم إليه الا الجوانب

(٧) Bateson, *Steps of an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology.*

الإيجابية من واقع الكاتشينا روزا. ويجدر التذكير هنا بأن الصحافة والمواطنين والمؤسسات العمومية كانت تولي حينئذ اهتماماً لقضية الكاتشينا.

وفي الوقت نفسه أسس بعضهم مجموعة من الطلاب والأساتذة، من ضمنهم فرانكا بيتزيني، تهدف إلى تحسيس كليتنا بمشاكل الهجرة.

وانطلاقاً من هنا، عزمنا على مواصلة البحث باستعمال منهج مختلف يمكن وصفه بمنهج «اندماج الملاحِظ» (في الوسط الملاحَظ). لم نعد نقدم أنفسنا بصفتنا الرسمية كباحثين، بل بصفتنا كأصدقاء، وهي الصفة التي اكتسبناها في المرحلة الأولى، ونقلنا وسط البحث من وسط محدود، شأن الكاتشينا روزا، إلى أوضاع متعددة تنطوي على علاقات بين أجانب وإيطاليين. لقد تخلّينا عن الصفة الرسمية لنصبح مجرد أشخاص (مجرد إيطاليين أو ميلانويين، أو رجال أو نساء من اليسار. . . إلخ) لهم معرفة خاصة بتحليل التفاعل، فيجوز لهم أن يفهموا، انطلاقاً من ردود الفعل التي لنا إزاء الآخر، معنى كلمات مثل باحث، أو شخص، أو صديق، أو عالم اجتماع.

وولجنا ميدان البحث بكامل شخصيتنا لنعيش تجربة سيكشف سوء الفهم فيها على مقولات لم نعرفها من قبل. ما ينتظره المرء ينبثق ممّا يولّد عنده الشعور بالضيق: تكشف الأجوبة غير المنتظرة عن الآمال المضمرة. لقد علمنا غوفمان أن الإحراج هو واحد من أهم المؤشرات الاجتماعية[٨].

كان مخاطبونا من مهاجري أفريقيا الشمالية والمغرب الأقصى على وجه الخصوص. وكانوا متكونين على الغالب من رجال غير مندمجين أو يكادون في المحيط الإيطالي.

وهم ممن أقاموا مؤخراً في إيطاليا قادمين إليها مباشرة من بلدانهم الأصلية، فوجدوا أنفسهم لأول مرة وجهاً لوجه مع الواقع الغربي والإيطالي. وهم يعيشون ظروفاً متدنية جداً سواء في سكناهم أو في عملهم. أصبحت أماكن البحث هنا مختلفة عن تلك التي عرفناها أصلاً في الكاتشينا روزا، إذ صرنا نُجري بحثنا في بيوتنا أو في بيوت أصدقائنا الأجانب، أو فضاءات عامة مثل الملاهي الليلية أو المطاعم الأفريقية أو الحفلات المتعددة الجنسيات التي تنظمها الجمعيات الثقافية. . . إلخ.

وسنبين بواسطة الأمثلة أوضاعاً تفاعلية نلاحظ من خلالها الأزواج التكوينية الانشقاقية التي ذكرها باتيسون.

---

(٨) Erving Goffman, ***Interaction Ritual; Essays on Face-to-Face Behavior*** **(Garden City: Anchor Books, 1967).**

ثانياً: أزمنة اللقاء وطرقه

١ ـ الموعد

لقد عاينا مرات كثيرة أن مخاطبنا كان يصل متأخراً عن الموعد المتفق عليه. لنصف مثلاً موعداً مع واحد من المسؤولين في كاتشينا روزا على الساعة الثالثة والنصف بعد منتصف النهار. ويأتي الموعد بعد أن ناقشناه طويلاً، فمخاطبنا كان يفضل ملاقاتنا في العشية دون تدقيق الساعة. ثمة متغيرات ثقافية تتصل بزمن اللقاء وطرقه.

٢ ـ المشهد

وصلنا إلى كاتشينا روزا قبيل موعدنا بـ ٥ دقائق، وسألنا عن السيد مكرم، فقيل لنا بأنه في ساحة المبنى يعدّ سيارة. انتظرناه ونحن نتمشى في ساحة البيت آملين رؤيته. وبعد مضي ٢٠ دقيقة سألنا عنه مجدداً، فأجابونا بأنه خرج بسيارته.

وأخيراً عاد مع الساعة ١٦,٣٠، والتقينا به وأشرنا بلطف إلى تأخره، فغيّر مجرى المحادثة وطلب منا شرب الشاي في عربته (بيته).

٣ ـ ردود فعلنا

لقد كنا منزعجين «فهؤلاء المغاربة لا يحترمون المواعيد، إنهم لا يهتمون بالوقت المتفق عليه». ويعود سب رد فعلنا إلى التأخر نفسه وإلى عدم العناية بنا، إذ فضل صاحبنا صيغة لقاء شخصية على المسألة التي جئنا من أجلها.

ثالثاً: وقت المحادثة الودية

١ ـ المشهد

تجري المحادثة في كوخ من الخشب والكرتون في كاتشينا روزا. ولقد دعانا أصدقاء مغاربة في المساء لشرب الشاي عندهم بعد العشاء.

وانقضت السهرة بوتيرة ثقيلة، ونحن نشعر بالوقت يمر بطيئاً. وكان إدراكنا هو أن كل فعل من الأفعال ـ إعداد الشاي وتقديمه للحاضرين ـ كانت تتخلله وتائر بطيئة جداً كأن يطول التوقف عن الحركة أو أن تتباطأ أو تتثاقل الحركات والنظرات ونبرة الصوت. إنه جو ثقيل يكاد المرء يشعر بأن زمنه يكاد يتوقف، فلا وجود لفعل عنيف أو مفاجىء. إن هذه الوتائر وهذه الأزمنة تعني أهمية اللحظة الزمنية التي يجب أن يعيشها المرء وأن يستمتع بها بهدوء ووسع. ويمكن القول مجازاً بأن المقصود هنا هو احتفال تكون فيه

كمية الوقت المستخدمة على نسبة الأهمية التي نمنحها للشيء الذي نحتفل به.

٢ ـ ردود فعلنا

انطوى رد فعلنا على تناقض قوي: فمن ناحية هناك الضجر من هذا البطء، ومن ناحية أخرى، هناك الإعجاب باستخدام وقت الفراغ بطريقة مضادة لسرعة الثقافة الغربية ونهمها. لا بد من الإسراع بالاستهلاك من أجل مزيد من الاستهلاك.

رابعاً: أمكنة اللقاء

عندما نصف إدراك المكان واستخدامه، فبالرجوع إلى جانبين اثنين: الفضاء السكني ومحيط الحياة الأسرية من جهة، وتسيير القضاء الذي يحتله التفاعل مع الآخر والمواقع الفيزيائية داخل المجموعة وداخل العلاقات مع النساء من جهة أخرى.

١ ـ بيوت الكاتشينا روزا

لنفحص محيط العيش وكيف يرتبه أصحابه بحسب أذواقهم وعادات البلدان القادمين منها. والمثال الأكثر دلالة هو مثال الكاتشينا روزا. تنقسم الكاتشينا إلى ساحتين كبيرتين، يتوسطهما مبنى متكون من طابقين؛ أما الأكواخ الصغيرة المستخدمة للسكن فهي مسنودة إلى حائط السياج وإلى الرواق. في البناية المركزية توجد محلات مشتركة وبعض المساكن، ويستخدم جزء من الرواق كمسجد صلاة. وسط الساحتين ثمة عربات ريفية مسكونة. تحمل الأكواخ الخشبية رقماً، ويأوي إليها على العموم ٤ أو ٥ أشخاص. أما الأثاث، وهو مقتنى من أثاث سابق الاستعمال، فحوره أصحابه الجدد وكيفوه بحسب أذواقهم التقليدية، فقطعوا مثلاً ركائز الطاولات والخزانات وأخلوا بالقواعد الصحية العادية التي يلزم التقيد بها في هذه الحالات. وعندما لاحظنا لهم أخيراً بأنه من الأنسب ترك فضاء بين الخزانات والأرضية تجنباً للرطوبة قيل لنا بأن ذلك لا يوائم الأسلوب المغربي.

في الحقيقة يتباين هذا الأسلوب المغربي مع ملصقات الإشهار، وصور فرق كرة القدم الإيطالية، أو صور السيارات الفخمة المعلقة على الحائط. هناك تجاور بين المظاهر التقليدية للمجتمع الأصلي تحدد الفضاء وتنشئه (مثل توزيع الأثاث) ومظاهر بلد الاستقبال التي تُستخدم لغايات تزويقية.

٢ ـ رجل وثلاث نساء في بيت أصدقاء مغاربة

ننتقل الآن إلى وصف الوضعية التي يكون عليها التصرف في الفضاء بحضور

النساء. يجري المشهد في بيت أصدقاء مغاربة. كنا أربعة، كلوديو و٣ نساء إيطاليات. لما دخلنا البيت كان البعض من أصدقائنا جالساً على أريكة، والآخر على كراسي. وعلى التوّ نهض الجالسون على الأريكة وأجلسوا مكانهم النساء الثلاث وأجلسوا الرجل الإيطالي إلى جانب زوجته. كان لنا انطباع بأن في ذلك تعريفاً للفضاء المخصص للنساء، والأريكة تحدد هذا الفضاء تحديداً دقيقاً. وبمعنى آخر، تترجم الأريكة عن رغبة في خلق فصل فيزيائي محدد فضائياً: فالنساء، بما فيهن المرأة المتزوجة، في جزء من الغرفة، وبجانب المتزوجة زوجها. بدا لنا هذا التوزيع وكأنه يوحي بأن على الزوج حماية كل النساء لا فقط حماية زوجته.

٣ ـ في المرقص

ثمة سلوك يمكن إدراجه ضمن زوج حب الظهور/الإعجاب، وهو السلوك المتصل بالرقص. وهو المثال الذي نستعرضه هنا. كان باتيسون من قبل قد أشار في تحليله لثقافة الياتمول (في غينيا الجديدة) إلى السلوك التكويني الانشقاقي في الرقص بمناسبة حفل «النافان»، وهو سلوك يحيلنا إلى زوج حب الظهور/الإعجاب.

لقد تحققنا في مناسبات شتى ـ حفلات ومراقص ـ من أن الأفارقة يصيرون أثناء الرقص محل إعجاب الإيطاليين. أما الأفارقة، فعندما يتفطنون إلى هذا الاهتمام بهم يتخذون مواقف تتصف بحب الظهور، فتتسارع حركاتهم ويظهرون براعتهم في الرقص. هاهنا ردة فعل يتبع بمقتضاها الإعجاب الظهور والظهور الإعجاب.

ومن الملاحظ أيضاً هو تزايد الملاهي الليلية التي تسود فيها الثقافة الموسيقية الأفريقية، وهي ملاهٍ صار يرتادها الميلانويون بكثرة، فتحسنت طريقتهم في الرقص بسبب إعجابهم برقصات الأفارقة.

خامساً: العمل والضيافة

نقدم هنا مثالين، يتصل **أولهما** بالبحث عن شغل، **والثاني** بالضيافة والصداقة. ويأتي المثال الأول في سياق تجربة الكاتشينا روزا. لقد قدم لنا المغاربة مطالب شغل في مناسبات عديدة. خصصنا في البداية كثيراً من الوقت بحثاً عن شغل لأصدقائنا المغاربة، ولكن لما تكاثرت هذه الطلبات أحسسنا كما لو أننا تحولنا إلى لجنة بحث عن الشغل. ومنحتنا هذه «الصفة» أهمية، فصرنا محل تبجيل وتكريم في الوقت ذاته الذي يملي علينا المغاربة فيه واجب البحث لهم عن شغل.

لقد تراءى لنا حينئذ بأننا نسلك سلوك الحماية تجاه المهاجرين، وأنهم بالمقابل يعبّرون عن ضعفهم. إن معاودة هذه المواقف قادت إلى تمايز تدريجي للسلوك: هناك

شق صار حامياً أكثر فأكثر، وهناك شق صار أضعف أكثر فأكثر.

ونتناول الآن بالتحليل معنى الضيافة والصداقة. لقد وجدنا أنفسنا عبر علاقاتنا بالمغاربة محرجين في مناسبات عديدة بسبب ما يعبّرون عنه من صداقة وحسن ضيافة ما كنا ننتظرهما. وحثنا الإحراج على أن نفكر في بعض مظاهر هذه الوضعية. فما معنى الودية الكبيرة التي يبديها المهاجرون نحونا، والدعوات العديدة التي توجه إلينا للعشاء ولشرب الشاي معهم، أو ما معنى تعبيرهم عن شعورهم بالإهانة بسبب تخلفنا عن زيارتهم لمدة طويلة؟

نلاحظ في هذه الحالة انقلاباً لزوجي الحماية/ الضعف. فموقف الحماية يصير للمغربي، وموقف الضعف للإيطالي. قد يبدو هذا الجانب وكأنه استغلال للصداقة كأداة توسليّة بهدف البحث عن شغل.

عندما نربط بين جانبي الزوجين «حماية/ ضعف» نتبين أن العلاقة تتشكل على هيئة دائرية لفائدة الإيطاليين (Y) أولاً، ثم للمغاربة (X) ثانياً:

Y حماية (بحث عن عمل) ← X ضعف (لجنة البحث) ← X

حماية (استخدام أداتي للصداقة) ← Y ضعف (قبول استخدام أداتي) ثم رجوع، مجدداً، إلى Y ـ الحماية (البحث عن عمل) وهكذا. . .

يدل هذا التشكل على أن استخدام وجهة النظر التكوينية الانشقاقية تبرز بوضوح ما يظهر خلال الاتصال الثقافي من انشطار في حركة العلاقات، ومن إعادة تعريف متواصلة داخلها وما يطرأ عليها من تغير.

سادساً: العمل والسلطة

يحيلنا المثال الذي نعرضه هنا على الوسط المهني، وفيه سنكون في متجر لبيع اللوازم الرياضية، يشغل فيه إدريس، وهو مغربي، خطة القيّم عليها والنقّال، وهو عمل مضنٍ لما يتطلبه من تنقل مستمر. كما تشتغل بالمتجر امرأتان تدعى الأولى «لورا»، وهيَ متكفلة بالعمل الإداري، والثانية «غراتسيا» تعمل كبائعة، وينضاف إليهما «موريتزيو»، وهو المسؤول عن المتجر. على هذا النحو، يكون موريتزيو ولورا المسؤولين الأعليين على إدريس. ولقد جدّت على التوّ مشاكل بين إدريس ولورا، وأحياناً بينه وبين غراتسيا. وكنّا في المتجر عندما نشب سوء تفاهم وفهم حالما توجهت النساء بالأوامر إلى إدريس مثل: «انقل هذا الشيء أو ذاك»، «امسح طاولة المتجر». . . إلخ، ولم يظهر لنا في نبرة هذا الطلب ما يدل على عدم اللياقة أو على التسلط. لكن إدريس كان يتظاهر بأنه مشغول بعمل آخر، أو يجيب بأنه لا يفهم ما يُطلب منه، أو ينصرف من المتجر تحت تعلة من التعلات. وكانت أجوبته في غالب المرات متذمرة

ومنقبضة. لكن هذا السلوك يتغير حالما يعطي «موريتزيو» الأوامر، فيجيب عنها إدريس بأدب وعناية.

هكذا يتضح أن إدريس لا يقبل بأن يكون تحت إمرة النساء. ولقد كان على لورا وغراتسيا أن تقطعا العلاقة مع إدريس لأنهما فقدتا جميع المعايير اللازمة لإقامة علاقة إيجابية معه.

وبقراءة هذه المستجدات قراءة تكوينية انشقاقية يمكن أن نستنتج ما يلي:

• إن رأي إدريس القائل بالتفوق الذكوري يدخل في تناقض مع وضع تكون فيه العلاقة رجل/امرأة مخالفة لذاك التفوق. زد على ذلك أن إدريس يجد نفسه في «وضع مقلوب» تماماً، إذ تؤدي النساء فيه وظيفة مهنية تمتاز بتفوقهن.

• يمكن أن نقرأ أيضاً هذه العلاقة قراءة تكوينية انشقاقية تناظرية: فشعور إدريس بالتفوق (لا أقوم بما تطلُبْنَه مني) يضاهيه شعور النساء بالتفوق (أنا هي التي تأمرك)، والعكس صحيح أيضاً.

• وقد يجوز لنا أن نفترض أن إدريس يعيش سيرورة تكوين انشقاقي جوّاني[٩]، فمن جهة ثقافية يتصور تفوقه على النساء، ولكنه مرغم من جهة مهنية على قبول مكانة أدنى منهن. ثمة ازدواج بين «التفكير على العرف والعادة» (= موقع التفوق الذكوري) والفعل تحت إمرة النساء وسلطتهن (= موقع الدونية الذكورية). ويمكن أن نتوسع في تفكيرنا هنا لنعالج العواقب المنجرة عن هذا الوضع بسبب صدمة الانبتات الثقافي الناتجة من الهجرة[١٠].

خاتمة

لقد تساءلنا خلال بحثنا عن الاتجاه الذي تتطور ضمنه العلاقات بين المجموعات المحلية والمغاربة في إيطاليا. وهو ما يقودنا الآن إلى هذا التساؤل: ماذا يمكننا أن نستنتج من الأمثلة التي سقناها في هذا البحث حتى ولئن كانت محدودة إلى حد الآن؟ ولكن لنرجع إلى باتيسون لننظر في ما يمكن أن يحصل من نتائج عن الاحتكاك بين المجموعات المختلفة ثقافياً، على نحو ما ذكرنا في مقدمتنا. يحدد باتيسون ثلاث هيئات شكلية يؤول فيها الاحتكاك الثقافي إلى:

(٩) يتوقع باتيسون حدوث سكيزوفرينيا تكوينية. راجع ازدواج الشخصية لدى المصابين بالأمراض النفسية. انظر: Bateson, *Naven, a Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe Drawn from Three Points of View.*

(١٠) Taher Ben Jellon, *La Plus haute des solitudes: Misère sexuelle d'émigres nord-africains,* combats (Paris: Seuil, 1977).

١ ـ الاندماج الكامل بين المجموعتين.

٢ ـ إلغاء واحدة من المجموعتين أو الاثنتين معاً.

٣ ـ استمرار كلا المجموعتين معاً بمقتضى توازن ديناميكي داخل جماعة أكبر. ثم يعالج باتيسون هذه الأشكال من منظور المسؤول في إحدى الإدارات العامة: كيف سينظر هذا المسؤول إلى قضية الاحتكاك الثقافي بين مجموعتين، واحدة متكونة من البيض، والأخرى متكونة من السود، علماً أنه يلزمه أن يختار نتيجة واحدة من بين النتائج الثلاث المذكورة آنفاً؟ يجيب باتيسون: «إن قرّر المسؤول أنه يجب على المجموعتين أن تظلا في حالة توازن ديناميكي، وجب عليه أن يفعل ما في وسعه من أجل إقامة نظام إمّا تتم فيه الاستعاضة بشكل ملائم عن إمكانات التكوين الانشقاقي أو يحصل فيه توازن بين المجموعتين»[(١١)].

ما تبينه أمثلتنا هو انعدام التوازنات وبروز حالات سوء الفهم؛ ولكنها تبين أيضاً إمكانات التوازن، وبخاصة في المناسبات الودية (رقص، موسيقى، عشاء، شاي... إلخ). أما المناسبات التي عشنا فيها شيئاً من الحرج والضيق، فأظهرت أن هناك صعوبات في التواصل نتيجة الاختلافات الثقافية، وهي اختلافات عميقة أحياناً.

ونعتقد في كل الحالات، على نحو ما ذهب إليه باتيسون[(١٢)]، أنه توجد عوامل كابحة عامة تندرج ضمنها صعوبات التفاعل. من ذلك على وجه الخصوص ما زرعته حرب الخليج من أشواك، فكانت فترة عصيبة في العلاقات بين العرب والإيطاليين. ونعتقد أن هذه الحرب رمت بثقلها بقوة على صورة العربي في إيطاليا. لقد خيل إلينا في تلك الفترة وكأن مهاجري المغرب العربي قد تواروا عن أنظارنا؛ فما عادوا يخرجون من منازلهم ولم تعد ترى في الشوارع بائعي السجائر.

ولقد زرناهم العديد من المرات أثناء الحرب، فألفيناهم جلوساً صامتين أمام التلفاز يتابعون أخبار الحرب وصورها.

وبمناسبة عرض فيلم أمريكي يقدم العرب في شتى القوالب الجاهزة المستهلكة والقديمة، جرى نقاش مهم جداً بينهم وبيننا. لقد قطعت إحدى ملحوظاتنا النقدية في أسلوب الفيلم البلاغي الصمت، فشرعنا جميعاً نتحدث في الحرب.

وكان الإيطاليون في تلك الأيام يشعرون بالخوف من العربي، ومن المسلم، ومن الأصولي، ومن الإرهابي، فكانوا يعمدون تواً إلى مقارنته بـ «رايس بغداد». وساقت

(١١) Bateson, *Steps of an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*, p. 114.

(١٢) المصدر نفسه، ص ١١.

صحيفة إيطالية الخبر التالي: «منذ يوم الخميس، أول يوم في الحرب، لم يعد عليّ يرغب في الذهاب إلى عمله. إن الناس في السوق ينادونه بصدام»[١٣].

ما اقترحه هذا البحث هو أن نلاحظ، بحسب منهج باتيسون، العلاقات بين الأفراد والمجموعات المختلفة ثقافياً. وعلى ضوء ذلك نسوق الأسئلة التالية:

ـ إن توفر تعارف أكبر بين المجموعتين الثقافيتين، فهل ستتغير الصور الجاهزة المتبادلة بينهما، وكيف سيكون ذلك؟ فهل سيأتي وقت تتبدل فيه هذه الصور أم أن الوضع الدولي سيزيدها قوة وصلابة؟

ـ ما هي السيرورات التكوينية الانشقاقية الأكثر دلالة ـ من منظور التوازن الديناميكي الذي قال به باتيسون ـ وما هو الاتجاه الذي ستتطور فيه؟

ـ باعتبار الحضور المعاصر للعلاقات التناظرية والتكميلية، ما هي العلاقات التي ستسود غيرها؟ وما هي من بين هذه العلاقات تلك التي ستكون أكثر دلالة في تحديد التشكيلات الثلاثة التي اقترحها باتيسون في مضمار الاتصال الثقافي؟

---

(١٣) Curcio, *Shih Mahl* (Roma: Ed. Sensibili alle Fogle, 1991).

القسم الخامس

داخل الحدود: الاختلاف والتراتب

الفصل الثامن والثلاثون

الآخرية والتراتب

علي الكنز(*)

الآخر مكوّن للأنا. ولا يفكر أحد اليوم جاداً في أن يضع هذا الزعم موضع الشك منذ أن أقامته اللسانيات والتحليل النفسي على قواعد البرهان والتجربة الصلبة. صحيح كان لا بد من وقت لعلم الاجتماع لكي يتبنى هذه المقاربة العلائقية، ولكن يلزم القول بأن العملية كانت شائكة، ذلك أنّ «الأنا» و«الآخر» هما في هذا المقام موجودات جماعية (جماعات ومجموعات وطبقات. . . إلخ) لا يمكن، من دون محاذير ابيستيمولوجية، المماهاة بينها وبين «أفراد» اللسانيات والتحليل النفسي.

ومن دون الدخول في التفاصيل، يمكن القول بأن المشكل قد انتقل اليوم من المسائل النظرية المتصلة بإمكانات هذه العملية إلى المسائل الأكثر عينية المتصلة بالأشكال المعقدة والمتنوعة للعلاقات وللتعيُّنات التي تحدد زوجيْ «الأنا ـ الآخر».

من هذا المنظور نقترح «دراسة الحالة» التي يمكن من خلالها أن نرصد رصداً عينياً تشكل زوجيْ «الأنا ـ الآخر» ضمن سياق اجتماعي خاص، وهو سياق العمل الصناعي.

أولاً: الأمكنــة

تدور الوقائع سنة ١٩٨٢ في مصنع جزائري، هو الأهم في البلاد: مركّب الحديد الصلب في عنابة. كنا آنذاك نجري استمارة سوسيولوجية في سياق إعداد أطروحة

(*) أستاذ في جامعة نانت ـ فرنسا.

الدولة[1]، ولقد عايشنا بهذه الصفة ولقرابة السنة كل أصناف الشغالين (عمالاً كانوا أو رؤساء فرق أو تقنيين أو مهندسين أو كوادر)، نساء ورجالاً، ومن جنسيات عديدة (فرنسيين، سوفيات، ألمان، بولنديين، يابانيين. . . إلخ)[2]. يلزم القول بأن أكثر من ١٨,٠٠٠ شخص ينشطون يومياً في هذا المصنع الصناعي الذي يشتمل على فرنين عاليين، وعلى مخزن للفحم الحجري، وعلى ٣ مصانع للحديد، وعلى مصنع للأنابيب، إضافة إلى المحلات الإدارية والفنية التابعة، وهي مهمة، مثل مركز الكهرباء، ومركزين للأوكسيجين، وورشات صيانة. . . إلخ. ولنقدم فكرة أدق حول حجم هذه الوحدات، نشير إلى أنّ الواحدة منها تشغل معدل ١٠٠٠ شخص، وأن مجموع هذا المركّب يمثل مصدر رزق لكامل منطقة عنابة.

وكان المركّب إبان استقصائنا البحثي ما يزال في أوج تطوره الإنتاجي، الأمر الذي يفسر حضور مساعدة أجنبية تقنية مهمة ومتنوعة.

وكان السوفيات والألمان (ألمانيا الشرقية سابقاً) أكثر عدداً من غيرهم، إذ يناهزون ٥٠٠ شخص لأنهم كانوا يؤمّنون انطلاق حجرة الفحم والـمُصَفِّحات ذات السلوك والدوائر ويشتغلون بالتناوب مع العمال والتقنيين الجزائريين، ومن هنا جاء حضور العمال العاديين من الجنسيتين في هذه الورشات. وهو حضور سنرى كيف أنه لم يُفهم من قبل النقابات التي شجبته. أما الفرنسيون الذين كانوا في أصل إنشاء هذا المركّب، فإن عددهم كان أقل (دون الخمسين شخصاً) ولكنهم كانوا يَسِمون المصنع ببصماتهم. وإلى جانب الجنسيات الأخرى، هناك صنف ثالث شدّ انتباهنا، وهو صنف اليابانيين لا بسبب «غرائبية تكنولوجية» وإنما لأن العمال كثيراً ما يتحدثون عنهم. ثمة بعثة صغيرة من «شركة الصلب اليابانية» تقيم في المصنع منذ مدة قريبة لإعمال الرأي في مشكلات الصيانة، وهي مشكلات مستعصية جداً في نظر مسيّري المركّب، فهي تشغّل وحدها ٤٠٠٠ عون وتقني من أصل ١٨,٠٠٠.

وكانت الأهمية العددية للمساعدة التقنية الأجنبية تفسَّر بكون المصنع كان آنذاك في أوج دخوله إلى مرحلة الإنتاج، وكان يلزم استغلال التجهيزات المعقدة والخطيرة والمكلفة ونقل التقانات (التكنولوجيات) الجديدة إلى أيدي عاملة ما تزال إلى ذلك

(١) Ali El-Kenz, «Monographie d'une expérience industrielle en Algérie,» (Thèse de Doctorat, Université de Paris VIII, 1984).

ولقد نشر هذا العمل بعد مراجعته وتنقيحه في المركز الوطني للبحث العلمي (CNRS) في باريس عام ١٩٨٧.

(٢) عام ١٩٨١ ضم المركب الصناعي ١٠٢٠ متعاوناً أجنبياً أكثر من نصفهم قادمون من الاتحاد السوفياتي وبولونيا وجمهورية ألمانيا الديمقراطية، وتتوزع البقية بين فرنسا وألمانيا الفدرالية وإيطاليا وحتى اليابان في وقت متأخر.

الوقت تجهلها. لقد كان المركّب، بعبارة مسيّريه، مصنعاً بيداغوجياً من واجبه إنتاج الحديد وتكوين الرجال في الوقت نفسه. أنشئت أشكال متنوعة من التأهيل والتكوين في المكان: التكوين الفوري، التكوين المزدوج، التكوين المركزي، إعادة التكوين، الإرسال إلى الخارج لدى الصناعيين... إلخ. لقد كان هناك ٢٠٠٠ عون، من جميع الأصناف، في حالة تأهيل مهني مستمر.

ثانياً: الجـو

وهكذا اجتمعت كل العناصر المقوّمة لإعطاء الحياة الجماعية في المركّب الصناعي ذلك الجو، «جو التنمية» الذي وسم السبعينيات وسماً عميقاً والذي منح ثقافة تلك الفترة نبرة جمالية (أفلام، أفلام توثيقية، روايات... إلخ) سواء في الجزائر أو في غيرها من بلدان العالم الثالث. كان هذا «المصنع ـ المدرسة» بحجمه وتنوع التقانات المقامة فيه، والحركيات الاجتماعية التي تستقطبها حولها، تعبيراً تاماً أو يكاد عن النموذج المغالي النزعة التنموية عصرئذ.

كان في مقدوري، من موقعي كملاحظ، أن أدرس دراسة حية جميع أبواب كتاب **علم اجتماع العمل والصراع الطبقي وتنظيم العمل**، مروراً بمسائل «نقل التكنولوجيا» ومشاكل التنظيم والفعل. وفي الواقع، كانت جميع هذه المسائل أمام أنظار الملاحظ، وكانت على محكّ «الاختبار» في المدينة الصناعية، كما لو كانت هذه تحقيقاً أفلاطونياً لمثال النمو.

وكانت هناك نزاعات عديدة حول مشاكل الأجور والمنح والضجيج والأمان الصناعي والأكل والنقل والترقية المهنية والانضباط... إلخ، لكن كل هذا كان مرتقباً ويدخل في «طبيعة الأشياء»، مثل المسائل المتصلة بنقل التقانة وتعلم مناهج عمل جديدة والتنظيم. حقاً، يجب عليّ أن أقول إني دهشت أمام أهمية النزاع في التنظيم العام. لقد كان النزاع حاضراً في كل مكان، في العلاقات بين الرتب، كما في المجالات التقنية والاقتصادية، بل وحتى في علاقات المركّب بالمحيط المحلي والجهوي (الإقليمي). إنّ الجو العام السائد في المركّب كان مشوباً بإشكالية النزاع هذه التي تسم بمنطقها المخصوص جميع أصناف الشغالين وكامل النشاط الاجتماعي التقني للمصنع.

ثالثاً: الوقـائـع

تشمل الوقائع كل الأمور التي كنت أريد التحقق منها «على الميدان» والتي وجدتها هنا مجتمعة ومتوفرة في جميع الأشكال الممكنة والمتخيلة. ومع ذلك، ثمة شيء ما، ربما كان الأقل بروزاً من اكتشاف أهمية النزاع داخل التنظيم الاجتماعي،

ولكنه أمر استرعى انتباهي وشده إليه بثبات لمدة طويلة إلى حد ما: إنها مسألة المساعدة التقنية الأجنبية.

صحيح أني كنت أتوقع هذه المسألة عند إعداد استمارتي، ولكني ما كنت أتصور دراستها إلا من خلال مشكل نقل التقانات وأشكاله وتكاليفه وآجاله... إلخ، غير أنّ الوقائع أجبرتني على تغيير زاوية النظر هذه أو على توسيعها على الأقل إلى مسائل كانت ـ والحق يقال ـ بعيدة عن هواجسي الكلاسيكية الأولى.

ومن البديهي أنّ اهتمامي بهذه المسألة من «هذا المنظور» جاء إثر نزاع تواجهت فيه إدارة المركّب والنقابة حول قضية «المساعدة التقنية الأجنبية» (A.T.E.).

وعلى الجملة، كان الشغالون ـ عمالاً ورؤساء فرق ـ يوجهون اللوم، بواسطة فرعهم النقابي، إلى مسيري المركّب على الاستنجاد بـ «المساعدة التقنية الأجنبية» (A.T.E.) لإخفاء قصور كفاءتهم. إنّ الملف الذي نشر في صحيفة النقابة يدلل أحسن تدليل على الجو السائد حينئذ في المركّب الصناعي. من ذلك: رسوم كاريكاتورية تقدم المساعدين الأجانب في وضع «استرخاء» أمام الشمس بحضور عمال جزائريين يضنيهم العمل، تقديم أرقام مضخمة تبين نمو التكاليف الناتجة من هذه المساعدة (من ٥٢ مليون دينار سنة ١٩٧٠ إلى ١٧٥ مليون دينار سنة ١٩٨٠) ونسبة هذه التكاليف إلى حجم أجور الشغالين الجزائريين (حوالى الثلث)، عرض معطيات «سرية» حول أجرة المساعدين الأجانب بحسب البلد والتأهيل. وندرك من خلال هذا الملف أنّ بعض البلدان أرسلت عمالاً عاديين يتقاضون أجراً يفوق بعشرات المرات أجر عامل جزائري يؤدي المهمة نفسها. ويكتب الصحفي النقابي مستاءً على النحو التالي: «في مثل هذه الشروط، ماذا يمكن لهؤلاء الأعوان المساعدين أن يجلبوا إلينا من معارف تقانية؟ ألا يستخدمون تجهيزاتنا في نهاية الأمر كحقل للتدريب؟ إنّ بلادنا تُستخدم (ونحن الذين ندفع الثمن ونراهن ونجازف) كمخبر لتقانات ما تزال في طور الاختبار»[٣].

وتقدم النشريات النقابية، أثناء كامل هذه الفترة، انتقادات متكررة من هذا النوع. وأمام الشعور بالعجز توجهت إدارة المركّب إلى تحكيم السلطات السياسية. وتدخلت البيروقراطية المركزية، غير أن الجو في المنطقة الصناعية كان مشحوناً بسموم الارتياب والشك. حقاً، لم تكن علاقات العمال الجزائريين بأقرانهم الأجانب عدائية، ولكنها كانت دائماً متحفظة وفاترة، وقلما كانت ودية. ولقد أدهشتنا هذه العلاقات منذ بداية تحقيقاتنا، إذ لما كان الأمر يتعلق بـ «مصنع ـ مدرسة» كنا نتوقع بسذاجة أن نجد علاقة بيداغوجية تربط بين هؤلاء وأولئك، علاقة تشترط حداً أدنى من التعاطف والمعاشرة. لكن الأمر لم يكن البتة كذلك.

(٣) المصدر نفسه، ص ٦٢٨.

أمكننا، على مستوى أول من التحليل، أن نفهم كيف أن الشغالين الجزائريين كانوا يستشعرون في حضور «هؤلاء الأجانب» إهانة لهم ودليلاً ملموساً على عجزهم في تحقيق المهام المنوطة بعهدتهم. وهناك مسألة الأجر ـ كان الفارق من ١ إلى ١٠ أو من ١ إلى ١٥ ـ ومسألة نمط العيش (الشقق الفاخرة للبعض والمساكن القصديرية للبعض الآخر)، وهما مسألتان توسعان الهوة الفاصلة بين البعض والبعض الآخر، علاوة على الشعور بالظلم المتزايد نتيجة التفكير في أن حضور هؤلاء التقنيين الأجانب ليس ضرورياً كما كان يُخيّل للناس. ألمْ يُقر البعض منهم بأنهم ليسوا في بلدانهم الأصلية إلا عمالاً، والبعض الآخر بأنهم كانوا يشتغلون في قطاع آخر مختلف تماماً عن قطاعي صناعة الصلب؟ ومن هنا يأتي الشك في شرعية المساعدة التقنية الأجنبية وفي جدوى الخبراء. ولذلك صار الجزائريون يراقبون عن قرب مؤهلات الأجانب وقدراتهم ويفضحون أقل هفوة تصدر عنهم. ولقد لاحظنا من جهتنا أن الشغالين متنبهون انتباهاً دقيقاً لسلوكات فرق المساعدين المختلفة، فيصنفونها بحسب معايير غير مألوفة: الروس «شغالون»، والفرنسيون «سيئون»، واليابانيون «أصحاب جدوى»، والألمان «يشتغلون بضراوة»... إلخ.

غير أن مستوى التحليل الأول هذا لم يكن ليرضيني. فلقد كنت أشعر شعوراً غامضاً بأنه يجيز تفسيراً سهلاً جداً لعلاقة معقدة تعقيداً مخالفاً لمجرد عداوة حيوانية يكنها الجزائريون للأجانب (من نوع الكسينوفوبيا). ويتحدث البعض عن ثقافة وطنية ترفض «الآخر» لأنها لم تتعرف عليه طويلاً إلا في صورة المهيمن. وثمة آخرون، من بين مسيري المركّب خصوصاً، يشيرون إلى المستوى الضعيف للعمال الجزائريين وإلى أصولهم الريفية، وإلى كل الأمور التي لها جانب من الحقيقة في إدراك الواقع، لكنها تبقى غير كافية من أجل تبرير توتر مثل هذا التوتر ونزاعات قوية كهذه النزاعات.

إنّ مناقشاتي ملياً مع العمال قادتني إلى أن أفكر في أن الأجانب ليسوا في هذا النزاع إلا لعبة داخل صراع يتجاوز، بما له من اتساع وتعقد، العلاقة ذات المغزى الواحد «الأنا ـ الآخر». فمهما كان المقام الذي تطرح فيه قضية «المساعدة التقنية الأجنبية» على بساط النقاش، تطرح معها مسألة التصنيف المهني للمسؤولين وللمسيرين. إنّ الشغالين، على العموم، يشكّون في مسؤولي المركّب، ويشتبهون في كونهم يستعملون التقنيين الأجانب لـ «مآرب غير واضحة». من ذلك قولهم: «إنهم يريدون إهانتنا والتدليل على أننا لا نساوي شيئاً بدون الأجانب»؛ أو قولهم أيضاً: «انهم ليسوا واثقين من أنفسهم ويتوجسون خيفة منا». وهم يعنون بذلك طبعاً المسؤولين في المركّب الصناعي. ثم إنّ جزءاً من الكوادر، أولئك الذين يشعرون بأنهم مهمشون، هم أيضاً يدخلون كطرف، فيذكرون مثلاً: «الأجانب لا يرغبون في كوادر جزائرية ذات كفاءة قد تحل محلهم»، أو قولهم أيضاً: «في كثير من الأحيان، حلت هذه المساعدة التقنية ـ وهي ضرورية ـ محل تعبئة الكوادر [الجزائرية]؛ إذ إن التعامل مع الأجنبي أيسر منه من التعامل مع الجزائري. إنّ الأول لا ينبس ببنت شفة وإنما يشتغل فقط».

من الممكن إذا أن نلاحظ أن بِنْية النزاع ليست ثنائية ـ الأنا والآخر ـ بل ثلاثية: من جهة أولى الأنا، وقد انقسم إلى اثنين، مسيرين وعمالاً، ومن جهة ثانية الآخر، وقد شُدَّ بين القطبين كالكماشة. وأكثر من ذلك، انتقل مكمن النزاع الرئيسي من الآخر إلى الأنا الذي لم يعد واحداً وإنما اثنين على الأقل. إنّ تحليلاً أكثر دقة يبين لنا بالفعل أن قسماً من الكوادر «تحالف» مع الشغالين (عمالاً ورؤساء عمل) لتوجيه النقد ضد استعمال المسيرين للمساعدة التقنية الأجنبية. علاوة على ذلك، استخدمت البيروقراطية المركزية في هذا السياق «العمال» ضد المسيرين (التكنوقراط) وأقامت حملة وطنية ضد المساعدة التقنية الأجنبية أو بالأحرى ضد الالتجاء إليها. قد يجد الملاحظ غير الفطن في ذلك الدليل الملموس على «شوفينية» الجزائريين إزاء الأجانب، ولكن في الواقع ليس ذلك إلا لغواً من أجل إخفاء الصراعات داخل المركّب، أو بين الزمر المتخاصمة على مستوى البلاد ككل. لقد كان الأجانب سجناء بنية نزاعية داخلية يظهرون ضمنها وكأنها الهدف الرئيسي، في حين أنهم لا يؤدون داخلها في الواقع إلاّ دور الرديف الثالث الذي يُستخدم لتبرير أو إخفاء رداءة العمل. إنّ المساعدين الأجانب يجدون أنفسهم في موقع يتجاوز وظيفتهم التقانية العلمية، أي في وضع ما كانوا يرغبون فيه يجعلهم موضوع رهان داخل صراعات السلطة التي تتجاوزهم. إن حضورهم، بفضحه البنية النزاعية للتنظيم داخل المركّب الصناعي، زاد في حدة النزاع، ووجد الأجانب أنفسهم مقحمين في حركية صراع يجهلون حتى مجرد وجودها. إنهم ليسوا «الآخر» الذي يظنون، أي الآخر بما هو «نقيض الأنا» الذي ينحل بالكامل في وظيفته الأصلية (وظيفة نقل التقانة)، بل هم جزء من هذا الأنا، أو على الأقل رهان تتخاصم من أجله مختلف الأقسام المكونة للأنا. إنّ آخرية هذا الآخر ـ وهي آخرية يدين بها لخبرته القديرة والنادرة في البلاد ـ تلاشت تدريجياً باندماجه في النزاعات الداخلية التي يتواجه فيها مختلف الأطراف على الساحة.

خاتمة

يروي ملابرت (Malaparte) في رواية **الجلد** مغامرة ضابط أمريكي يتجول في شوارع نابولي التي احتلتها بلاده في أثناء الحرب العالمية الثانية. ولما كان يبحث عن «قضاء ليلة جميلة» عند إحدى عائلات المدينة، اعتنى به أحد الأطفال ليقوده نحو المكان المنشود. وفي أثناء الطريق كان الضابط يتنقل بين الأيدي وبين الشرفات من دون التفطن إلى ذلك. فبالنسبة إليه، وهو الذي كان هائماً في عالم غريب عنه، كل أطفال نابولي يتشابهون تشابهاً يذكّر بالليل الهيغلي الذي تكون فيه كل البقرات رمادية اللون.

وعندما «اكتشف» الإسبان الأزتيك (Aztèques) لم يقم هؤلاء بأية مقاومة ضدهم، فنصوص الأزتيك المقدسة علمتهم أن من جهة الغرب لا يمكن أن تفد إليهم إلا الآلهة

وحدها. ولكن عندما اكتشفوا أن الوافدين ليسوا إلاّ أناساً شرسين مشغوفين بكسب الذهب، كان السيف قد سبق العذل. إنّ صورة الآخر التي نحتوها كانت لهم بمثابة القضاء المبرم عليهم.

إنّ الخبير الأجنبي المقيم في «الحجار» في الجزائر كان حاملاً لمعرفة، وهذه المعرفة هي التي تؤسس آخرية، مثله في ذلك مثل ذاك الضابط الأمريكي الذي له دولارات وسلع مطلوبة في عالم الندرة المطلقة التي تعيشه مدينة نابولي، أو مثل أولئك الأسبان الذين ينزلون على المحيط الهادي على أرض الأزتيك فيظهرون إليهم في مظهر الآلهة المرتقبة.

إنّ الآخرية في الحالات الثلاث هي آخرية متولدة من الأنا ومولّدة له في الوقت ذاته. ولكنها ليست قط ذاك الواقع الموضوعي المتخارج عن أنا يكون بدوره آخر خارجي وموضوعي. حقاً توجد لحظة الآخر، لحظة مؤسسة وأسطورية تشكل الأنا بما هو كذلك، أي بما هو محض تخارج، ولكن اللحظة التاريخية تلغي هذا التخارج المؤسس والأسطوري في الوقت ذاته، وتلج الأنا والآخر بعضهما في بعض ضمن بنية يتزايد تعقدها باطراد.

إنّ الثبات على اللحظة الأسطورية هو دوماً تقهقر وانتكاس خارج التاريخ عندما يكون الأنا في طور أزمة أو عندما يهتز تماسكه الداخلي. نخرج حينئذ من زمن التاريخ إلى مسالك الجغرافيا اليسيرة (الحدود) ومسالك الدين ومسالك العرق (موضوعات النقاوة والهوية الأصلية). وفي هذا الزمان، يبدو أن العديد من الدول والأمم (وهي «الأنا الجمعي» المؤسس والمنظم) قد اختارت مسلك التقهقر.

الفصل التاسع والثلاثون

الذات الممزقة: بين الأنا والآخر

عروس الزبير(*)

نوظف مفهومي «الذات البديل» و«الذات النقيض» كمفهومين مركزيين بدل مفهومي «الأنا والآخر» لأن الذوات المتناولة في هذه المساهمة هي ذوات محلية كانت تشكل تاريخياً وثقافياً الذات الجزائرية. هذا من جهة، ومن جهة ثانية لأن صورة الآخر في الممارسة الجزائرية تعدّت مفهوم الصورة المشوهة للآخر، والمتناقضة مع قيم «الأنا» في سمة التصرف أو نكهة الوجود، لتأخذ بعداً جديداً يقوم على أساس تقسيم الذات الواحدة ومكوناتها إلى عدة ذوات، لتصبح أنا وآخر في الوقت نفسه. إنها الذات الممزقة، بل اللعنة التي أصابت المجتمع الجزائري، والذي أصبح يعاني عداءً مجانياً بين ذوات مكونة لوجدانه وضميره الجمعي. هذا العداء أخذ الطابع العنيف بين فئات اجتماعية كانت إلى وقت قريب تبدو منسجمة عقائدياً وثقافياً، مما عطل، بل شل عملية الإدراك لدى الفرد الجزائري، وبالتالي إمكانية استيعابه للقيم المشتركة والمشكّلة لوعي ذاته، والدخول في علاقات تبادلية مع القيم الإنسانية بصفة عامة. لقد أصبحت التناقضات القائمة بين الذوات المشكلة لخصوصيات المجتمع الجزائري، تشكل ثقلاً حضارياً عطل ولا يزال إمكانية الاستعداد للدخول في علاقات تأخذ بعين الاعتبار الوجود المزدوج الذي يقوم على أساس الحكم على طبيعة الأشياء لا من خلال تصور الأنا المعياري لها. فالموقف من «الذات النقيض» يتم بناؤه على قلب الحقائق التاريخية وتحوير المواقف المنطقية، بل وحتى توظيف الجانب التسليمي في الثقافة الشعبية وربطها بمكونات الذات البديل حصراً، خدمة لهدف سياسي آني دون اعتبار لمجموع

(*) أستاذ في جامعة الجزائر.

النتائج السلبية، والتي تكون أولى ضحاياها انسجامية المجتمع، والتي عرفت منذ سنة ١٩٨٨ شرخاً خطيراً، وفعلاً تدميرياً مس أسس جميع مكونات الذات المحلية. هذا الموقف التدميري بين الذوات يتم بناؤه انطلاقاً من:

١ ـ توظيف الممارسة الثقافية المتعالية لبعض الفئات الاجتماعية، والتي كثيراً ما تتجاهل القيم الأساسية المكونة للمجتمع الجزائري.

٢ ـ توظيف الجانب التسليمي في الثقافة الشعبية، والديني منها بخاصة، في تصنيف الذات النقيض.

٣ ـ اعتماد الإرث اللغوي الثقيل وتناقضاته كأساس للتمايز بين الذوات.

٤ ـ محاولة الاستحواذ وقلب الحقائق التاريخية المتعلقة بالمساهمة في حرب التحرير.

والسؤال الذي يطرح نفسه، هو كيف ولماذا انقسم المجتمع الجزائري ذاتياً؟ حقيقة الجواب قد يكمن في التجربة التاريخية التي عرفها المجتمع الجزائري، ما بين سنة ١٨٣٢ و١٩٦٢، هذا لا يعني أننا نريد أن نحمّل الاستعمار جميع خيباتنا، ولكن فقط محاولة منا لفهم ذات جزائر التسعينيات والانشطارات التي تعرفها.

لقد عرف المجتمع الجزائري قبل ١٨٣٢ نوعاً من الانسجام بين الذوات نتيجة التفاعل المستمر بين الوافد الإسلامي في مضامينه المتعددة، العقائدية، والطقوسية، واللغوية، وبين المحلي الأمازيغي المركب من اللغوي المنطوق والطقوسي الممارس في شكل تقاليد اجتماعية، واللذين شكلا معاً مفهوم الذات المحلية المنسجمة، التي سرعان ما تعرضت مرحلياً إلى انقسامية شديدة التعارض، أوّلاً على شكل «أنا» و«آخر» متناقضين في سمات الوجود، وتمثلت في التعارض بين الموجات الوافدة من المعمرين و«السكان الأصليين»، إذ عرفنا هذا المفهوم من الخطاب الكولونيالي. ولكن هذا التعارض بين «الأنا» و«الآخر» سرعان ما تحول إلى شكل تناقض بين ذاتين: الأولى متعالية غازية تتصرف بمنطق المنتصر لتأخذ مفهوم الذات المسيطرة طوال الفترة الكولونيالية، تقابلها الذات الخانعة أو المسيطر عليها والتي تشكلت ملامحها الأساسية في الفترة ما بين ١٨٧٠ و١٩١٤، وهي الفترة التي تعرف في التاريخ الجزائري بفترة الخمود، والتي ثبتت فيها السيطرة الكولونيالية المطلقة على البلاد وإدارتها، بل وتحطيم الأركان الأساسية التي كان يقوم عليها المجتمع الجزائري، وفق سياسة وممارسة تميزت بالسمو العنصري والتفوق الثقافي[1] من طرف الذات المتعالية والمتكونة من كتلة المعمرين، والتي أصبحت قائدة للمجتمع، بعد تحويل عناصره

(١) محمد بن العقون، تاريخ الكفاح القومي والسياسي، ج ١، ص ٥٢.

القيادية التي كانت تعتمد على المال أو الزعامة الدينية إلى ذات خادعة، ومشتركة مع بقية السكان في البؤس المادي والخنوع الثقافي، ليشكلا معا «الذات الخاضعة» والتي أخذت تسميات متعددة يميزها طابع الاحتقار لكل ما هو غير أوروبي، مثل «الاندجان» العربي، ثم المسلم التي أصبحت تعني في قاموس الخطاب الكولونيالي ذلك الجنس «الحقير» من «السكان الأصليين» بعربهم وأمازيغهم، غير القابلين للتمدن والتثقيف، كما يقول مؤرخ الاستعمار غابريال هانوتو، الذي تبنى خطاباً شبه فلسفي يقوم على المغالطة التاريخية والتلفيق العلمي حول مميزات العربي وعدم قدرته على التحضر إلا بالقدر الذي يمكن أن يحققه التلقين المبني على القهر الجسدي.

هذا ينطبق حتى على الجزائريين الذين تجنسوا بحسب تشريع سنة ١٨٦٥ واندمجوا في الثقافة الفرنسية وقالوا بقيمها. فالذين اعتنقوا الديانة المسيحية مثلاً، لم تتغير نظرة المستوطنين إليهم بل أصبحوا يدعون تحقيراً لهم بـ «المسلمين الكاثوليك» لأنهم من ذلك الجنس المختلف، مسلماً كان أو مسيحياً، حياً أو ميتاً. ونتج من ذلك إحداث مقابر خاصة بهم، وهذا يدل على أن كلمة مسلم في ذهن المعمر لا تعني ديناً معيناً، بل تعني ذلك الجنس المحتقر «جنس السكان الأصليين»[٢]. إنها الذات التي شكلتها ظروف انهيار مقومات المجتمع الجزائري ووقوعه في وحل الهزيمة، ووطأة الخوف، والإرهاق المتعدد الجوانب، والذي جعل الذات الجزائرية تركن إلى الكسل والخمول والتوكل على الغير، كما صارت تستعين حتى بـ «الحجر والشجر» لتنقذها من البلوى، شأن كل ضعيف متهالك، وعزيز ذل وغني افتقر؛ إنها ظروف اللجوء إلى الغيبة والخرافة للمحافظة على ما تبقى من الذات المتهالكة.

ولكن ابتداء من سنة ١٩١٤، وهو التاريخ الذي يمكن اعتباره بداية وعي الذات الجزائرية بنفسها، تمّ تبني أساليب جديدة لمواجهة الذات المتعالية، والتي أصبحت توصف مقابلة بـ «الرومي» تمييزاً و«القاوري»[٣] تحقيراً، أي ذلك الجنس «الوسخ» «الكريه الرائحة» المختلف ديناً وثقافة.

لكن هذا الوعي بالذات صحبته بداية انقسامية شديدة التعارض على مستوى الذات الجزائرية نفسها نتيجة قانون ١٩١٩ الذي يسمح للمتعلمين الجزائريين باللغة الفرنسية الحصول على الجنسية الفرنسية شريطة التخلي عن حقوقهم الخاصة بموجب القانون المدني الإسلامي[٤]. وكان من نتائج ذلك تجسيد ظهور ما سماه علي شريعتي[٥]

(٢) المصدر نفسه.

(٣) مشتقة من اللفظة التركية، وتعني الكافر.

(٤) المصدر نفسه، ص ٧٢.

(٥) علي شريعتي، العودة إلى الذات، ترجمة إبراهيم الدسوقي (القاهرة، ١٩٨٦).

بالذات «المتشبهة المفرغة». هذه الانقسامية الجديدة ذات الأبعاد المتعددة يمكن أن نجد تفسيراً لها في استراتيجية السياسة الكولونيالية، والتعليمية منها على وجه الخصوص، التي كانت تهدف إلى إعادة صياغة الترتيب الاجتماعي خدمة للذات المتعالية وهيمنة ثقافتها ومجموع القيم المرتبطة بها، وذلك بنقل التضاد من شكله الثنائي بين الكولونيالي بصفته وارد مسيطِر ومحلي مسيطر عليه رافض، إلى صراع بين ذوات محلية انقسامية تقوم على أساس التمايز الثقافي، واللغوي منه بصفة خاصة، وبالتالي الدخول في منطلق إتمام سيطرة الذات المتعالية بضمان تفوق اللغة الفرنسية والقيم المرتبطة بها، ليصبح الصراع من خلال المدرسة أحد منطلقات التمايز بين الذوات، وبالتالي تعميق الفجوة لا تجسيرها.

هذا المنطلق أخذ شكل التعارض الثنائي بين ذاتين محليتين، أساسه الصراع بين منظومة التعليم الإسلامية ومجموع مكوناتها، وبين المدرسة الفرنسية وقيمها، والتي كانت لها الغلبة ابتداء من سنة ١٩٢٠، ليبدأ التنافر وتراكم الصور المشوهة بين ذاتين إحداهما تشبعت نتيجة عملية «التثاقف» بالقيم وأنماط التفكير وتراسيم التصرف التي تميز الثقافة الفرنسية، وبالتالي أصبحت تعبّر عن الواقع الجزائري برؤية مصبوغة بصبغة الثقافة المحصلة، بل أخذت من اللغة الفرنسية وسيلة للصعود الاجتماعي، وأخرى انطوت أو احتمت بما يسمى بالثقافة «التقليدية» ومكوناتها الأساسية الإسلام واللغة العربية، والتي أصبحت لا تمثل أية قيمة اقتصادية أو ميزة للذات «غير القابلة للتحضر».

هذه الانقسامية على مستوى الذات الواحدة عرفت نوعاً من الركود على مستوى الأحكام المشخصة أثناء ثورة التحرير، ولكن لم يتم تجاوزها نهائياً لتظهر على شكل صراع بين مشروعين بعد سنة ١٩٦٢، بل وظهور ذات ثالثة نتيجة سياسة التعليم المشوهة، وهي «الذات المعربة» المتأرجحة من حيث التموقع بين الذاتين السالفتي الذكر. هذا نستشفه من نماذج ثلاثة، تمثل موقف كل ذات من الأخرى ورؤيتها لنفسها على أساس أنها الصورة الأمثل والبديل الأنجع الذي يتطلع إليه المجتمع الجزائري. وهذه النماذج هي:

١ ـ جزائريون فرنكوفونيون ومعتزون بذلك

هذا عنوان لمقال نشر في أسبوعية جزائرية ناطقة باللغة الفرنسية، كرد فعل على ما ورد في الصحافة المعربة بشأن المنظومة التربوية، والتي حمّلت النظام مسؤولية انتشار الفكر الإسلامي «المتطرف» بين الشباب.

رأت الصحافة المعربة في هذا الحكم، حملة تستهدف ضرب التعريب واللغة العربية. هذا الموقف المدافع اتخذه كاتب المقال السابق نقطة انطلاق لإخراج كوامن النفس، وبالتالي تحديد الصفات التي يتميز بها المعرّب وحليفه الإسلامي في مخيلة

المفرنس. فكل معرّب هو «بعثي» وكل بعثي هو «إسلامي» أصولي ظلامي مرتبط بأحد من ثلاثة: السودان ـ إيران ـ أو بغداد، أي أن المعرب في قاموس المفرنس الجزائري هو ذلك الإنسان المتسلط الظلامي الذي يريد فرض نظام سياسي وواقع ثقافي لا يتماشى مع وضع الجزائر تاريخاً وحضارة، ذلك الواقع الذي تشكل في وعي المفرنس نتيجة عملية التثاقف المركز الذي عرفه المجتمع الجزائري طيلة الفترة الكولونيالية، بل يصل الأمر إلى درجة الخلط المقصود بين مفهومين شديدي التعارض وهما: «الإسلامي» و«البعثي» بصفتهما مدلولين لذات واحدة هي الذات المعربة. إذن، المعرب هو ذلك الوحش «العابس» المتربص باللغة الفرنسية وحملتها، والذي يريد إزاحتهما من الوجود، ممارسة وقيماً.

هذا الموقف قد يكون ناتجاً من شعور المفرنس بـ «غربته» عن مجتمعه، الناتج من نمطية سلوكه ونظرته المتعالية تجاه قضاياه الجوهرية، وبخاصة الثقافية منها، أو دفاعاً عن مصلحة ذاتية كامنة.

ومهما يكن، فإن التجربة السياسية التي عرفتها الجزائر ما بين عامي ١٩٨٨ و١٩٩٢ والتي حاول فيها «المفرنس» أن يجعل من ذاته مركزاً تتمحور حوله قضايا «الحداثة والديمقراطية» قد زادت من حدة شعوره بالغربة نتيجة تقزيمه عدداً، مما جعله يعبر عن إحباط النفس بمواقف شديدة الذاتية، مثل مقال «ليبيدو ليبري» الذي شخص فيه «المفرنس» عدوه في المعرب المتحالف مع الإسلامي على شكل ذات واحدة ميزتها الوحشية المقرونة بـ «الجبن» و«الانتهازية». يقول صاحب المقال: «إن البعثيين[٦] يميزهم هذا الطابع الغريب المتمثل في البروز على هامش المعارك، ولا يعيشون إلا على البقايا، واللغة الفرنسية هي ما تبقى يجب القضاء عليها بالنسبة إليهم» [أي المعربين]. ويضيف الكاتب، وفق تصور وهمي ومغلوط لأحداث التاريخ: «عوض أن يدخل المعربون مع فرنسا في صلب الموضوع نجدهم قد فضلوا في غالبيتهم الانزواء في مدارسهم[٧]، وتسليط ما طاب لهم من «الفلاقة»[٨] على تلاميذهم أو الهروب إلى الزيتونة في انتظار الوقت المناسب ليزأروا كالأسود بعد فترة الكسوف». ويستمر في تحقير شخصية المعرب بقوله: «تصور أنهم زعموا استكمال الاستقلال الذي بقي منقوصاً في نظرهم، وذلك حتى يتسنى لهم الاستيلاء بطريق غير مباشر على حصة الأسد... اعتماداً على ما تمثله اللغة العربية من شرعية سحرية، لكن ليست اللغة هي التي تمنح الشرعية وإنما الدم، ومن وجهة النظر هذه، ليس في وسع البعثيين أن يعقدوا أحداً أياً كان، فالأسماء التي لمعت خلال ثورة التحرير لم يكونوا متضلعين في اللغة

(٦) البعثيون هي صفة مرادفة للمعربين.

(٧) يقصد الكاتب المدارس القرآنية.

(٨) جلد الأقدام.

العربية، وقد يكون ذلك رحمة، ومهما يكن من أمر، وبغض النظر عن التاريخ، فاللغة الفرنسية هي هنا، وهي باقية». ثم يختم قائلاً: «يجب ألا نتأثر بشعارات البعثيين، ونحن الفرنكوفونيون لا ولن نعتبر أنفسنا بقايا، وعليكم أن تدركوا ذلك» [أيها البعثيون].

- وبهذا تكون صورة المعرب في مخيلة المفرنس على النحو التالي:

جاهل - خشن - دموي - عنيف - متأخر - متزمت - عميل - تقليدي - انتهازي.

٢ - الانتقريزم الفرنكوفوني يتحرك

بهذا الرد ذي الطبيعة الهجومية يرد المعرب، هذا المسحوق مرتين والذي يوظف عاطفته إلى أبعد الحدود في كل مواجهة مع الذات النقيض، نتيجة التهميش والعزل اللذين يتعرض لهما على جميع مستويات حياته اليومية، وبخاصة بعد تعطيل دور المؤسسات الأيديولوجية التي كانت ملجأ له قبل أحداث تشرين الأول/أكتوبر سنة ١٩٨٨.

ففي مقال نشر تحت عنوان: «الانتقريزم الفرنكوفوني يتحرك» يقسم المعرب الذات النقيضة له إلى ذراعين: **الأولى** سياسية، انفصلت نهائياً عن الذات الجزائرية بانفصالها عن الجماهير التي كانت تدافع عنها قبل سنة ١٩٩١، تحت شعارات عدة، وأصبحت موصوفة لديها بالأمية بدل المحرومة، والظلامية بدل الثورية، والمخدوعة بدل الواعية. أما **الثانية** فهي ذات ثقافية مرتبطة دوماً مع الأولى برباط اللغة. هذه الذات الثانية يقول فيها المعرب: «البعض يفتخر بكونه فرنكوفوني، هذا الافتخار الاستفزازي يجعله في الواقع وبشكل واضح في موقع الفرنكومان، أي ذلك المغروم إلى حد الهلوسة المرضية بثقافة ولغة ليست له». ثم يضيف أن هذه «الأقلية» والتي يعبّر وضعها اللغوي عن استلابها، وانفصامها المرضي، ما هي «إلا بقايا مرحلة تاريخية»، بل إنها أقلية «مستقورة» تعتبر اللغة الفرنسية عنوان امتياز يمنح بطاقة الحداثة و«الموديرنيزم» بصفة تلقائية ضمن عملية مبنية على المصالح المادية، وأكثر من ذلك أن «الفرنسية أصبحت مصدر ريوع وامتيازات ووسيلة» توظفها «الأقلية الفرنكوفونية» لإعادة إنتاج ثقافة رديئة ومخلة في جميع صورها وأشكال التعبير عنها.

ثم يقول: «إن هذه الأقلية هي من الآن خائفة ومرعبة ومعقدة إلى أبعد الحدود، ووضعها النفسي يجعلها تستعد لكل الحماقات والاستفزازات... انهم فرنكومان رديئون يعانون انفصاماً رهيباً، وعمالتهم الثقافية تجعلهم يعملون على ضرب استقرار المجتمع والتضحية بنسبة عالية من أبنائه لإشباع نهمهم وأطماعهم»، إنهم «الانتقريزم بعينه»، ليختم مقاله بالنبرة نفسها التي ختم بها صاحب مقال «ليبيدو ليبري». بقوله: «أعلنوا

حبكم لفرنسا ولفرنسيتها. لكن اعلموا أنكم لا تستطيعون منع غالبية الجزائريين من حبهم لها تاريخاً وثقافة»(٩).

- وبهذا تكون صفات المفرنس في مخيلة المعرب على النحو التالي:

استفزازي - مهلوس - مريض نفسياً - منفصم - مستقور - دخيل على الحداثة - انتهازي - مختل - معقد - رديء التكوين - عميل - انتقريست - غير وطني.

٣ - الذات الأصلية

ضمن عملية الصراع المغلوط والأحكام المجانية بين الذاتين السابقتين تظهر ذات ثالثة بديل، تدعى الأصالة، والتمثيل المطلق للمجتمع، وهي الذات التي تأخذ من الأصالة وصفاً والإسلام عنواناً: إنها الذات الفاعلة على مستوى الضمير الجمعي والقائدة له، هذه القيادة قد نجد لها تفسيراً في طبيعة التناقضات التي عرفها المجتمع الجزائري والسلطة القائدة له منذ سنة ١٩٦٢، لكن ما يهمنا هو صورة الآخر المحلي في خطابها الانقلابي التي أخذت طابع الحدة والفصل أثناء التجربة السياسية التي عرفتها الجزائر ما بين عامي ١٩٨٨ و١٩٩٢.

إن صورة الذات النقيض في هذا الخطاب «الإسلامي» لا يمكن استحضارها إلا من خلال استرجاع الظروف التي شكلت مخيلة الإسلامي نتيجة الممارسة السياسية لـ «الآخر»، والتي عملت على قهره وعزله، بل اعتباره حالة شاذة وعابرة لا بد من التخلص منها بشتى الصور بدءاً بالنظرة الانتقاصية، ثم التصفية الجسدية، وهذا ما يمكن استخلاصه من نصين كل منهما يعبّر عن مرحلة تاريخية لها ميزتها: **الأولى** تمتد من سنة ١٩٦٢ إلى سنة ١٩٧٨، ويمثلها عبد اللطيف سلطاني، **والثانية** من سنة ١٩٨٢ إلى سنة ١٩٩٢، ويعبّر عن حقيقتها كتابات شلة من الشباب الإسلامي، على النحو التالي:

أ - صورة الذات النقيض عند عبد اللطيف سلطاني

ينطلق الشيخ في تحديد صفات الذات النقيض على أساس موقف هذه الأخيرة من قضايا المجتمع الكبرى مثل الإسلام والسياسة، وتطبيق الشريعة، والاشتراكية، والتأميم، وبخاصة قضية المرأة والاختلاط. ففي كتابه **المزدكية أصل الاشتراكية**، يرد عبد اللطيف سلطاني على مقال لكاتب ياسين نشره في أسبوعية **الجزائر الأحداث**(١٠) تحت عنوان: «كلاب الدوار»، والذي يتهجم فيه على صوت المؤذن، يقول عبد اللطيف سلطاني رداً: «هذا الرجل دفعه جهله بحقيقة الإسلام وإلحاده المنبعث من

---

(٩) **الجزائر اليوم**، ١٩/١٢/١٩٩٢.

(١٠) **الجزائر الأحداث** (٩ نيسان/أبريل ١٩٦٧).

سوء تربيته أن يكتب مستهزئاً وساخراً بالإسلام»[١١]. وهذا العمل بالنسبة للشيخ، لا يمكن أن يكون أو يصدر إلا من «أذناب فرنسا والاستعمار الذين تغذوا بلبانه وتربّوا في أحضانه»، أي أنهم جزائريون بالتسمية، إذ لم «نسمع أثناء حرب التحرير شيئاً يدل على بطولاتهم، بل الذي نعرفه عنهم أنهم فروا هاربين خوفاً إلى خارج الوطن»، ثم «عادوا بعد الاستقلال للاستفادة من ميزاته، إنهم عدوانيون لا يقدرون أحاسيس الأمة»، فهم «يمثلون الشخصية المنحلة المحمومة التي تعمل من أجل نشر الأباطيل والأفكار الإلحادية والإباحية بين أبناء الأمة»، إنها ذات الشرف عندها معدوم، ومركبة تركيباً هجيناً من «دعاة الفرنسة وقيمها، والبربرية وقيمها الوثنية، التي تتعارض حتماً مع شرف الذات الجزائرية»، وإلى أن يقول الشيخ: «كلنا يعرف أن أشرف اللغات هي اللغة العربية، لأن الله عز وجل أنزل القرآن الكريم بها، وهو أشرف الكتب على الإطلاق»[١٢]، و«الدعوة لاستعمال اللغة البربرية بديلاً لها، هو إحياء للنعرات الجاهلية وتشتيت لوحدة الأمة»، أضف إلى ذلك، «اللغة البربرية هي لغة ميتة لا حروف لها ولا حساب»، والدعوة «لإعادة إحيائها، هو اعتزاز بها». وهذا هو عين «الجاهلية والعنصرية... التي يمقتها الإسلام وقال فيها الرسول ﷺ: دعوها فإنها منتنة»، وقوله: «من أحسن منكم أن يتكلم بالعربية، فلا يتكلمن بالفارسية، فإنه يورث النفاق». وتعليقاً على الحدثين، يرى عبد اللطيف سلطاني «أن التكلم بلغة غير العربية في وسط إسلامي نفاق وخبث وبغض للغة العربية، وما ذكر اللغة الفارسية إلا كنية وتعميماً لبقية اللغات الأخرى، ومنها الفرنسية والبربرية، فكل استعمال لها مفخرة باللسان الأعجمي وتنكراً للدين وبغضاً للغة القرآن[١٣]، فكل إنسان يقول بذلك، فهو إنسان مغرور النفس، مخدوع العقل، مخرب للأخلاق الكريمة، مجانب للفضيلة، مداس الكرامة، وأكثر من ذلك خارج عن شريعة الإسلام بفتوى العلماء[١٤]، بل إنه شخصية متآمرة ذات بضاعة مزدكية رخيصة تستحق الفناء».

هذا الحكم المعياري ذو الطبيعة اللغوية سرعان ما يتحول إلى موقف سياسي عندما يتعرض الشيخ لشخصية البعثي من خلال قانون الأسرة، حيث يقول في هذا الموضوع: «من رغب في تبديل قوانين الشريعة الكاملة بقوانين وضعية أو وضيعة، فهو غاش للمسلمين عميل للملاحدة والكفرة[١٥]، ولا يمكن أن يكون إلا واحداً من ثلاثة: مفرنس متغرب، بعثي ملحد، أو ماركسي لعين». هذه الصفات الثلاث تصبح في

---

(١١) عبد اللطيف سلطاني، المزدكية أصل الاشتراكية، ص ٧٣.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٨٢.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٨٦.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٨٦.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٨٦.

السياق السياسي العام صفات للذات النقيض، حيث يقول الشيخ: «إنها ذات تدّعي الصفات الإلهية، فهي تقول بخلق الإنسان الاشتراكي وبعث الأمة، إنها ذات مغرورة مداسة الكرامة، هاذية ومخادعة وفاجرة تستمد فكرها إجمالاً من البيان الشيوعي لماركس وأتباعه الملاعنة».

فهذه الذات النقيض المركبة هي «مثال للغباوة والفقر الفكري وسوء النية، تفوح منها روائح كريهة تدل على إرادة الشر الذي تخططه للإنسان»[١٦]. إنها ذات «متعطشة للسلطة بدون مؤهلات ووفق عقلية إقطاعية مستبدة وعميلة من صنائع الشيوعية لا أخلاق لها»[١٧].

وبهذا يكون عبد اللطيف سلطاني قد جمع كل الذوات النقيضة في ذات واحدة تشمل المفرنس المتغرب، والمعرب البعثي، والماركسي المنظم، على أساس الاشتراك في الصفات التي تتعارض مع صفات الذات الأصلية، فهي جميعاً من نتاج الفكر الشيوعي ذي الطبيعة المزدكية، والتي يرى فيها «أنها نحلة تقوم على الرياء وعدم الصدق، فهي ديمقراطية قولاً ودكتاتورية فعلاً، تدّعي النزاهة، وتستعمل أدنى الوسائل للوصول إلى أهدافها ونشر أفكارها وسط الذين لا تفكير لهم». إنها ذات «بدائية تحن للعيش عيشة الإنسان البدائي الذي كان يحيا حياة البهائم التي لا تعقل»، «لا علاقة لها بغيرها إلا علاقة المادة واللذة، إنها ذات دخيلة على التمدن والمدنية، مشوهة النفس، يختلط في ذهنها مفهوم الرقي بالانسلاخ»، وأخيراً إنها ذات «كذابة والكذب أحد صفات النفس الحقيرة».

ـ وبذلك تكون صفات الذات النقيض عند عبد اللطيف سلطاني كالتالي:

جاهلة ـ ملحدة ـ سيئة التربية ـ مستهزئة ـ ساخرة ـ جبانة ـ انتهازية ـ محمومة ـ غير شريفة ـ وثنية ـ حقيرة ـ انقسامية ـ عنصرية ـ مغرورة ـ منافقة ـ خبيثة ـ بغيضة ـ مخدوعة ـ فاجرة ـ غبية ـ مستبدة ـ منحلة ـ ماركسية ـ يهودية ـ عميلة ـ وأخيراً مزدكية غير وطنية.

ب ـ صورة الذات النقيض في الخطاب الإسلامي (١٩٨٨ ـ ١٩٩٢)

عرف الخطاب الإسلامي نوعاً من الحدة واستعارة الألفاظ كانت تعتبر عند الإسلاميين أخلاقاً صادرة من أناس سيئي التربية، ولكن اللغة كأساس للتمييز بين الذوات بقيت أحد المكونات الأساسية في تركيبة الخطاب الإسلامي، وهذا ما نلاحظه من خلال المثال التالي:

---

(١٦) المصدر نفسه، ص ٨٦.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٨٦.

هذا عنوان لمقال نشر في أسبوعية المنقذ[١٨] لسان حال الجبهة الإسلامية للإنقاذ، جاء فيه تحقيراً للذات المقابلة قولاً: «إن جراثيم الاستعمار الثقافي تعمل ليل نهار لإزاحة اللغة العربية من الأذهان»، إذ عمل «أذناب فرنسا وعباد الصليب على التنكر لها في برامج أحزابهم، وبث السموم حولها وإعلان البيعة لفرنسا بتبني اللغة الفرنسية». هذا «ناتج عن اهتزاز في شخصيتهم وارتباكها، إذ عمل الفرنكوفونيون لكي تصبح اللغة الفرنسية لغتهم والفرنكوفونية انتماءهم». هؤلاء هم «أعداء الإسلام وعبيد الاستعمار والتنصير»، بل يرى فيهم كاتب المقال «إنهم سماسرة للصهيونية الهدامة ومخططاتها التي تهدف إلى رمي الجزائر في أحضان الانتماء الفرنكوفوني». إنهم «حركة» «جدد»، وهنا يوظف الكاتب التاريخ قلباً بقوله: «كيف ولاهم الذين كانوا ضد الشعب بالأمس، وما زالوا يحملون له الحقد والبغض بمعاداتهم للغته ودينه وتاريخه»، ولكن الموقف السياسي الآني سرعان ما يخون الخطاب الإسلامي عندما يجمع بين المعرب والمفرنس في قالب الذات النقيض، ويتضح هذا من خلال الرد على مقال نقدي تجاه عباس مدني نشر في جريدة الشعب الناطقة باللغة العربية[١٩]، وجاء الرد تحت عنوان: «منافق عليم اللسان يجادل بالقرآن»[٢٠]. يقول صاحب المقال: «اعلم يا... أن الذئب ولو لبس جلد خروف، فإنه يعرف من خلال أنيابه الحادة، وذيله الطويل ورائحته الكريهة... أثناء قراءتي المقال شميت رائحة النفاق وتذكرت حديث الرسول ﷺ الذي يقول فيه: «أخوف ما أخاف على أمتي منافق عليم اللسان يجادل بالقرآن». بعد هذا الحكم على المعرب المخالف سياسياً، يزيد الكاتب في تحقيره أكثر واصفاً إياه بمنافق القرن العشرين، وصاحب النية السيئة. ويذهب أكثر عندما يقول: «إذا اختلف عالمان فما دخل المتعلم بينهما أو ما دخل الوسخ بين اللحم والظفرة». قد يعتبر هذا الحكم مسألة عارضة ومعزولة، ولكن تواتر المواقف يذهب عكس ذلك. ففي مقال آخر تحت عنوان: «تعريب المحيط إساءة لأصول اللغة»[٢١]، يقول المقال: «إن عدم وجود زعامات لها من الحس الوطني ما يؤهلها في أن تكون مصدر ثقة وأمانة، يجعل من عملية التعريب، تخريباً حقيقياً» تقوم به «مجموعة من أبناء جلدتنا» «الخونة» وفق مقاييس مدروسة لخدمة فرنسا، منها أن تتوفر في العناصر الناطقة بالعربية الوقاحة اللغوية التي تبعث الاشمئزاز في نفسية المواطن، فهؤلاء يمثلون العربية أسوأ تمثيل، وهم بذلك حجة وذريعة في أيدي المتربصين من أبناء فرنسا. إن المعرب بتصرفاته

---

(١٨) المنقذ، العدد ٥.

(١٩) الشعب، ١٩٨٩/١٠/٢٤.

(٢٠) المنقذ، العدد ٦.

(٢١) المنقذ، العدد ١٣.

يعمل، بحسب جريدة **المنقذ**، على تنامي صفات الإعجاب بالتيار القادم من الفرنكوفونية. إنهم عملاء في خدمة شخصية اتخذت تسمية الفرنكوشيوعي في عدد كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩١، والتي حددت صفاتها من خلال اعترافات طالبة ماركسية تائبة[٢٢] على أنها: «تقوم على أساس النفاق السياسي» واستغلال المراهقات جنسياً وفق تصرفات إقطاعية تطبيقاً «الشذوذ الفكر الماركسي وأساليبه الرخيصة، وإباحيته الدالة على الكبت النفسي الذي يعاني منه صعاليك الدرب». إنها شخصية تعمل على «نهش الفرائس البريئة بأنياب الجوع الجنسي وفق أساليب تتميز بالتلون والاندساس في التنظيمات المعادية لتقويضها من الداخل». هذه الذات المريضة تأخذ صفات أكثر حدة ابتداء من حزيران/ يونيو سنة ١٩٩١، بمناسبة الإضراب العام الذي دعت إليه الجبهة الإسلامية للإنقاذ، إذ جاء في مقال نشر في **المنقذ** تحت عنوان: «كلب موسكو ليحيى أبو زكريا» ما يلي[٢٣]: «إن البعض أصبح يردد عبارات لا يفقه معناها مثل «الظلامية»، وهي عبارات أقرب إلى لغة السوق منها إلى لغة الموضوعية»، ثم يضيف تحقيراً: «ما كدت أريد إهانة قلمي. . .»، إلا أن بعض «الكلاب المفترسة تحتاج إلى تهذيب وتلقيحها واجب حتى تكف عن نباحها ونهشها للحوم». ثم يقول: «والله لو وجدت غير لفظة الكلب لأطلقتها على الذين يدعون الموضوعية»، بل يرى الكاتب «إن كلبوبية الكلب أحسن من إنسانيتهم».

هذا الوصف الذي تجاوز كل الحدود يبرره صاحب المقال في كون هؤلاء الخصوم «لا يفكرون في إطار جزائريتهم، بل إنهم هجين يعمل من أجل المسّ بعقيدة وأصالة الشعب الجزائري»، وأنهم أناس لم «يرقوا إلى مرحلة الإنسانية، فهم عبارة عن جراثيم تعيش في محيط تكثر فيه الدسائس والمناورات» و«متفاهمون على المكائد والمساومة، لا يعملون إلا في الخفاء، جبناء مستهترون بالقيم والمبادىء الأساسية للأمة». هذه الصورة الشديدة التشويه تكتمل عندما نقرأ مقالاً آخر في الأسبوعية نفسها تحت عنوان: «قراءة في فكر منحط»[٢٤]، والذي يحاول صاحبه فيه أن يدخل على الخصائص القاطعة لخصمة المتمثلة في غياب الشرف والمروءة إلى جانب «استغلاله للدهاء السياسي والضحك على أذقان المغفلين من المؤمنين». إنها ذات توظف الجنس إلى أبعد الحدود، ودليل الرجل على ذلك حملات التطوع التي عرفتها الجزائر سنة ١٩٧٢ بمناسبة صدور قانون الثورة الزراعية، هذه الحملات التي تميزت بـ «الاختلاط» بين الجنسين تنتحر على أقدامه كل معاني المروءة والشرف وحفظ النسب، كما يقول صاحب المقال، كل ذلك «باسم التطور والعصرنة وخلق الإنسان الجديد الموهوم

---

(٢٢) المنقذ، العدد ١٥.

(٢٣) المنقذ، العدد ٥٩.

(٢٤) المنقذ، العدد ٥٥.

والذي هو عبارة عن بند في برنامج المثل المنحطة على أحسن تقدير»، بل يرى هذا الإسلامي الشاب أن كل ذات غير ذاتية، فهي آخر تقوم على «الإرهاب الفكري والعزل الثقافي والاستبداد السياسي»، بل إنها تجسد الشيطان في كل معانيه وجل صوره.

- وبهذا تكون صفات الذات النقيض في الخطاب الإسلامي لفترة (١٩٨٨ - ١٩٩٢) هي:

جرثومية - أذناب فرنسا - صليبية - متنصرة - مهتزة - مرتبكة - صهيونية - حركة - حاقدة - بغيضة - غبية - منافقة - كريهة - جاهلة - وسخة - مخربة - قزمة - صعلوكة - شاذة - رخيصة - إباحية - جبانة - مندسة - منحطة - موهومة - إرهابية - مستبدة - غير وطنية.

خلاصة

هذه الأحكام المجانية المتضمنة عداءً مضمراً، والقائمة على القراءة المغلوطة لقضايا المجتمع الكبرى، والثقافية منها بخاصة، إلى جانب تحوير النص الديني عن صياغة التاريخي والحدث المرتبط به، أصبحت تشكل قاعدة بناء المواقف المختلفة بين الذوات المتناقضة، والتي كانت تشكل الذات الجزائرية المنسجمة، بل فعلاً تبريرياً لانقسامية قابلة للتوسع نتيجة للعنف الممارس والهادف إلى تحقيق مطلب سياسي آني ذي طبيعة مصلحية من دون مراعاة النتائج، والتي يمكن أن تكون مدمرة تصيب انسجامية المجتمع الجزائري؛ هذه الانسجامية التي كان يظن أنها قائمة على قواعد صلبة ملتحمة ومرتبطة بروابط القيم المشتركة والراسخة تاريخياً. إن الصور المشوهة بين الذوات الموهومة السالفة الذكر، قد تعدّت مرحلة الأحكام المسبقة، وأصبحت فعلاً عنيفاً على مستوى الممارسة الاجتماعية والسياسية منها تحديداً، وعاملاً معرقلاً عطل ولا يزال إمكانية الاستعداد لدى الفرد الجزائري للدخول في علاقات تبادلية تأخذ بعين الاعتبار القيم المشتركة ذات الطابع الإنساني، والوجود المتعدد القائم على أساس الحكم على طبيعة الأشياء، لا من خلال تصور الأنا المعياري لها. فكل ذات غدت ترى في وجودها البديل الأمثل والنموذج الأنجع لكل تطلعات المجتمع الجزائري، أما الذات النقيض فمصيرها الزوال إطلاقاً ولو بقوة السلاح.

إنه الوهم المدمر.

الفصل الأربعون

صور الآخرين في لحظات الحرب اللبنانية: معاينات مونوغرافية

أحمد بعلبكي(*)

نزعم أن التنوع الديني ـ الثقافي والسياسي بلغ في المجتمع اللبناني الصغير من الاتساع والتبلور ما يجعله يوحي بالكثير من الفرضيات والخلاصات.

وفي تقديرنا أن هذا التميز في التنوع والإيحاء يعود أساساً إلى الظروف التي حكمت تشكيل الكيان الطوائفي المتراتب بعد انتصار الحلفاء وتوقيع معاهدة سايكس ـ بيكو عام ١٩١٦ وبعد تسلم الفرنسيين مهمة الانتداب على لبنان وسوريا. وقد حرص الفرنسيون على إبراز انتدابهم على البلاد كمهمة لإخراجها من «الانحطاط العثماني» ولوضعها في فلك النفوذ والثقافة الفرنسيين.

وكانت الكنيسة والإرساليات الغربية المتنوعة قد لعبت دوراً أساسياً في تسويغ وترجيح هذه الثقافة ونشرها، وفي الأوساط المسيحية بخاصة، منذ ما يزيد على ثلاثة أرباع القرن. وانعكس هذا التفارق المتراكم في التغريب الثقافي تفاوتاً في تشكّل وعصْرنة برجوازيات الطوائف المستحدثة ونخبها، وأفادت تناقضات الإنكليز مع الفرنسيين في التوفيق بين زعامات الطوائف المتفاوتة في مستويات انتظامها السياسي وتأهلها وقدراتها على الحكم، فتوصلت إلى ما سمي بالميثاق الوطني. هذا الميثاق رعى استقلال البلاد وضمِن للمؤسسات الطائفية مواصلة تنفُذها في التنويع الديني ـ

(*) أستاذ في الجامعة اللبنانية ـ بيروت.

الثقافي والسياسي، وذلك من خلال ما ضمنه من حرية التعليم الخاص ومن إدارة الشؤون الملّية، ولا سيما في مجال الأحوال الشخصية والمحاكم الشرعية المذهبية.

وهكذا شكلت صيغة الميثاق ومندرجاتها في الكيان الطوائفي المتراتب سلطوياً والمتخارج (Extraverti) ثقافياً وسياسياً بنية فوقية ملائمة لنظام الليبرالية المنفلتة التي عززت مفهوم دولة «اليد المرفوعة». هذه الدولة حققت بسياسة «الباب المفتوح» ازدهاراً لاقتصادها القائم بنسبة ٦٧ بالمئة على الخدمات الملبية لحاجات الأسواق والرساميل سواء في البلدان النفطية أو في البلدان المشرقية التي اعتمدت نظام رأسمالية الدولة وتأميم التجارة الخارجية (كسوريا والعراق). وفي هذا السياق تكرست هامشية حضور الدولة، وإلى الحد الذي يجعل الناس يتعاملون مع تشريعاتها ومؤسساتها كحدود يتقنون فنون تجاوزها والمداورة حولها (نظام المحاسبة وإعداد نوعين من السجلات للمؤسسات الخاصة، أحدهما سري والآخر علني، يقدم لدوائر الضريبة وفيه يبرز العجز المبرر للإعفاءات، وقانون السماح بتسوية مخالفات البناء الذي أدى إلى حشد البناء المخالف في العاصمة والضواحي... إلخ). وترتب على مثل هذا الانكفاء للدولة ضعف ثقة الناس بقدرتها على توفير الأمن الشخصي والخدمات الحياتية والمرافق الأساسية، فأبقوا هم أيضاً على انتماءاتهم في الأطر القرابية والأيديولوجية الموروثة من عائلات وطوائف ذات بنى سلطوية محلية متأصلة.

وإذا ما برزت شدة تعلق اللبناني ببلده، فإن هذا التعلق هو في جزء كبير منه تعلق بالتمييز الذي يتحقق للجماعة أو الكيان الطائفي الذي ينتمي إليه أو تعلق بسهولات خرق النظام والمداورة حول ضوابط السلطة والمجتمع التي قلما يجد لها مثيلاً في الدول التي يهاجر إليها، وليس تعلقاً بالوطن كوجود ومصير ترعاهما الدولة من خلال مؤسساتها. لذلك نلاحظ استعداد اللبنانيين إلى الاغتراب والتجنس دونما قطع مع مسقط الرأس ورحم الانتماء الأول. وهذا ما يفسر صعوبة تشكل لوبي لبناني في أمريكا الشمالية مثلاً، حيث يقيم ما يزيد على ثلث مجموع سكان لبنان، والذين يجمعهم حب العودة إلى أوطانهم الصغيرة المتنافرة في لبنان، ولا يجمعهم مشروع إعادة إعمار البلاد، هذا المشروع الذي لا يجد فيه كل مغترب أو متمول تحقيقاً لمصلحة جماعته أو منطقته في لبنان.

وإذا كانت مثل هذه الانتماءات والعصبيات هي بعض نتائج الظروف الدولية والأيديولوجية المحدِّدة لتشكل الليبرالية الطوائفية المتخارجة، إلا أن دينامية التفارق الطائفي ـ السياسي والتخارج الثقافي المهيمنة لم تعطل في المقابل دينامية مناقضة لها هي دينامية التواصل الاجتماعي ـ السياسي بين الجماعات في البلاد.

أولاً: دينامية التفارق بين العصبيات بفعل العوامل الأيديولوجية المهيمنة (Dominants)

لقد تفارقت في مخيلة كل لبناني من العوام صور نماذج اللبنانيين الآخرين (Les Libanais Moyens)، ومنها صور المسيحي «المتغرب»، والمسلم «العروبي»، والدرزي «المتحفظ»، والشيعي «المعارض».

وتفارقت في أوساط المقيمين من غير اللبنانيين صورة نموذج الرعايا الغربيين المتحضرين على رفاه، وصورة الرعايا الأوروبيين الشرقيين المتحضرين على عسر، وصورة الأرمني الحرفي المنغلق، وصورة الفلسطيني المُقْلق، وصورة الكُردي العنيف. . . إلخ.

وفي إطار دينامية التفارق العصبوي هذه، تختلج «النحن» الأيديولوجية المثالية الكامنة في زمن السلم والصاخبة في زمن الحرب، فيحتشد ويصبح الأفراد رعايا العصبية أو الزمرة الواحدة، إخواناً أو رفاقاً يجهدون لتلبية الواجب والحميّة من أجل بلوغ مراتب «النحن المثالية» التي تمنح رعاياها الحماية في غياب أي حماية أخرى للدولة، ويمنحونها شعائر الولاء خلال مناسبات التظاهر الاجتماعي (مآتم، موالد، أفراح، . . . إلخ). ويمكن أن تصل تلك الشعائر إلى مصاف النيرفانا. . . وإلغاء «الأنا الفردية» عبر إماتة الجسد كما في عاشوراء، أو العمليات الاستشهادية، أو عمليات الزحف، أو تلك العمليات التي أشيع عنها ولم تنفّذ كـ «عملية الألف شهيد»، فكانت بالغة الاستقطاب والتعبئة للشبيبة من أجل اقتحام مواقع الاحتلال الإسرائيلي في جنوب لبنان (منطقة الليطاني).

أوَلم يتجلّ الدفاع المقدس عن الطائفة أحياناً، في بطولة الإقدام على قتل جماعي لزمر من الطائفة الأخرى، أو حتى لزمر من الطائفة ذاتها تتهم بالخيانة، فتضطر العصبية لحماية ذاتها منها عن طريق التطهير الداخلي (معارك أمل وحزب الله في المحيط الشيعي، ومعارك الجيش ضد القوات اللبنانية في المحيط المسيحي)، حيث يبرز أن ليس أقدر من مؤمنٍ على معاقبة مؤمنٍ آخر؟

ولا يتم الاتحاد الصوفي في «النحن العليا» وتتحول العصبية إلى قوة خارقة إلا إذا توارت وراء قائدها البطل الرمز الذي هو وحده يمنحها «لذة عُرفان ذاتها من خلاله»[1] وعرفانه عظمتها في مزاياه، ونشوة تفاضلها على العصبيات الأخرى.

وتتحول العشيرة القائمة على نظام قرابة الدم في نظر العوام من الناس وخلال الحرب إلى عقد انتظام «طبيعي» يتسع لكل أنواع الاستقطاب للأيديولوجيات القومية أو

---

(١) انظر: ريجيس دوبريه، نقد الفكر السياسي، تعريب عفيف دمشقية (بيروت: منشورات دار الآداب، ١٩٩٢)، ص ٢٢٠.

الأممية أو الدينية الشائعة قبل الحرب وخلالها. وجدير بالذكر أن عصبية العشيرة المتماسكة بيولوجياً عصِيَت على العصبية الطائفية الأصولية وتصادمت معها عسكرياً، وهذا ما حصل بين عشائر كثيرة في منطقة بعلبك وحزب الله. وإذا كانت القوات اللبنانية كميليشيا أصولية مسيحية قد اعتمدت على تطوع كثيف لأبناء العشائر المارونية الشمالية في بشري ودير الأحمر، إلا أن قدرتها على استقطابهم يعود إلى أنها لا تتحكم في مناطقهم التي يوجد فيها الجيش السوري، أي بمعنى آخر، إنها استقطبتهم عندما جاؤوا إليها من مناطقهم البعيدة، حيث يتواجه فيها انتماؤهم العشائري مع انتمائهم الطائفي، وليرفدوها بحشد عسكري ريفي عشائري الانتماء صعب العريكة والتكيّف في المناطق المسيحية الحضرية الكثيفة التي ضاقت بتجاوزاتهم، مما شكل لميليشيا القوات اللبنانية عنصر دعم وإضعـاف فـي آن معاً.

وفي مجال آخر، لوحظ أن دينامية التعصب الطائفي فرضت على القرى الشيعية الخالصة في منطقة وسط جبيل[٢] المسيحية الواقعة تحت سيطرة القوات اللبنانية أن تتهجّر، ولم تفرض التهجير على القرى المختلطة، ويعود هذا الاختلاف في تقديرنا إلى أنه عندما تتيسّر للعصبية الطائفية أن تعيش شعائرها المائلة نحو التزمت في زمن الحرب، والمد الأصولي والتقاتل مع العصبيات الأخرى، تصبح قلقة ومُقلقة، خائفة ومُخيفة. وأما عندما يتعذّر إقامة الشعائر الطائفية المتعصبة ويفسح في المجال أمام نسيج العلاقات الاجتماعية الريفية الإنتاجية ـ الاجتماعية الراسخة والمحدّدة لاصطفاف الناس السياسي أن تفرض الاعتدال والتكافل والتكيّف، فإن العصبية الطائفية تنحسر في تلك القرى التي تعيش الاختلاط في المدرسة والتجارة والزراعة والسياسة المحلية الموروثة، لا بل وفي غياب دينامية المغالاة والتسابق إلى التزمت لا يرى بعض الشباب الشيعة حرجاً في التعامل مع الميليشيات المسيحية المسيطرة في محيطهم والمعادية للميليشيا الشيعية البعيدة عنهم. وما كان لهذا التعامل الذي يوصف بالخيانة بلغة الحشد التعبوي أن يكون، لولا هذا التواصل اليومي المزمن على أرض واحدة وفي بُنى واحدة.

وعلى صعيد آخر، نشير إلى أن اتساع العصبية المحلية (الطائفية أو العشائرية) لفعل الأيديولوجيات القومية والكونية، ما كان مسموحاً به إلا بالقدر الذي يُسهم في تماسكها ككيان ضروري للانتماء الاجتماعي في غياب أي كيان سياسي تعاقدي معاصر آخر وبديل[٣]. ولهذا تتواصل المفارقة بين محلية حقل الاستقطاب العصبوي من جهة،

---

(٢) رفيق فياض، معد، «دراسة مونوغرافية حول معوقات المبادرة الأهلية في وسط جبيل،» (بيروت، الجامعة اللبنانية، كلية الصحة العامة، قسم الإشراف الصحي الاجتماعي، ١٩٩٢ ـ ١٩٩٣).

(٣) خلاصة عن دراسة مونوغرافية لدينامية الزعامة في عشيرة انتقلت من ريف البقاع إلى ضواحي العاصمة «آل المقداد». انظر: أحمد بعلبكي، «العلاقة بين النظرية الاجتماعية والنظرية المنهجية في الدراسة المونوغرافية لوحدة اجتماعية ريفية،» **الفكر العربي**، السنة ١، العدد ٦ (تشرين الثاني/ نوفمبر ـ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٧٨).

وعالمية أو قومية أيديولوجيا الاستقطاب من جهة أخرى، كلما تعذّر تبلور وإقامة الكيان البديل المعاصر لانتماء العامة في كل مجتمع محلي.

وفي دراسة مخبرية على لقاء نظّم بين مجموعة من الشباب المسيحي ومجموعة أخرى من الشباب المسلم لمعاينة تخيّل كل منها لتصورات المجموعة الأخرى عنها، تمحورت المعاينة حول موضوع «كيف نتربّى على العنصرية الطائفية في لبنان»[٤]، فبرز في خلاصات الأجوبة الجماعية للمجموعتين أنها:

ـ تقوم على دينامية الإجماع في كل مجموعة عندما تتخيل تصور المجموعة الأخرى لصورتها، فلا يُلاحظ أي اختلاف أو تفارق داخلي، في تخيل صور الآخرين. وفي هذا السياق، يبرز الميل الأيديولوجي العصبوي إلى التعميم والتنميط، والذي يقطع الطريق على أي تمييز قد يوغل في التفريق داخل الجماعة الأخرى، بين فئات وصُور مختلفة، لأن هذا الميل سيضطر من ثمّ، إلى التفريق بين تخيلات وفئات «النحن المثالية» المستنفرة خلال الحرب، مما يجرّ إلى اعتماد مفهوم التناقض، هذا المفهوم الذي يفتت الجبهة الداخلية ويجر إلى التواصل مع مفهوم التناقض لدى الآخر، فإلى حوار وإنتاج نوع آخر من الوعي والاصطفاف، وقطعاً لدابر هذا «الوسواس الخنّاس» الذي قد يوحي بمحاورة بعض الآخر بدل إلغائه. فقد سبق وأشيع في التحريض التعبوي الإسلامي اليساري أن القناصة المهَرَة الوافدين إلى المناطق الشرقية المسيحية، هم من اليهود والمرتزقة الأوروبيين. وفي مقابل هذا التحريض الديني أشيع في المحيط المسيحي اليميني تحريض ديني بيولوجي يقول بأن القوى المواجهة في المنطقة الإسلامية اليسارية تحشد إلى جانب الفلسطينيين الملونين والسود من شعوب إسلامية مخيفة كالسودانيين والصوماليين من ذوي الأنياب النافرة.

ـ وقد برز في التخيلات المباشرة في تمرين ثانٍ على تخيّل صورة الآخر في هذه الدراسة المخبرية عينها أن الأولاد المسيحيين «يخافون لمس الزنجي القذر ذي الشفاه الغليظة والأنف الأفطس والذي دأبه القتل ولا يقدر على العيش مع الأبيض». وان النموذج المشاع عن اليساري في هذا التحريض عينه، وبخاصة في العائلات المسيحية المحافظة، يُبرز فيه صفات الوقاحة والإلحاد.

وتجدر الإشارة إلى أن مبدأ التنميط والتعميم والتجوهر الفاعل في تشكيل عصبية «النحن المثالية»، كما وفي تشكيل عصبية الآخر العدوة، يدفع كل عصبية منهما إلى تعيين موقعها بين الانتماءات التي تقر هي بتفوقها، وتلك التي تحكم هي بدونيتها. وهكذا يحتاج المتعنصر دائماً إلى من يتعنصر عليه مواجهة، عندما ينازعه هذا الأخير السلطة والامتياز (مسلم ـ مسيحي)، أو مداورة عندما يستتبعه في تحالف غير متكافىء (المسلم الشيعي ـ المسلم الكردي).

---

(٤) «كيف نتربى على العنصرية الطائفية في لبنان،» الطريق، العددان ٥ ـ ٦ (١٩٩١).

ثانياً: دينامية التواصل بين الجماعات بفعل عوامل اجتماعية سياسية محدِّدة (Déterminants)

عندما نميّز بين عوامل مهيمنة، وأخرى محدِّدة، فإنما نهدف إلى التمييز بين قوام الشكل المرئي في ظاهر الجماعة المتناسق في ظرف معين من جهة، ومنطق تشكّلها الكامن في داخلها المتصارع طيلة زمن معين من جهة أخرى. وعندما يكون الشكل المتناسق نتاجاً للتشكّل الصاخب، يصبح تناظم عناصر المجتمع المحلي أو الجماعة المحلية ليس وليد حركة داخلية نظامية في جوهر مستقل، بل وليد علاقات هذه العناصر (الانتشار، الإنتاج، التعليم، الموقع السلطوي... إلخ) المتواجهة مع الإمكانات، والعناصر في الجماعات الأخرى المتفاعلة معها داخل بنية المجتمع اللبناني الكبير. ولهذا يجب ألا نغفل أن في كل جماعة طائفية حركة تناقض مركب: تناقض داخلي ينجم عن وعي الاختلاف لموقع ومصلحة كل فئة داخلها من أواليات توزيع الثروة والسلطة في الهرم الاجتماعي الكبير. وتتسع الجماعة لمثل هذا التناقض في زمن السلم، سواء في الجماعات الغالبة أو في الجماعات المغلوبة، وعندما تبلغ التناقضات داخل الجماعة من الحدة ما يوحدها ويشكّل خطراً على نظام التراتب الاجتماعي الطوائفي في البلاد وتتعطل حينئذ فعالية ومشاركة البرجوازية المحلية التابعة للبرجوازية المحلية الأخرى المتبوعة في إعادة إنتاج نظام التراتب هذا؛ عندئذ تُقرع طبول الحرب ويرجح التناقض الخارجي ويُربط الوعي التربوي بموقع ومصلحة كل جماعة على حدة من أواليات توزيع الثروة والسلطة في البلاد. وفي هذه الحالة تضيق الجماعة «المحظية» بدعاة تناقضها الداخلي، فتُبعد اليسار المعارض، بينما تتسع الجماعات «المغبونة» لهذا اليسار عندما يتحول إلى أجهزة ضرورية سياسية وعسكرية، ترفع الحُرمَ عن البرجوازية المحلية التابعة المُعاقة لتوجه النقمة إلى البرجوازية المتبوعة في الطائفة «المحظية»، كما ويتحول اليسار إلى قنوات تواصل ترفد المعركة بأسباب الدعم السياسي والعسكري الخارجي من حركات التحرر والبلدان الاشتراكية سابقاً.

غير أن مثل هذا السيناريو الإصلاحي الطائفي سرعان ما غُلب في لبنان بعد الاجتياح الإسرائيلي، وتحول لصالح هيمنة الميليشيات الطائفية التي أطبقت على المناطق الإسلامية وحركّت داخلها من جديد، كما في داخل المناطق المسيحية، التناقض الداخلي الذي بدأ يرجّح ضرورة العودة إلى الأواليات السياسية والإدارية الواحدة الموحَّدة التابعة للدولة على أنقاض العسف الداخلي الذي عانته كل طائفة في أي منطقة كانت. غير أن العودة إلى دينامية التواصل بفعل عوامل التحديد والتوحيد الماكروي هذه لم تكن بالوتيرة نفسها ولا بالشحنة من الحوافز النفسية الاجتماعية نفسها، ولذلك كانت أسرع وأعمق في المناطق الإسلامية، وذلك لأنه، إذا كانت دينامية العصبية الأدنى، تقوم فيما تقوم، على حرمانها من الحقوق «الإنسانية» الأساسية التي

توصلها إلى الترقّي المنشود في عيش العصبية الأخرى التي ترفض المشاركة (وتجسد ذلك سواء في شعار المشاركة لدى القوى السياسية الإسلامية، أو في تيارات اشتراكية طائفية، أو قومية أو شيوعية، في سنوات الحرب الأولى)، إلا أن دينامية التحريض على العصبية «المحظية» لم تحل دون نزوع العصبيات الإصلاحية للتقرّب منها سواء لنيل الاعتراف السياسي أو الاعتراف الحضاري بالمشاركة التي تتعارض حكماً مع التراتب الطوائفي للكيان (ولوحظ مثل هذا النزوع أخيراً في إقدام حزب الله الأصولي على إقامة الاحتفالات بعيد ميلاد السيد المسيح في مناطق نفوذه). كما أن دينامية التحريض على العصبية الغالبة هذه لم تحل دون الإحساس بالدونية لدى الشبيبة في المجموعة الإسلامية والخاضعة للتمارين المخبرية في الدراسة المذكورة آنفاً، بسبب عجزها عن معرفة اللغة الفرنسية. هذا الإحساس لم ينفصل عن الاعتراف بارتباط اتقان اللغة باتقان الانفتاح على الأذواق الفرنسية في الملبس والعيش. وإذا كان فعل الاعتراف هذا قد رُبط في لحظات التعبئة العسكرية بفعل الامتياز الثقافي والاقتصادي والسلطوي الجائر، إلا أنه تحول في لحظات السلم والاسترخاء إلى استهواءٍ لأذواق الآخرين المتفرنجة، والأخريات هنا بدرجة أولى، وحتى إلى تذوق الترانيم الكنسية[٥].

وجدير بالذكر أن صورة اللبناني الآخر الشائعة كانت أكثر انطباعاً على الفئات المتوسطة في الجماعات الطائفية التي يتناسل فيها ضمير الجماعة، ولذلك لم يفعل تبلور صورة النموذج الطائفي الآخر فعله في تعطيل التنافرات الجغرافية ـ الثقافية بين الجماعات المنتمية إلى الطائفة عينها والمتناثرة في أنحاء البلاد (كاختلاف بنية المجتمع المحلي العشائري للموارنة والشيعة في الشمال عنها في المحيطات المارونية والشيعية في مدن وأرياف الجنوب).

كما أن تبلور صورة النموذج الطائفي الآخر لم يفعل فعله الحاسم في انفراز الفئات العليا المتداخلة في السلطة والثروة، ولا في انفراز الفئات الشعبية الدنيا أو العوام المتداخلة في الأرياف والضواحي المهمشة. ففي أوساط هذه العوام المهمّشة ظلت دينامية التواصل المعاشي ـ الاجتماعي المحدّدة تتغالب مع عشية الحرب (عام ١٩٧٥) وعشية السلام (عام ١٩٩١)، مع دينامية التفاوت الطائفي ـ الثقافي المهيمنة إلى الحد الذي جعل صورة الآخر تهتزّ كثيراً وتلتبس معالمها في نظرات الفئات داخل الجماعة الطائفية الواحدة، لتتفاوت مواقفها حول هذا الالتباس وتقع الحروب الداخلية. هذه الحروب التي سعّرت من تغالب الديناميتين إلى الحد الذي فسح للقوى الخارجية الفلسطينية عام ١٩٧٥ والسورية ـ الأمريكية عام ١٩٩٠، للتدخل فتشعل حرباً «تقدمية» في البداية، أو لتطفىء حرباً «طائفية» في النهاية.

---

(٥) انظر تحليل أوغاريت يونان حول التمارين المخبرية عن التربية على العنصرية الطائفية في: أوغاريت يونان، «الطائفية عنصرية تزرعها التربية،» الطريق، العددان ٥ ـ ٦ (١٩٩١).

ويلاحظ فعل اهتزاز صور الآخرين والتباس معالمها باتجاه تغليب دينامية التواصل على دينامية التفاوت في التغيّر الطارىء على مواقف الشبيبة المسيحية الواردة في دراستين ميدانيتين والتي تدرجت كما في الجدول رقم (٤٠ ـ ١)[٦]:

الجدول رقم (٤٠ ـ ١)
مقارنة النتائج لتحقيقين بالمعاينة أجريا عامي ١٩٧٨ و١٩٩١ لاستطلاع آراء الشبيبة في الصف الثانوي النهائي (Terminale) خلال الحرب

شباط/ فبراير ١٩٧٨	شباط/ فبراير ١٩٩١
١ ـ لبنان بلاد مقسمة تبحث عن هوية	ـ بلاد مغلوبة على أمرها
٢ ـ الخطر محصور	ـ الخطر منتشر في جميع البلاد
٣ ـ خطوط التماس	ـ مناطق الاشتباكات
٤ ـ تجمع طائفي	ـ تجمع سياسي
٥ ـ مراهقة مختزلة	ـ لا طفولة ولا مراهقة
٦ ـ البقاء في لبنان ينصح به من سافر إلى الخارج	ـ يرغب بالسفر كل من توفرت له الإمكانات
٧ ـ قلق بسبب انعدام الأمن وتساؤل حول القيم	ـ قلق أكبر بسبب الاضطراب الاجتماعي وانعدام القانون والقيم في كل مكان
٨ ـ حقد، ارتياب، بحث عن المنفعة الشخصية	ـ حقد وارتياب أكبر وبحث أكثر عن المنفعة الشخصية
٩ ـ ارتباط بالزعماء السياسيين	ـ التخلي عن الزعماء السياسيين والدينيين
١٠ ـ تقدير الالتزام السياسي للشباب وتهميش للشباب غير الملتزم	ـ التراجع عن الالتزام السياسي
١١ ـ التماهي مع الجماعة الطائفية	ـ لم يعد يجد نفسه في الانتماء الطائفي
١٢ ـ إرادة التعميق بالدين للدفاع عن نفسه	ـ النهوض الروحي العميق
١٣ ـ انعدام التعصب	ـ انعدام التعصب

يُلاحظ التدرج من الحالة السيئة (عام ١٩٧٨) إلى الحالة الأسوأ (عام ١٩٩١)، إذ إن الأوضاع تزداد أو يتزايد اليأس في بلد بات محتلاً ويدمر فيه الإنسان والقانون.

---

(٦) أ ـ تحقيق بالعينة العمدية على ٤٠٠ شاب مسيحي في أعمار ١٧ ـ ١٩ سنة (٢٥١ شاباً و١٤٩ فتاة في ٤ مدارس خاصة فيها ٢٦٠ طالباً و٤ مدارس حكومية فيها ١٤٠ طالباً) أجري عام ١٩٩١.

ب ـ تحقيق مماثل أجري عام ١٩٧٨ يختلف في حجم وتركيب العينة. انظر:

La Génération de la relève, la pédagogie du civisme (Beyrouth: Publication du bureau pédagogique des saints-cœur, 1992).

ولكن إذا كان اليأس قد حمل على تفضيل السفر لأقلية تتوفر لها أسبابه، إلا أن اليأس لدى الأكثرية استحال تخلياً عن الالتزام السياسي بالأحزاب والزعماء، بل وحتى عن الانتماء الطائفي، ولا سيما بعد حروب التقاتل الداخلي داخل الطائفة الواحدة، وأحياناً داخل القرية الواحدة أو البيت الواحد. ولم تستفد التيارات العلمانية واليسارية من هذا الانحسار للانتماء والالتزام الطائفيين بعد انحسارها هي أيضاً في أعقاب الاجتياح الإسرائيلي والخروج الفلسطيني والتهافت السوفياتي وتحول الحركات الإصلاحية المعارضة إلى حركات طائفية حاكمة. لذلك وبعد تزايد اليأس من نهوض تلك التيارات العلمانية أيضاً وأيضاً، كان من الطبيعي أن يكون الانكفاء من الطائفية إلى رحاب القيم الدينية ومؤسسات الدولة المنفتحة على الداخل والمنغلقة على الجوار وبخاصة سوريا. وقد تجسد هذا التوجه في خطاب الجنرال ميشال عون(7)، وإذا ما لوحظ انعدام التعصب في سنوات الحرب الأولى (عام ١٩٧٨)، فذلك يعود إلى شيوع الموقف الأيديولوجي الذي يدين التعصب ولا يمنع ممارسته، مداورة، كما أن انعدام التعصب في نهاية الحرب (عام ١٩٩١) يعود إلى تدهور الميليشيات الطائفية المتعنصرة التي كلفت الكثير في مناطق هيمنتها مما سببته من حروب التقاتل الداخلي.

الجدول رقم (٤٠ ـ ٢)
مواقف الشبيبة من أحداث الحرب

	العينة	الجنس		القطاع	
	مجموع	صبيان	بنات	خاص	حكومي
ـ فنون إنقاذ الحياة	٤٣	٣٥	٥٦	٥٣	٢٣
ـ النهوض الوطني	٢٧	٢٨	٢٤	٢٦	٢٨
ـ الانفتاح على الآخرين	١٣	٨	٢١	١٤	١١
ـ النهوض الروحي	١٠	٧	١٥	٤	٢٢
ـ النهوض الأخلاقي	٧	٦	٧	٦	٨
ـ الارتياب	٢٣	٢٢	٢٥	٢٦	١٨
ـ البحث عن المنفعة الشخصية	١١	١١	١١	١٠	١٢
ـ التعصب	٣	٣	٢	٣	٣

المصدر: *Le Génération de la relève, la pédagogie du civisme* (Beyrouth: Publication du bureau pédagogique des saints-cœur, 1992), p. 195.

(٧) ونشير هنا إلى أن الجنرال عون كان قد نسي أن إنقاذ الكيان الطوائفي المتراتب من تفتيت أمراء الحرب والزعماء التقليديين لا يحصل إلا بعد تعطيل التناقضات الإقليمية كضرورة لتوفير الشروط الملائمة لإعادة بنائه، وان الجنرال فؤاد شهاب كان قد نجح بعد أحداث ١٩٥٨ التي عصفت بالكيان في محاولة =

ويؤكد هذا التدرج في مواقف الشبيبة ما ورد في الجدول رقم (٤٠ ـ ٢) عن إجابات الشبيبة الأربعمائة الموزعين على قطاع التعليم الخاص الميسور والحكومي الشعبي، حيث برز أن الشبيبة التي تعودت أهوال الحرب، وانتهزت ساعات الهدوء لتستعيد أنفاس الحياة، وعانت فواجع الكنتنة (Cantonisation)، لتخلص إلى نهوض الوعي الوطني لدى ٢٧ بالمئة من العينة، بما هو انتزاع للحرية والسيادة، أو لتخلص إلى نهوض روحي لدى ١٠ بالمئة، في عودة للتماهي بالمسيح بعد اليأس والارتياب بزعماء الميليشيات الطائفية التي انتقلت من التقاتل الخارجي إلى التقاتل الداخلي. وإذا كانت نسبة الإجابة بالانفتاح على الآخر لم تتجاوز ١٣ بالمئة، إلا أن ذلك يجب أن يضاف إلى نسب الإجابات (النهوض الوطني ٢٧ بالمئة والروحي ١٠ بالمئة والأخلاقي ٧ بالمئة)، مما يرفع عملياً نسبة الانفتاح الفعلي على الآخر إلى حوالى ٥٧ بالمئة وليس إلى ١٣ بالمئة فقط. يبقى أن نشير إلى أن النسبة الأكبر من الإجابة المتمحورة حول فائدة الحرب في تدريب الشبيبة على فنون الحياة الصعبة تدل في ما تدل، على أن الشبيبة في المدارس الحكومية الشعبية كانت الأقل إفادة وتدرباً في إنقاذ حياتها من أهوال الحرب، لأنها كانت أكثر التزاماً سياسياً، وأكثر انخراطاً عسكرياً في الجبهات (٢٣ بالمئة مقابل ٥٣ بالمئة في المدارس الخاصة المدروسة التي يرتادها أبناء الأغنياء).

ثالثاً: دينامية فارقة (Polémique) للتآلف الإنساني بفعل العوز الوجودي والاضطرار

عرضنا في الدينامية السابقة للعوامل الاجتماعية السياسية المحدّدة للتواصل بين الجماعات الطائفية الكبيرة المتصارعة في البلاد، إلا أنه شد انتباهنا نوع طريف لافت من التآلف في ضاحية بائسة[٨] تتخالط فيها جماعات من اللبنانيين الشيعة في غالبيتهم، ومن عشائر عربية سنية ما زالت تغلب على حياتها البداوة (عرب المسلخ)، ومن الأكراد ومن الفلسطينيين، ومن آخرين أتوا من بلدان مجاورة. وشغلنا في مثل هذا التآلف اللافت أنه يحصل في الوقت الذي مالت فيه العوام في الجماعات الإسلامية، ومن

= الإنقاذ والتحديث التي قام بها لهذا الكيان بالتوافق مع الجوار السوري الناصري آنذاك، وليس بالروح العدائية التي يمكن أن تحقق شعبوية محصورة، ولكنها تدفع إلى تمادي الحرب. علماً أن هذه الشعبوية (Populisme) تبرز في أجوبة الشبيبة المسيحية التي شاركت في التحقيق المشار إليه سابقاً عندما تماهى أفرادها وبنسبة تراوح بين ٤١ و٥٩ بالمئة بالجنرال عون وبدون أي منافسة تذكر. انظر: المصدر نفسه، جدول رقم (٤)، ص ١٩٦.

(٨) خلاصات من دراسة سوسيوغرافية قام بها الباحث لقياس «حدود التآلف والتنافر داخل ضاحية حاشدة» في غرب بيروت (الجناح، عام ١٩٧٨).

المستويات الاجتماعية الأيسر حالاً، إلى الانفراز المذهبي والإثني، وإلى التقاتل استكمالاً لما شهدته البلاد منذ بداية الحرب، وفي الوقت الذي استعرت فيه معارك المخيمات مع الميليشيا النافذة في المنطقة الشيعية، وتبلور حدسنا في فرضية بحث مؤداها:

«إنه في مستوى ما من العوَز، يسهل التحاشد الديني والإثني في الضواحي البائسة حيث ترجح دينامية التآلف، وليس دينامية التنابذ المشهود في الضواحي الأيسر حالاً».
وقام حدسنا على أنه إذا كان الاحتشاد السكاني في ضاحية الجناح قد نتج أساساً من مستوى العوز الملحوظ، إلا أنه يقود بدوره إلى تغيير نوعي للعلاقات بين الجماعات المتحاشدة (٣٧١ أسرة) على مجال ضيق، حيث تعيش ٢٠ بالمئة من الأسر في بيوت تقل مساحتها عن ٢٠ متراً مربعاً. وتعيش ٢٥ بالمئة من الأسر في بيوت متلاصقة لا فسح بينها تفصلها جدران من الطوب الرقيق (١٠ سنتيمترات)، الذي يكاد لا يفصل بين حرماتها وأسرارها. ويذكرنا في هذا الصدد ما يشير إليه دوركهايم (Durkheim) في كتابه **قواعد المنهج** إلى «أن الكثافة المادية (السكانية) تسير جنباً إلى جنب مع الكثافة الدينامية، وأن هذه الأخيرة ينبغي أن تفهم، لا على أنها فقط التقارب المادي (السكني) الخالص بين أفراد المجموعة، بل التقارب «الروحي الذي لا يكون التقارب المادي إلا معيناً له..».

وتأكد حدسنا المتمثل في فرضيتنا، أو ما يمكن أن نسميه تعليلنا المسبق (Interprétation anticipée) من خلال مؤشرات وردت في أجوبة ربات البيوت تقيس تماسك النسيج الاجتماعي المحلي. وكان في طليعتها مثلاً:
ـ مؤشر عن غلبة حضور القابلات القانونيات البدويات اللواتي يخدمن نصف الحوامل الشيعيات و٨٠ بالمئة من الكرديات، و٥٧ بالمئة من الفلسطينيات. وكنا قد اخترنا هذا المتغير لزعمنا أنه قياس قد يؤشر على ترجيح الاختلاف في الثقافة الشعبية، فيعزز التفارق الطائفي، أو على ترجيح المقومات الفنية الإنسانية للمهنة، فيعزز التواصل بين الجماعات.
ـ مؤشر عن أماكن المراجع الدينية التي يعودون إليها في مناسباتهم الاجتماعية، فبرز أن ما بين ٣٥ بالمئة و٥٦ بالمئة يؤثرن تجاهل اسم المرجع الديني، ولا سيما في ظرف التقاتل المذهبي، ظناً منهن أن ذلك يجب أن يعبّر عن عدم ارتباطهن برجال الدين في ذلك الظرف الصعب، مما يرجح التآلف على التنابذ.
ـ مؤشر على عفوية مصاحبات الأولاد (بين ٨ و١٢ سنة)، فلوحظ أن اختلاط المصاحبات مع مختلف الهويات تصل إلى ٦٢ بالمئة لدى الأولاد الشيعة، و٨٤ بالمئة في الأسر الفلسطينية، وتتراجع هذه النسبة لدى الأكراد لصعوبات لغوية ثقافية إلى ٣٥ بالمئة (٦٥ بالمئة مصاحبات داخل المحيط الكردي) و٧٧ بالمئة في الأسر البدوية.
ـ مؤشر عن هويات الوجهاء المحليين ومدى تنفذهم خارج جماعاتهم الطائفية،

فقد تبين أن هناك حظوة خاصة للوجهاء الشيعة، ليس فقط لأن الشيعة يمثلون حوالى ٢٨ بالمئة من مجموع الأسر وحسب، بل يدخل في تفسير ذلك ارتباط الوجاهة المحلية بهوية السلطة القائمة في المنطقة، والتي كانت في حينه للميليشيا الشيعية. ولكن هذا النوع من سلوك التقية والإقرار بأولوية الوجهاء الشيعة، يؤشر أيضاً على ما سميناه عامل الاضطرار في تحديد هذه الدينامية الفارقة.

ـ مؤشر عن حدود التظاهر بالانتماء، وقد برز أن هناك حوالى ٣١ بالمئة من الأسر مالت إلى عدم تعليق أي صورة أو رمز على جدران البيت قد يشير إلى ميولها السياسية أو المعنوية، وأن هناك حوالى ٣٢ بالمئة من المعلقات هي لصور عائلية، وحوالى ٣٥ بالمئة من المعلقات هي دينية إسلامية شاملة لا تثير حساسيات مذهبية، وأن حوالى ١٥ بالمئة من المعلقات طبيعية، و١١ بالمئة لمعلقات فنية، و١,٥ بالمئة فقط لمعلقات سياسية. وقد شمل هذا الاحتشام السياسي في عدم تعليق الصور المعبرة عن انتماء العائلة، والذي قد يستفز العائلات الملاصقة، ومنها الشيعية أيضاً، علماً أن السلطة في منطقة الضاحية تلك كانت للميليشيا الشيعية كما سبق وأشرنا.

ـ مؤشر عن حدود التشابه في ادراج الصفات المفصلة في اختيار الكنّة، فجاءت صفات الكنّة (خلوقة ـ ست بيت ـ اجتماعية ـ تحترم محيطها) بالتدريج نفسه في إجابات النساء في الجماعات الأربع الأساسية في الضاحية المدروسة. وحصل الاختلاف في الأهمية المعطاة لصفتي «حلوة» و«مؤمنة».

ـ مؤشر اختلاف هويات الأصهار عن هوية العائلة، أبرز أن حوالى ٥٧ بالمئة من الأسر فيها أصهار من جماعات أخرى.

وهكذا يبرز أنه عندما بلغ العوز والحشد السكني حداً معيناً وجدت الجماعات المتجاورة نفسها مضطرة لابتداع آليات التآلف الضروري لتجاوز التنافر الثقافي ـ الطائفي التناحري المُساقة إليه في ضواح أخرى أقل عسراً وأكثر تعصباً، وهي آليات للتآلف مع صور الآخرين بدل التوجس منها ورفضها وتصفيتها.

الفصل الحادي والأربعون

الرفض المتبادل بين الطوائف اللبنانية: صورة الأنا والآخر في الحرب الأهلية (١٩٧٥ ـ ١٩٩٠)

مسعود ضاهر(*)

أولاً: تحديد حقل الدراسة والمنهج النظري

أثارت الحرب الأهلية اللبنانية (١٩٧٥ ـ ١٩٩٠) اهتمام عدد كبير من الباحثين، من جنسيات مختلفة، لدرجة أن ما نشر عنها في مختلف اللغات العالمية من دراسات علمية يحتاج توثيقه إلى أكثر من مجلد ضخم. فالمسألة اللبنانية هي، في جوهرها، تختزل مشكلات عديدة تعيشها المجتمعات المتعددة القوميات العرقية، والمذاهب الطائفية، والأحزاب العقائدية، والنزاعات الإقليمية، والصراعات الدولية ذات التوجه الأيديولوجي الليبرالي أو التوتاليتاري وغيرها.

لذلك يصعب تحديد الأسباب الداخلية والإقليمية والدولية التي ساهمت في تفجير الحرب الأهلية اللبنانية طوال عقد ونصف العقد من الزمن في مقالة واحدة أو حتى في مجلد واحد. وقد سبق لنا أن عالجنا، في مؤتمرات وندوات علمية، بعض جوانب تلك الحرب مع مناقشة عدد من المقولات النظرية التي انتشرت على الساحة الثقافية اللبنانية في ظروف تفكك الدولة المركزية وهيمنة الميليشيات المذهبية على مقدرات اللبنانيين ومصير الوطن اللبناني لفترة جاوزت العشر سنوات.

(*) أستاذ في الجامعة اللبنانية ـ بيروت.

وحرصاً منا على عدم تكرار أي من المقولات التي وردت في دراستنا السابقة عن الحرب الأهلية اللبنانية وجدنا من المفيد تحديد حقل الدراسة هذه في إطار مناقشة مسألة نظرية واحدة ذات صلة وثيقة بموضوع: «صورة الآخر في المجتمع العربي». وتتمحور السمات الأساسية لهذه المسألة على فهم معمّق للمواقف المتناقضة لدى الفئات المكوّنة للمجتمع اللبناني بعضها تجاه بعض. فقد سادت مقولات «العيش المشترك»، و«الطوائف المتعايشة على أرض واحدة»، و«لبنان واحد لا لبنانان»، و«الميثاق الوطني بين الطوائف اللبنانية» وغيرها طوال العقود التي أعقبت مرحلة الاستقلال السياسي للبنان عام ١٩٤٣ وحتى اندلاع الحرب الأهلية فيه عام ١٩٧٥. ونتج من ذلك أن سنوات الاستقرار هذه، جعلت من لبنان واحة للديمقراطية التي تصبو إليها جميع الدول العربية المجاورة له، كما أن مرحلة البحبوحة الاقتصادية والازدهار الثقافي والإعلامي والفني أعطت لبنان دوراً متميزاً في محيطه العربي ما زال اللبنانيون يكافحون اليوم لإعادة إحياء جانب منه بعد توقف الحرب الأهلية.

لكن الوجه الآخر للمسألة اللبنانية أن الحرب الأهلية قد أفرزت مقولات مناقضة تماماً للمقولات التي كانت سائدة إبان مرحلة السلم الأهلي والاستقرار السياسي. فتحوّل السلام إلى حرب أهلية، والاستقرار إلى تهجير وتقتيل متبادلين بين الطوائف والمذاهب في مختلف المناطق اللبنانية، وتحوّل الحوار السياسي بين الأحزاب والتنظيمات إلى حوار بالمدافع وبمختلف الأسلحة المدمرة. ومع انهيار الدولة المركزية في الحرب الأهلية انهارت قواها العسكرية وتحوّلت إلى قوى محايدة تكتفي بالحصول على رواتب لأفرادها في مطلع كل شهر، في حين يشارك كثير منهم في الصراعات الدموية إلى جانب الميليشيات المسلحة أو إلى جانب القوى العسكرية النظامية الإقليمية التي ما زالت تسيطر على أجزاء واسعة من الأراضي اللبنانية، بدعوة من حكومة لبنان الرسمية أو على الرغم من إرادة هذه الحكومة.

استناداً إلى الملاحظات المنهجية السابقة يمكن تحديد حقل هذه الدراسة بأنها تسعى إلى معالجة مسألة واحدة ذات صلة بموضوع الندوة وهي: «الرفض المتبادل بين الطوائف اللبنانية زمن الحرب الأهلية». أما معالجة هذه المسألة فتفرض بالضرورة إبراز أواليات تحول العيش المشترك زمن السلم إلى رفض متبادل زمن الحرب. وليس صحيحاً القول إن الحرب الأهلية في لبنان كانت تعبيراً عن حروب الآخرين على أرضه طالما أن بنية المجتمع اللبناني هي بنية مفككة، وتقوم على توازنات داخلية هشّة تسمح للعوامل الإقليمية والدولية بالدخول فيها لتفجيرها في إطار مشروع إقليمي يحول لبنان إلى ساحة للصراعات الدموية بين القوى الإقليمية المتنازعة.

تبقى ملاحظة منهجية أساسية في معالجة مسألة الرفض المتبادل بين الطوائف اللبنانية زمن الحرب الأهلية يمكن صياغتها على الشكل التالي: إن هذه الدراسة ليست تاريخاً للحرب الأهلية، ولا تطمح إلى تحليل أسبابها والنتائج الكثيرة التي تولدت

منها. كما أنها لا تطمح إلى إبراز العوامل الإقليمية والدولية التي قادت إلى تفجيرها ثم عملت على تهدئتها على قاعدة اتفاق الطائف عام ١٩٨٩ وما نتج منه من استقرار سياسي وعودة إلى وضع شبه طبيعي في لبنان. فكل ما تطمح إليه هذه الدراسة هو إبراز «صورة الأنا والآخر في الحرب الأهلية»، أي اعتماد المنهج الاجتماعي الثقافي في دراسة ظاهرة تاريخية معقدة، وفي لحظة واحدة من تجلياتها هي لحظة الحرب الأهلية. فالمنهج المعتمد في الدراسة هو منهج ديناميكي تطوري يحلّل الظاهرة الاجتماعية على ضوء حركية العوامل الداخلية المكوّنة لها، والكشف عن المكبوت فيها على طريقة «كشف المخبأ» أو الخطاب المستتر الذي كان يضمره الخطاب المعلن أو المباشر في مرحلة السلم الأهلي.

ثانياً: صورة الأنا والآخر أو الرفض المضمر زمن السلم الأهلي

إن غالبية الدراسات العلمية التي تناولت تحليل تاريخ لبنان الحديث والمعاصر تكاد تجمع على تعاقب النزاعات الدموية بين طوائفه وبين زعماء الطوائف في صراعهم المستمر على التفرد بالسلطة داخل تلك الطوائف.

دلالة ذلك أن البنية المجتمعية في لبنان، من حيث هي بنية فسيفسائية من الطوائف المتعايشة على أرض واحدة، قابلة للانفجار في حال توفر القوى الداخلية والإقليمية الساعية إليه. أما إذا كانت الظروف غير ملائمة فإن الطوائف اللبنانية قابلة للتعايش بسلام في ما بينها على قاعدة اقتسام السلطة في ما بين الزعماء الأكثر نفوذاً فيها.

ونتج من ذلك أن البنية المجتمعية في لبنان مؤهلة للسلم والحرب بدرجة متساوية، وأن زعماء المذاهب أو الطوائف فيها مستعدون دائماً لشكلين من الخطاب السياسي: خطاب الوحدة الوطنية، والعيش المشترك، والميثاق الوطني و... وخطاب المشاركة في السلطة، ورفع الغبن عن الطائفة، واختلال التوازن لصالح طائفة دون أخرى و...

ومن نافل القول إن تداخل مقولات السلم الأهلي مع الرفض المضمر للآخر الطائفي هي سمة بارزة من سمات البنية الفسيفسائية المتعددة الطوائف والمذاهب والقوميات والأيديولوجيات في لبنان. وقد اعتبر الباحث الألماني ثيودور هانف (Hanf) لبنان حالة نموذجية لتعاقب التعايش السلمي مع النزاعات الدموية تبعاً لحالتي السلم والحرب. ودرس هذه الحالة النموذجية في كتاب سوسيولوجي بالغ الأهمية لفهم الظاهرة اللبنانية التي وصفها على الشكل التالي: «يشكل لبنان موضوعاً لدراسة تجريبية حول مشكلة التعايش في دولة تعددية، وذلك لسببين: فهو يضم بين سكانه من جهة، تجمعات إثنية، ومن جهة أخرى تجمعات أو طوائف دينية. فخلال أكثر من ثلاثة عقود

من الزمن (بعد الاستقلال) اعتبر هذا البلد نموذجاً لتعايش ناجح وسلمي وديمقراطي. وكان لبنان إحدى الدول القليلة خارج أوروبا حيث نجحت فيها ديمقراطية التوافق. ولكن منذ أكثر من عقد ونيف من الزمن (بعد عام ١٩٧٥) تحول هذا البلد إلى أرهب نموذج مزّقته الحرب المميتة، حتى بدأ التحذير اليوم من «لبننة» النزاعات في دول تعددية أخرى. فالتعايش السابق، والنزاع الحاضر، يشكّلان معاً موضوعاً نموذجياً للبحث يحتاج كل منهما في الواقع إلى تفسير».

نشير هنا إلى أن عدداً كبيراً من الباحثين، اللبنانيين وغير اللبنانيين، حاولوا تفسير هذه الظاهرة ـ أو الحالة النموذجية ـ ونشروا أبحاثهم بالعربية أو الفرنسية، أو الإنكليزية، أو الألمانية وغيرها من اللغات العالمية.

وإذا كان مجال هذه الدراسة لا يتّسع لتقديم جميع المقولات الواردة في أهم تلك الأبحاث ـ وقد سبق لنا مناقشة غالبيتها في مقالات علمية منشورة ـ فإن بالإمكان تكثيف أبرز المقولات ذات الصلة بموضوع بحثنا كما يلي:

ـ إن المجتمع اللبناني، من حيث هو مجتمع لسبع عشرة طائفة دينية ـ أضيفت إليها مؤخراً طائفتان جديدتان ـ قابل للتفجير نظراً لصعوبة قيام دولة مركزية فيه ترضي كل زعماء الطوائف أو تساوي في ما بينها في الحقوق والواجبات.

ـ إن لبنان يضم، بالإضافة إلى هذا الحشد الكبير من المذاهب الطائفية، أكثر من سبع قوميات عرقية ينقسم بعضها إلى طوائف مذهبية كالأرمن، والأكراد، والشركس، والسريان، والكلدان، والآشوريين، والأتراك... وقد بلغ تعداد النواب والوزراء الأرمن مؤخراً في لبنان ما يوازي عدد نواب ووزراء طوائف عريقة فيه كالدروز أو غيرهم، في حين أن تجمعات عرقية أخرى ما زالت دون تمثيل وتدرج جميعها في خانة «أقليات مسيحية»، ولها نائب واحد يحدّد مقعده في إحدى الدوائر الانتخابية.

ـ إن المرحلة التي اعتبرها هانف حالة نموذجية لتعايش ناجح وسلمي وديمقراطي في لبنان هي المرحلة الممتدة من بداية استقلال لبنان عام ١٩٤٣ حتى اندلاع الحرب الأهلية فيه عام ١٩٧٥. وغني عن التذكير أن الضابط الأساسي للنزاع السياسي في هذه المرحلة هو الميثاق الوطني الذي تأسس على قاعدة التحالف الماروني ـ السني في قيادة الدولة اللبنانية المستقلة. مع ذلك، فإن هذه الحالة النموذجية من التعايش السلمي لم تخل من صراعات عنيفة، أبرزها «الثورة البيضاء» التي أسقطت الرئيس بشارة الخوري عام ١٩٥٢، و«الثورة الشعبية» التي منعت الرئيس كميل شمعون من تجديد ولايته عام ١٩٥٨، والمحاولة الانقلابية الفاشلة التي قام بها الحزب السوري القومي الاجتماعي عام ١٩٦١ ـ ١٩٦٢، والصدامات الدموية بين الجيش اللبناني وقوى اليسار المتحالفة مع الثورة الفلسطينية المسلحة عام ١٩٧٣.

ـ إن اندلاع الحرب الأهلية عام ١٩٧٥ كان بمثابة تكثيف للنزاعات الداخلية

اللبنانية التي كانت تلقى الدعم الكافي من القوى الإقليمية. فبعد أيلول الأسود ضد الثورة الفلسطينية في الأردن، تحوّل نشاط المقاومة الفلسطينية الأساسي إلى لبنان بعد حصول المقاومة على اتفاق القاهرة عام ١٩٦٩ الذي أباح لها استخدام أجزاء واسعة من جنوب لبنان كمركز لعملياتها العسكرية. وشكل ذلك الاتفاق منطلقاً للقوى اللبنانية الرافضة له كي تتحول إلى ميليشيات مسلّحة تقابلها ميليشيات أخرى على قاعدة فرز طائفي وأيديولوجي وعرقي ومذهبي ومناطقي شكل القاعدة الاجتماعية والسياسية للميليشيات التي حكمت لبنان لسنوات ١٩٧٥ ـ ١٩٩٠.

ـ إن مصطلح «اللبننة» (Libanisation) الذي دخل القاموس الدولي *(Larousse)* يشير، بالدرجة الأولى، إلى إمكانية تحول التعايش السلمي في المجتمعات التعددية إلى نزاعات دموية وحروب أهلية مدمرة. ومن أبرز الشروط الضرورية لذلك التحول:

١ ـ وجود دولة مركزية هشّة، وضعيفة، وغير قادرة على حماية نفسها من التفكك والانهيار تحت وطأة التناقضات الداخلية.

٢ ـ قيام الدولة المركزية على أسس غير ثابتة، وبالتالي الاحتكام إلى الأعراف والمواثيق الشفوية والتحالفات المرحلية بين الزعماء السياسيين وعدم السعي الجديد إلى بناء دولة القانون، والمؤسسات الدستورية، والنظم العصرية التي تساوي بين جميع المواطنين في الحقوق والواجبات دون النظر إلى انتماءاتهم الدينية والسياسية والأيديولوجية والعرقية وغيرها.

٣ ـ إن النزاعات الداخلية في المجتمعات التعددية التي يتم التحذير منها على أساس «اللبننة» هي النزاعات التي تدار من قبل أطراف إقليمية مجاورة أو قوى خارجية ذات مشروع سياسي واضح المعالم في المنطقة. فهي إذن ليست نزاعات لذاتها أو لصالح الزعماء المحليين الذين يشاركون فيها، بل إن التجارب التي شهدتها الحرب الأهلية اللبنانية قد دلّت على إمكانية التخلص من هذا الزعيم الطائفي أو ذاك من جانب القوى الإقليمية التي ساندته وأوصلته إلى قمة السلطة.

استناداً إلى الملاحظات المنهجية السابقة يمكن القول إن النزاعات الدموية في لبنان لم تهدأ طوال مرحلة التعايش السلمي الديمقراطي وما رافقها من بحبوحة اقتصادية لم يشهد لبنان مثيلاً لها في تاريخه الحديث والمعاصر.

وذلك يعني أن السلم الأهلي بقي سلماً بارداً، على حد تعبير وضاح شرارة، أي أن الطوائف اللبنانية تستمر في رفض بعضها للبعض الآخر في زمن السلم كما في زمن الحرب. لكن الفارق النوعي بين الرفضين هو في الشكل وليس في المضمون. فهو رفض مضمر زمن السلم، ورفض علني زمن الحرب والنزاعات الدموية. وغني عن القول إن حدة ذلك الرفض تأخذ أبعاداً لا حصر لها زمن النزاعات في حين أن الرفض

المضمر غالباً ما يعبّر عن نفسه بأسلوب النفاق المتبادل، والشعارات الخادعة التي تفرغ من مضامينها، والخطاب السياسي التوحيدي الذي يبقى حبراً على ورق، وإكثار الكلام على الإدارة النظيفة، وتكافؤ الفرص أمام جميع اللبنانيين، والمساواة أمام القانون، ووضع الرجل المناسب في المكان المناسب، وفرض هيبة الدولة على الجميع، ومحاسبة الفاسدين والمفسدين، وتنمية جميع المناطق بشكل متوازٍ، وكثير غيرها من الشعارات التي ما زال يرددها رجال السياسة في لبنان منذ ما قبل الاستقلال حتى اليوم. ونظراً لتشابك العوامل الداخلية بالعوامل الإقليمية، فإن بعض السياسيين والباحثين المؤدلجين يميلون إلى تحميل القوى الإقليمية والدولية الدور الأساسي في تفجير النزاعات الدموية في لبنان.

لا شك في أن هذه العوامل تلعب دوراً بارزاً في هذه النزاعات. لكن هذا المنحى من التحليل الذي يغيّب مسؤولية زعماء الطوائف والأحزاب والتنظيمات اللبنانية في تفجير النزاعات الدموية وديمومتها لسنوات عدة ليس تحليلاً علمياً. فالنزاعات الداخلية في لبنان هي من نتاج البنية اللبنانية الاجتماعية ذات القابلية على توليد تلك النزاعات. وبالتالي، فإن الزعماء اللبنانيين يقودون تلك النزاعات دفاعاً عن مصالحهم الذاتية بالدرجة الأولى بعد تصويرها وكأنها تعبّر عن مصالح الطائفة بكاملها. هكذا تبرز النزاعات الدموية كشكل من أشكال الصراع السياسي بين الزعماء اللبنانيين المدعومين من القوى الإقليمية الخارجية وليست مجرد حروب الآخرين على أرض لبنان. فأسباب هذه النزاعات قائمة زمن السلم الأهلي البارد وتأخذ أبعاداً مدمرة زمن الحروب الأهلية.

ثالثاً: رفض الآخر في الحرب الأهلية اللبنانية (١٩٧٥ - ١٩٩٠)

في حرب دامت أكثر من خمس عشرة سنة وتداخلت فيها الأسباب الداخلية بالعوامل الإقليمية والدولية التي ساعدت على تطويل أمدها وتعميق النزاعات فيها، من الصعب جداً تحديد أولوية تلك الأسباب، وبالتالي المنهج العلمي الصالح لتحليل النتائج التي تولدت منها.

ومع أن جميع المناهج تلتقي حول توصيف الدولة اللبنانية بأنها دولة طوائف متعايشة على أرض واحدة تحكمها أعراف وتقاليد موروثة من نظام الملل العثماني ومن مؤثرات مرحلة الانتداب الفرنسي، لكن توصيف الحرب الأهلية وتحديد أولويات الأسباب فيها مسألة معقّدة جداً، وهي حقل خصب للاجتهادات المنهجية على مختلف الصعد. وسنكتفي هنا بالإشارة إلى المنهجين: الاقتصادي والنفسي ـ الاجتماعي. فمن يعطي أهمية خاصة للأسباب الاقتصادية وعدم تنمية المناطق اللبنانية بشكل متوازٍ طوال

مرحلة الاستقلال يؤكد على أن التخلف الذي أصاب بعض المناطق كان بحد ذاته مؤشراً على توليد نزاعات دموية داخلية لآن آثاره قد خربت، بالدرجة الأولى، بعض الطوائف الطرفية ودفعتها إلى الانتقال القسري من الأرياف إلى ضواحي بيروت، وشكّلت حزام البؤس حيث ترعرعت غالبية القيادات العسكرية للميليشيات الطوائفية، وبخاصة الشيعية منها.

لقد شهد حزام البؤس تمركزاً كثيفاً للنازحين من قراهم طلباً للعمل والعلم، أو هروباً من القصف الإسرائيلي اليومي على جنوبي لبنان. وقد تزامن هذا النزوح مع انتشار الأفكار الديمقراطية والليبرالية والاشتراكية والثورية من جهة، ومع تزايد الميول الفاشية والمقولات العنصرية التي تدعو إلى إقامة مناطق خاصة بكل طائفة أو مذهب وتهجير أبناء الطوائف والمذاهب الأخرى منها، من جهة أخرى. وكانت مثل هذه الدعوات تؤسس خطابها السياسي على مرحلة الفتن الطائفية التي شهدها جبل لبنان في أواسط القرن التاسع عشر بين الدروز والموارنة وامتدت لتطاول بعض المدن السورية، وبخاصة مدينة دمشق في عام ١٨٦٠.

أي أن المنهج الاقتصادي في تحليل أسباب النزاعات الدموية في جبل لبنان وجواره يرى أن الصراع الاجتماعي بين الأغنياء والفقراء هو الصراع الحقيقي، حيث يصعب ضبط القوى الفقيرة ضمن مناطق ريفية محددة وأحزمة بؤس تحيط بالمدن الكبرى.

ومع تغييب الدولة المركزية كضابط أساسي للنزاعات الاجتماعية يتحول الصراع إلى انتفاضات فلاحية، وحركات شعبية، واحتلال لبيوت الأغنياء، وتحكم بأملاكهم. فتكثر حالات النهب، والسرقة، والتفجير، واستباحة أملاك الغير، وإهانتهم، والانتقاص من كراماتهم. وتتولد من ذلك شرائح اجتماعية جديدة تسمى أغنياء الحرب كظاهرة اجتماعية معروفة عبر التاريخ.

لكن دعاة هذا التحليل ـ رغم صوابيته ودقة مقولاته في كثير من القضايا المرتبطة بالحرب الأهلية في لبنان ـ يتناسون دور التحالفات الطبقية بين زعماء الطوائف أنفسهم. وإن هؤلاء الزعماء يقدمون خدمات متبادلة تحميهم وتحمي المقربين منهم حتى تستمر تحالفاتهم على ثباتها عند انتهاء الحرب وإعادة تشكل الدولة المركزية في لبنان كما جرى بعد اتفاق الطائف الذي أوقف الحرب الأهلية عام ١٩٨٩ وسمح لزعماء الطوائف الميليشياوية بالتحول إلى زعماء نافذين في الدولة التي أطلقوا عليها صفة الجمهورية الثانية. لذلك يعمد بعض الباحثين إلى استخدام المنهج السيكولوجي بأبعاده الثقافية المعروفة لتحليل صورة الأنا والآخر في مرحلتي السلم والحرب. فالمنهج الاقتصادي الذي يقسم الناس إلى فقراء وأغنياء يتصارعون باستمرار من مواقع طبقية متناحرة، عاجزة بالضرورة عن تفسير الكثير من الظاهرات الاجتماعية التي تنشأ زمن الحرب

كشكل معلن لمقولات كانت مضمرة زمن السلم.

ورغم غلبة المصالح الطبقية على التحالفات بين زعماء الطوائف، على الزعماء أن يهتموا بمصالح الفقراء والفئات الوسطى في طوائفهم حرصاً على نفوذهم فيها. يضاف إلى ذلك أن تكتيل الطائفة بكامل شرائحها وفئاتها الاجتماعية في جيش موحّد بقيادة زعيم الطائفة الميليشياوي لا يمكن أن يجد تفسيره بالاستناد إلى المنهج الاقتصادي فقط، بل برفد ذلك المنهج بمقولات من المنهج السيكولوجي الثقافي. وأبرز هذه المقولات، كما تجلّت في الحرب الأهلية اللبنانية، هي التالية:

١ ـ إن الطوائف أو المذاهب تشكل وحدات ثقافية ذات امتداد تاريخي قديم ودور مميز في المجتمع اللبناني. وبالتالي، فلهذه الطوائف الحق في إقامة مجتمعها «الخاص» بها وإدارة شؤونها الداخلية عبر «زعمائها» دون تدخل من زعماء الطوائف الأخرى.

٢ ـ إن التعددية الطائفية في لبنان هي «تعددية ثقافية»، أي أن لكل طائفة «ثقافتها الخاصة» كنتاج لتقاليدها وعاداتها «الخاصة» التي ساهمت في بلورتها مدارس الطائفة، وجامعاتها، ومؤسساتها الاجتماعية، والتزاوج الوحيد الجانب ـ عادة ـ بين أبنائها فقط ورفض التزاوج مع الآخر، أياً كان.

٣ ـ إن ميليشيا الطوائف هي نواة جيشها العسكري في حال استطاعت الاعتراف بتمايزها السكني على قاعدة تقسيم لبنان إلى كانتونات على الطريقة السويسرية، أو دولة فدرالية أو كونفدرالية. وبذلك ترفض الطائفة أن يدخل حدود سكنها أي قوى عسكرية، من أي نوع كان، لأن أمن الطائفة لا يستقيم إلا على قاعدة جيشها الخاص بها، أي ميليشيا الطائفة. فكل القوى العسكرية من خارج الطائفة محظور دخولها إلى قلب الغيتو أو الكانتون الطائفي حتى لا يتم التشكيك في جدوى الدعوى إلى انغلاق الطائفة على نفسها.

٤ ـ إن الدولة المركزية التي تمت الدعوة إلى إحيائها زمن الحرب الأهلية لا تحمل من المركزية سوى الاسم. فكل الطوائف في داخلها متنازعة وليست متحالفة. كما أن زعماء الطوائف أنفسهم كانوا يخوضون معارك إبادة وتصفيات جسدية للزعماء الآخرين في الطائفة نفسها تحت ستار توحيد القرار السياسي داخل الطائفة قبل الانضمام إلى الدولة اللبنانية المركزية. وقد تمت تصفية آلاف الشباب، وعشرات القيادات السياسية والعسكرية، من مختلف المستويات، في حروب ومعارك داخل الطائفة. وتشير جميع التقديرات العلمية إلى أن الخسائر التي تكبدها الموارنة والشيعة بشكل خاص، في الصراع على زعامة كل من هاتين الطائفتين، هي أكثر بما لا يقاس من الخسائر التي حلت بهما في نزاعاتهما مع الطوائف الأخرى.

٥ ـ إن الآخر المرفوض أيضاً هو ـ لدى بعض الطوائف اللبنانية ـ كل من هو غير

لبناني تحقيقاً لشعار طالما رفع في عدد لا يحصى من المناسبات، أي: «لبنان للبنانيين»، على غرار «مصر للمصريين» و«الجزائر للجزائريين» و. . . مع الأخذ بعين الاعتبار الفوارق الكثيرة في محتوى الشعار، ومدلولاته، والقوى التي تنادي به، والقوى التي يرفع في مواجهتها.

من نافل القول إن مناهج عدة جرى اختبارها لدراسة وتحليل الحرب الأهلية في لبنان، كالمنهج القومي، والمنهج التاريخي، والمنهج الماركسي، ومنهج التعددية الثقافية، والمنهج التوافقي، والمنهج البراغماتي، والمنهج الوصفي أو السردي الذي يصف الظاهرة الاجتماعية دون تحليل أسبابها والنتائج المترتبة عليها. لكن الإحاطة بالمقولات المنهجية التي رافقت تلك المناهج وإبراز صورة الأنا والآخر من خلالها تحتاج إلى أكثر من مجلد.

فالظاهرات التي نشأت في ظروف الحرب الأهلية واستقرت لعدة سنوات كانت، في الغالب، ظاهرات عرضية وقابلة للتغيير والزوال، ومنها ظاهرة الميليشيات العسكرية نفسها التي سرعان ما أدمج غالبية أفرادها في القوى العسكرية النظامية للدولة المركزية بعد اتفاق الطائف. يضاف إلى ذلك أن ظاهرة الحدود الجغرافية، والحواجز الجمركية بين المناطق قد اندثرت بالكامل ولم يبق منها سوى الآثار النفسية التي نجمت عنها. وهنالك محاولات جدية لإعادة دمج المؤسسات اللبنانية الرسمية التي نشأت بسبب الحاجة الآنية إليها في ظروف الحرب الأهلية. وإذا عجزت الدولة المركزية عن التوحيد الفوري والقسري لهذه المؤسسات، كالتقسيم غير المبرر الذي شهدته الجامعة اللبنانية على سبيل المثال لا الحصر، فإن هذه الدولة قادرة على إبطال المفعول الطائفي لهذا التقسيم وإعادة النظر في بنية الجامعات اللبنانية ووحداتها على ضوء المصالح الأساسية للقوى الشبابية والطلابية في لبنان، وبالتالي على ضوء مصلحة التعليم الرسمي فيه بشكل أساسي.

نشير كذلك إلى أن صورة الأنا في مقابل صورة الآخر قد جرى تضخيمها في الحرب بشكل مفتعل لا يستند لأية ركائز مادية أو واقعية. فلا وجود للأنا في لبنان بمعزل عن الآخر، لا على صعيد الواقع التاريخي، ولا على صعيد الواقع العملي، ولا على مختلف الصعد السياسية والاقتصادية والاجتماعية والإدارية والعسكرية وغيرها.

ومما لا شك فيه أن صورة الأنا المضخمة، كما ضخمتها وسائل الإعلام الطائفية إبان الحرب الأهلية، قد حكمت على نفسها بالانهيار السريع لحظة إيقاف الحرب. فالأنا المعزولة، والمحاطة بهذا الحشد من الطوائف والمذاهب والقوميات والإثنيات التي يتم تصويرها كأعداء طبيعيين لهذه الأنا، هي ظاهرة مرضية تحكم على نفسها بالفشل إذا عجزت عن إقامة التواصل مع الآخرين من مواقع المصالح المشتركة لا من موقع الرفض المتبادل.

ملاحظات ختامية

في مجتمع متعدد الطوائف، والمذاهب، والإثنيات، والأيديولوجيات، وعرضة للتدخلات الإقليمية والدولية تشكل الحرب الأهلية مرحلة بالغة الخطورة في تاريخه لدرجة يصعب معها إعادة الوحدة الداخلية على أسس وطنية سليمة إلا بتضافر جميع الإرادات الخيّرة من أبنائه وفي ظروف إقليمية ودولية مساعدة. السبب في ذلك أن النزاعات الدموية في لبنان تشكل عبئاً ماضوياً يعيش في الذاكرة الجماعية اللبنانية طوال عدة عقود. وأخطر ما في هذا التاريخ العبء أن صورة الآخر سلبية للغاية، فهو القاتل، والمجرم، والسارق، والمدمر، والمهجّر، والذي يستبيح الأعراض والكرامات والممتلكات.

فالحقد الطائفي موجود في الذاكرة الجماعية لدى غالبية الطوائف اللبنانية التي خاضت حروباً مدمرة مع طوائف أخرى. وتأتي الحرب الأهلية لتعري هذا المكبوت الطائفي ليتحوّل، في الممارسة العملية، إلى مجازر دموية ومذابح على الهوية الطائفية كما حصل في مجازر السبت الأسود، والنبعة، والكرنتينا، وعدد كبير من القرى اللبنانية. فتعرية المكبوت الطائفي في زمن الحرب يساعد على تعميق الصورة السلبية عنه وعدم الاكتفاء برفضه اللفظي، بل يتحول إلى رفض تام لا يستقيم إلا بالقتل أو التهجير. ونتج من ذلك تهجير مئات الآلاف من اللبنانيين من قراهم ومناطق سكنهم الأصلية إلى مناطق أخرى حيث الأغلبية العددية لطائفة من لون واحد، بحيث تشكل نواة لغيتو أو كانتون طائفي يطرد أبناء الطوائف الأخرى.

ومع قيام الغيتو كان لا بد من تحديد موقعه الجغرافي، ومعابر الدخول إليه، ونوع الميليشيات التي تحميه، ومن يسمح له بالدخول إليه أو البقاء فيه أو الخروج منه، وما هو نوع الثقافة التي تدرّس في مدارسه، ولمن هي الأفضلية في امتحانات الدخول إلى كلياته ومعاهده الجامعية، ومن يتحكم باقتصاد الظل فيه، وما هي علاقته بالغيتوات الأخرى في إطار الدولة اللبنانية الشكلية، وما هو النشيد الوطني المعتمد لأبنائه، وما هو العلم الذي يشكل رمز الغيتو، وهل هناك حاجة إلى نقد جديد بدل الليرة اللبنانية، وهل يعلن الخضوع للدولة المركزية وجيشها ومؤسساتها ودستورها وقوانينها أم تشكل حكومة موازية لها، وما هي التحالفات الإقليمية التي تحدد هوية سكان الغيتو وانتماءهم إلى العروبة أو إلى المشروع الصهيوني، وغيرها الكثير من الأسئلة التي غالباً ما بقيت من دون أجوبة.

ومع غياب الدولة المركزية، وانقسام أجهزتها، وتغييب معظم رموزها التوحيدية، فإن ميليشيات الغيتوات الطائفية ساهمت في توحيد الطوائف والوطن معاً دون أن تنجح في بتر أجزائه وتدمير الرغبة لدى اللبنانيين جميعاً في إعادة توحيد وطنهم. ولم يكن سهلاً على ميليشيات الطوائف المتناحرة أن تتخطى الرموز التوحيدية التي تشكلها الدولة

المركزية ومنها الحدود الجغرافية المعترف بها دولياً، والنقد الوطني، والعلم اللبناني، والنشيد الوطني، والدستور اللبناني، ووحدة البرلمان، والإدارة المركزية للموظفين في القطاعين العسكري والمدني وغيرها.

يضاف إلى ذلك أن القوى الإقليمية، وتحديداً سوريا وإسرائيل، أوجدتا لهما مناطق لسيطرتهما، لكن أياً منهما لم تستطع السيطرة على كامل الأراضي اللبنانية وإلحاق جميع الطوائف بها كقوة إقليمية واحدة قادرة على التحكم بمصير هذه المنطقة.

لا شك في أن العوامل الداخلية قد تشابكت إلى الحد الأقصى مع العوامل الإقليمية والدولية، وامتزج صراع الطوائف بصراع القوى الإقليمية والدولية معاً. وشهدت الساحة اللبنانية عشرات التنظيمات المسلحة، والجيوش النظامية الإقليمية، والقوى المتعددة الجنسية التي تحمل علم الأمم المتحدة، والأساطيل الأمريكية والفرنسية وغيرها من القوى العسكرية التي جعلت من لبنان ساحة صراع مدمر طوال عقد ونصف العقد من الزمن.

ومن نافل القول إن صورة الأنا والآخر في هذه اللوحة المعقدة جداً ترتدي ألواناً متعددة تبعاً لمراحل الصراع. فحليف اليوم قد يتحول إلى عدو الغد، والعكس صحيح. والتحالف المذهبي قد ينقلب إلى صراع سياسي على زعامة الطائفة. والتحالف الطائفي قد ينقلب إلى صراع مذهبي لتحديد منطقة الغيتو والميليشيات الفاعلة فيه. والتوازنات الإقليمية والدولية قابلة للتبدل تبعاً لميزان القوى.

باختصار شديد يمكن إبراز صورة الأنا والآخر في مجتمع متعدد الطوائف والمذاهب والقوميات كالمجتمع اللبناني، من خلال دراسة التحولات الزئبقية التالية زمن الحرب الأهلية:

١ ـ تحول الأديان إلى طوائف، والطوائف إلى مذاهب، والمذاهب إلى زعامات ميليشياوية متناحرة.

٢ ـ تحول المناطق إلى غيتوات أو كانتونات يرفض بعضها البعض الآخر.

٣ ـ تحول الصراع المناطقي إلى صراع للسيطرة على المدن الرئيسية، وبخاصة بيروت وطرابلس وصيدا وزحلة.

٤ ـ تحول الصراع الميليشياوي إلى صراع للسيطرة على لبنان ودفع البرلمان والحكومة فيه إلى اتخاذ مواقف سياسية تحدّد هوية لبنان على أساس انتمائه العربي أو انتمائه لإسرائيل.

لسنا بحاجة إلى التأكيد على أن القوى الميليشياوية التي تحكمت بمقدرات لبنان واللبنانيين إبان مرحلة الحرب الأهلية هي نتاج طبيعي لنظامه السياسي القائم على التوازنات السياسية الهشّة بين الطوائف الكبرى فيه. ويلاحظ أن الطوائف الأكبر عدداً

هي بمثابة أقليات بالنظر إلى عدد اللبنانيين. وكل طائفة تسعى إلى التفرد بالسلطة أو لاحتكارها تتعرض لانتقادات شديدة من جانب الطوائف الأخرى. ولما كانت صورة الآخر الطائفي سلبية زمن السلم نتيجة المقولات الثقافية التي تدعو إلى تمجيد الأنا الطائفية وإظهار تمايزها من الطوائف الأخرى، فإن الحرب الأهلية تسهل انفلات الغرائز الطائفية إلى الحد الأقصى مع دعوات علنية إلى قتل الآخر ونفيه جسدياً من مناطق السيطرة الجغرافية لكل ميليشيا طائفية.

ومن نافل القول إن الانزلاق إلى الحرب الأهلية أسهل من إيقافها وإعادة بناء الدولة المركزية لدرجة أن عدداً كبيراً من اللبنانيين هاجروا إلى الخارج دونما رغبة بالعودة نتيجة الإحباط الشديد والتشاؤم حول مستقبل لبنان ومصيره. فقد أصيبت الأحزاب العقائدية العلمانية بشكل قاتل نظراً لصعوبة الحفاظ على الاتجاه العلماني في مجتمع تسوده النزاعات الطوائفية المدمرة، وترفض كل طائفة فيه الطوائف الأخرى خارج حدود الغيتو الذي تسيطر عليه.

أخيراً، يمكن التأكيد أن اتفاق الطائف عام ١٩٨٩ أوقف الانهيار المريع الذي حلّ بالمجتمع اللبناني طوال خمس عشرة سنة. وعلى رغم عودة الدولة المركزية إلى ممارسة دورها الطبيعي وتوحيد قواها العسكرية والإدارية، فإن الصراع على الدولة يشكل عنواناً بارزاً في الحياة السياسية اللبنانية طوال عقد التسعينيات. فقد أدمجت الميليشيات بالدولة لدرجة أن الذهنية التي تدار فيها بعض مؤسسات الدولة، إن لم نقل غالبيتها، هي ذهنية ميليشياوية بالكامل حيث يبرز نفوذ بعض الطوائف بشكل واضح في مؤسسات ومجالس ذات نفع عام وتابعة للدولة. وما زالت الدولة المركزية عاجزة عن القيام بالإصلاح الإداري رغم اعتراف جميع المسؤولين بكثرة الفاسدين والمفسدين في هذه الإدارة، وانتشار الرشوة فيها على نطاق واسع. كما أن التعيينات الإدارية، في غالبيتها، لم تحمل الرجل المناسب إلى المكان المناسب بسبب الضغط السياسي على الإدارة من جهة، وبروز نزعة الخصخصة وبيع القطاع العام إلى شركات محلية وخارجية من جهة أخرى.

نخلص إلى القول إن الحرب الأهلية المدمرة التي شهدها لبنان خلال سنوات ١٩٧٥ ـ ١٩٩٠ قد توقفت منذ عدة سنوات، لكن نتائجها ما زالت تفعل فعلها في المجتمع اللبناني وتمنع وحدة اللبنانيين على أسس وطنية لا طائفية أو مذهبية.

لقد انتقل زعماء الميليشيات المسلحة إلى سدة الحكم على قاعدة «عفا الله عما مضى». وانتقلت أعداد كبيرة من أفراد الميليشيات إلى داخل أجهزة الدولة تحت ستار «إدماج الميليشيات بهدف استيعابهم من قبل الدولة».

وتسود لبنان الآن مقولات ثقافية ترى أن الإعمار الكثيف للبنى التحتية هو المدخل الأساسي للإصلاح السياسي فيه. لكن التجربة لم تكن مشجعة حتى الآن طالما

أن الطائفية في لبنان تتحكم بالاقتصاد كما تتحكم بالثقافة، والإدارة، وبالمؤسسة العسكرية، والبرلمان، والوزارة وغيرها. لذلك تكثر المقولات السياسية التي تؤكد وجود غبن محدق بالطوائف المسيحية يرافقه إحباط واعتكاف عن المشاركة في بناء لبنان ما بعد الحرب. وذلك يذكّر بالمقولات التي كانت تضخ مثل هذه الأفكار عن الطوائف الإسلامية في مرحلة ما قبل الحرب.

بعبارة أخرى، إن الممارسة السياسية في لبنان قادت، وما زالت تقود، إلى طوائف مسيطرة وطوائف مغبونة، طوائف تتمتع بالسلطة والنفوذ، وطوائف ترغب في الحصول عليها. وفي واقع الحال، ليست هنالك طوائف من هذا القبيل، بل زعامة سياسية تدّعي لنفسها حق تمثيل طوائفها. وهي صورة الأنا في مواجهة الآخر، أي الصورة القابلة للتوالد والاستمرار في مرحلتي السلم والحرب معاً.

في الختام، لا بد من القول إن النظام السياسي اللبناني المبني على توازنات طوائفية مرحلية وهشّة هو، بطبيعته، مولد للأزمات. وإذا كانت الأزمات تعبّر عن نفسها بصيغ الاحتجاج، والإحباط، والدعوة إلى رفع الغبن، والرغبة في المشاركة الفاعلة في مرحلة السلم، فإن مرحلة الحرب تعري المكبوت الطائفي وتفجّر الغرائز الدفينة التي ترتدي طابع المجازر الدموية، قتلاً، وتهجيراً، وتشويهاً. إن لبنان اليوم بحاجة إلى نظام جديد يستند إلى قراءة معمّقة لأحداث الماضي واستخراج الدروس والعبر منها. والدولة القادرة على صهر اللبنانيين في بوتقة الوحدة الوطنية هي الدولة الديمقراطية العقلانية التي تقيم التوازن بين الطوائف والمذاهب والمناطق والإثنيات والأيديولوجيات، وتساوي بين اللبنانيين في الحقوق والواجبات، وتبني دولة القانون والمؤسسات، والإدارة النظيفة.

المراجع

سبق لنا أن عالجنا المسألة اللبنانية في كثير من أبحاثنا التي تضمنت أسماء الغالبية الساحقة من الدراسات العلمية التي تناولت هذه المسألة بالعربية والفرنسية والإنكليزية. نشير هنا إلى أبرزها:

ضاهر، مسعود. **الجذور التاريخية للمسألة الطائفية اللبنانية، ١٦٩٧ ـ ١٨٦١.** بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨١؛ ١٩٨٤؛ ١٩٨٦. (سلسلة التاريخ الاجتماعي للوطن العربي).

ــــــ. «الطائفية في الحرب اللبنانية: أزمة نظام أم أزمة مجتمع.» ورقة قدّمت إلى: **الدين في المجتمع العربي** (ندوة). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠.

ــــــ. «مناقشة الحلول المقترحة للبنان الجديد.» في: ادمون رباط [وآخرون]. **لبنان والبنية الطائفية**. بيروت: دار الفن والأدب، ١٩٨٥.

Daher, Massoud. «Le Liban après l'indépendence: A la recherche des origines de la guerre libanaise, 1975-1976.» *Cahiers de l'institut de recherches marxistes* (Paris): no. 13, 1983.

———. *The Socio-economic Changes and the Civil War in Lebanon, 1943-1990.* Tokyo: Institute of Developing Economies, 1992. (V.R.F. Series; no. 201)

ومن المراجع المهمة التي صدرت عن الحرب الأهلية اللبنانية:

بدوي، فاطمة. **الحرب، المجتمع والمعرفة: الحرب الأهلية وتغير البنى الاجتماعية والعقلية في لبنان**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٤.

الجسر، باسم. **الصراعات اللبنانية والوفاق، ١٩٢٠ ـ ١٩٧٥**. بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٨١.

شرارة، وضاح. **الأمة القلقة: العامليون والعصبية العاملية على عتبة الدولة اللبنانية**. بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٩٦.

ــــــ. **السلم الأهلي البارد: لبنان المجتمع والدولة، ١٩٦٤ ـ ١٩٦٧**. بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٠. ٢ ج. (سلسلة الدراسات السياسية؛ ١)

شقير، رشيد. **مفاهيم الدولة والنزاعات: دراسة في أيديولوجيات القوى السياسية اللبنانية**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢.

فارس، هاني. **النزاعات الطائفية في تاريخ لبنان الحديث**. بيروت: الدار الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٨٠.

فاعور، علي. **جغرافية التهجير السكاني: دراسات ميدانية، وقائع وحلول**. بيروت: المؤسسة الجغرافية، ١٩٩٣.

ـــــــ. **الهجرة للبحث عن وطن: دراسات ميدانية للمهاجرين اللبنانيين**. بيروت: مؤسسة نوفل، ١٩٩٣.

قرم، جورج. **مدخل إلى لبنان واللبنانيين، تليه اقتراحات في الإصلاح**. بيروت: دار الجديد، ١٩٩٦.

منصور، ألبير. **الانقلاب على الطائف**. بيروت: دار الجديد، ١٩٩٣.

ـــــــ. **موت جمهورية**. بيروت: دار الجديد، ١٩٩٤.

المؤسسة اللبنانية للسلم الأهلي الدائم. **العبور إلى الدولة: من المعاناة إلى المواطنية**. بيروت، ١٩٩٢.

Barakat, Halim (ed.). *Toward a Viable Lebanon*. London: Croom Helm; Washington: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1988.

Corm, Georges. *Géopolitique du conflit libanais: Etude historique et sociologique*. Paris: La Découverte, 1986. (Cahiers libres)

Fawaz, Leila Tarazi. *An Occasion for War: Civil Conflict in Lebanon and Damascus in 1860*. Berkeley, CA: University of California Press, 1994.

Hanf, Theodor. *Coexistence in Wartime Lebanon: Decline of a State and Rise of a Nation*. Translated from German by John Richardson. London: Centre for Lebanese Studies in Association with I. B. Tauris, 1993.

Hudson, Michael C. *The Precarious Republic: Political Modernization in Lebanon*. Consulting editor Leonard Binder; written under the auspices of the Center for International Affairs, Harvard University. Boulder, CO: Westview Press, 1968; 1985.

Kassir, Samir. *La Guerre du Liban: De la dissension nationale au conflit régional, 1975-1982*. Beyrouth: CERMOC; Paris: Karthala, 1994. (Hommes et sociétés)

Kiwan, Fadia (ed.). *Le Liban aujourd'hui*. Textes de Ahmad Beydoun [et al.].

[Beyrouth]: CERMOC; Paris: CNRS, 1994. (CNRS histoire)

Odeh, B. J. *Lebanon: Dynamics of Conflict: A Modern Political History.* London: Zed Books, 1985. (Third World Books)

Picard, Elizabeth. *Liban, état de discorde: Des fondations aux guerres fratricides.* [Paris]: Flammarion, 1988.

Salem, Elie Adib. *Modernization without Revolution: Lebanon's Experience.* Bloomington, IN: Indiana University Press, [1973]. (Studies in Development; no. 6)

Salibi, Kamal. *A House of Many Mansions: The History of Lebanon Reconsidered.* London: I. B. Tauris, 1988.

Shehadi, Nadim and Dana Haffar Mills (eds.). *Lebanon: A History of Conflict and Consensus.* London: Centre for Lebanese Studies in Association with I. B. Tauris, 1988.

الفصل الثاني والأربعون

الآخر العربي والآخر الفلسطيني والآخر الإسرائيلي في نظر الفلسطينيين في إسرائيل

عزيز حيدر(*)

مقدمة

حازت قضية العلاقة بين اليهود والفلسطينيين في إسرائيل اهتمام عدد كبير من الباحثين، ولا سيما الإسرائيليين. ولكن الاهتمام بصورة الآخر لم يكن بارزاً في هذه الدراسات حتى أواسط السبعينيات. وحتى بعد ذلك تمكن ملاحظة تركيز الأبحاث على صورة الفلسطيني في نظر الإسرائيلي. أما صورة الآخر الإسرائيلي في نظر الفلسطينيين مواطني إسرائيل، فقليلاً ما كانت موضع اهتمام. قد يكون تفسير هذا التوجه في الأبحاث هو افتراض الباحثين أن صورة الإسرائيلي في نظر الفلسطيني مفروغ منها، نظراً لنوع العلاقة القائمة بينهما، بينما مشكلة البحث الأساسية هي صورة الفلسطيني في نظر الإسرائيلي وموقف الأخير من مسألة التعايش. وقد شهدت الأبحاث حول أوضاع الفلسطينيين في إسرائيل تطوراً كبيراً في العقد الأخير، وهناك تركيز كبير على العلاقات بين الأكثرية والأقلية، إلا أن الدراسات حول صورة الإسرائيلي في نظر الفلسطيني ما زالت نادرة.

يرتبط موضوع صورة الآخر في الحالة موضع الدراسة بالقضية السياسية

(*) أستاذ في جامعة بير زيت ـ فلسطين.

وبالصدامات العسكرية بين أطراف النزاع. وهذان المتغيران هما اللذان يحددان في النهاية موقف كل جماعة من الجماعات الأخرى ويشكلان العامل الأساسي في رسم صورة الآخر. أما الدراسة التي نحن بصددها، حول صورة الآخر الإسرائيلي والآخر الفلسطيني والآخر العربي في نظر الفلسطيني في إسرائيل، فهي دراسة أكثر تعقيداً وأكثر حساسية من دراسة صورة أي طرف في نظر أي طرف آخر في الواقع الشرق أوسطي. وهذا التعقيد وهذه الحساسية هما نتاج طبيعي للوضع المعقد والحساس الذي يعيشه الفلسطينيون في إسرائيل. كما أن موضوع الدراسة مرتبط ارتباطاً وثيقاً بتبلور الهوية الجماعية الذاتية للفلسطينيين في إسرائيل والتي لا يمكن فصلها عن عملية تبلور الهوية الوطنية الفلسطينية وارتباطاتها العربية. كذلك لا يمكن فصل موضوع الدراسة عن التطورات الأخيرة للقضية الفلسطينية، ومواقف الدول العربية منها، ونوع العلاقات التي بدأت تتبلور بين جميع هذه الأطراف. وقد تكون دراسة صورة الآخر الإسرائيلي أسهل كثيراً في ما لو استمر الصراع السياسي، إلا أن التطورات السياسية قد غيرت الأوضاع تغييراً أساسياً، وغيرت من واقع العلاقات بين جميع الأطراف، مما جعل دراستنا أكثر تعقيداً وأكثر صعوبة، مما كانت قبل توقيع اتفاقيات السلام ونشوء العلاقات الجديدة مع إسرائيل.

من الواضح أن هناك واقعاً معقداً، وهناك عدداً من العوامل المتشابكة والمتداخلة التي تؤثر في اتجاهات مختلفة في رسم صورة الآخر. لذلك رأينا أنه من الأفضل أن نركز في دراستنا على السياق التاريخي الذي يخلق المواقف ويُساهم في رسم صورة الآخر. وهذا التركيز هو بحد ذاته عبارة عن دراسة تبلور الهويات الوطنية والقومية والإثنية ورسم الحدود الاجتماعية بين الجماعات التي تشملها الدراسة، ومن خلال ذلك تبلور صورة الآخر عبر أنواع مختلفة ومستويات مختلفة من التفاعل الإنساني.

أولاً: الهوية الجماعية وصورة الآخر

يشكل البحث في صورة الآخر جزءاً لا يتجزأ من البحث في العلاقات بين الجماعات الإنسانية. فهذه الصورة تتشكل بفعل الاختلاف بين الجماعات في ميزات معينة والأهمية التي تعزوها كل جماعة لهذا الاختلاف. وتتعلق هذه الأهمية إلى حد كبير بالقيم الأساسية لكل جماعة، وكذلك بنوع العلاقات وظروف اللقاء والتفاعل بين الجماعات المختلفة.

تعددت الآراء ووجهات النظر وتباينت في كل المسائل المتعلقة بحياة الجماعة، وخصوصاً في قضية طبيعة انتماء الفرد إليها، إلا أنها تتفق حول حقيقة واحدة، وهي حقيقة انتماء الفرد إلى الجماعة كشرط أساسي لوجوده. ويعتبر الانتماء القومي والإثني أكثر الانتماءات بديهية بسبب تشكل العالم في العصر الحديث على أسس قومية/ إثنية

وهيمنة فكرة كون هذا الانتماء حقيقة مفروغاً منها على الوعي الإنساني حالياً. وقد أثبتت التطورات التاريخية، ولا سيما بعد الحرب العالمية الثانية، أن الانتماء القومي والإثني والديني يعتبر من أقوى الانتماءات وأكثرها صموداً. ولذلك فإن فكرة انصهار هذه الجماعات في بوتقة واحدة وهوية واحدة أثبتت فشلها في جميع أنواع الأنظمة السياسية ـ الاجتماعية المعاصرة.

إن الانتماء إلى جماعة محددة يعني ضمناً وجود جماعات أخرى، أي أن وجود هوية جماعية معينة لا يمكن إلا بوجود هويات أخرى. وهذه الحقيقة تؤكد أهمية الحدود بين الجماعات، وبخاصة تلك التي تتشكل على الأسس نفسها (قومي، إثني، ديني، عرقي. . . إلخ). فالفرد يعرف نفسه بطريقة تضعه داخل حدود جماعة معينة، وهو بذلك يكون قد أعلن من «لا يكون»، أي إلى أية جماعة لا ينتمي. لهذا السبب تكتسب دراسة هذه الحدود أهمية خاصة، ولا سيما في حالة تكون الجماعة على أسس وعناصر مكتسبة. من هنا فدراسة القومية والإثنية هي في جوهرها دراسة حدود الجماعة وتشكلها اجتماعياً وثقافياً.

تتعين الحدود بين الجماعات بواسطة العناصر الموضوعية التي تميزها بعضها من بعض (البيولوجي والبنيوي والثقافي) والاعتراف المتبادل بهذا التميز. أما أهمية كل عنصر في رسم الحدود، فتحددها الجماعات نفسها بحسب السياق الاجتماعي ـ السياسي ومصلحة كل جماعة في التأكيد على أهمية التميز أو التقليل منه. وأهمية كل عنصر من عناصر التميز تحدد طبيعة الحدود وطبيعة العلاقات، ومن هنا فهي تحدد أيضاً صورة الآخر. هذا يعني أن صورة الآخر تتغير ويتم إبراز جوانب محددة فيها بحسب طبيعة العلاقات بين الجماعات ومصلحة كل جماعة في السياق الاجتماعي ـ السياسي المحدود.

ديناميات الهوية والانتماء

ينتج من تعريفنا للحدود الفاصلة بين الجماعات بأنها حدود اجتماعية وربط معنى وأهمية التميز والفروق بينهما بالعامل الإنساني، أي بالأفراد الذين يكوّنون الجماعات، أن الهوية والانتماء هما عمليتان ديناميتان، وأن هذه الحدود غير جامدة وهي قابلة للتغير. فهذه الحدود قد تبرز أحياناً وقد تهبط أو تخبو في أحيان أخرى، مما يؤشر إلى أن الهوية يمكن أن تتغير بحسب السياق السياسي ـ الاجتماعي. ويذهب المناصرون لفكرة الخيار العقلاني أبعد من ذلك، فيرون أن الفرد يمكن أن يختار الانتماء أو عدم الانتماء لأية جماعة[1]، لا بل هناك من يعتقد أن الفرد يمكن أن يغير هويته، أو أنه

(١) Ernest Gellner, *Nations and Nationalism* (Oxford: Basil Blackwell, 1993), p. 7.

يمكن أن ينتمي إلى عدد من الهويات في الوقت نفسه، وذلك من منطلق أن الناس يكيفون أفعالهم بحسب السياق والظروف[٢]. لذلك فإن التركيز على إحداها أو بروزها على حساب الهويات الأخرى يمكن أن يتغير بحسب السياق والظروف. وهذا يعني أن الحدود بين الجماعات تتشكل وتعاد صياغتها وتتطور ويتغير موضعها، وبخاصة الحدود الثقافية[٣].

نحن نعتقد أن هذه الآراء تبالغ في التأكيد على مرونة الحدود وإمكانية الخيار بين بدائل للاعتبارات التالية:

أ ـ إن التغير الثقافي ليس كافياً لتغيير الانتماءات، وخصوصاً على مستوى الجماعات، والتاريخ حافل بالأمثلة الكثيرة على التأثر الثقافي الذي لم يؤثر في الانتماءات السابقة للأفراد والجماعات. وهناك حالات كثيرة تثبت أن التأثر الثقافي يُشكل سبباً في تعزيز الانتماءات، إضافة إلى حالات التثاقف العدائي[٤].

ب ـ يصطدم تحويل الانتماء القومي أو الإثني عادة بالقيود البنيوية التي تنتج من سياسة النظام السياسي وتؤدي إلى قيام حدود اجتماعية صلبة ثابتة أو شبه ثابتة، وخصوصاً في الحالات الصراعية[٥].

ج ـ إن تحويل انتماء الفرد لا يعتمد على رغبته وقراراته فقط، وإنما يعتمد أيضاً على «الآخر»، أي الجماعة التي يرغب في الانتماء إليها. ففي حالات كثيرة «تغلق» الجماعة نفسها أمام محاولات الانتقال والانتساب إليها، إما بسبب خوفها على ضياع هويتها الخاصة المميزة، وإما من أجل المحافظة على امتيازات خاصة في توزيع موارد المجتمع.

د ـ يثبت التاريخ أن الهوية القومية والإثنية قادرتان على المراوغة والتملص من الضغوط، وأنهما قابلتان للصمود والاستمرار على المدى البعيد.

---

(٢) Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism,* reviewed and extended ed. (London; New York: Verso, 1991).

(٣) F. Barth, *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Differences,* Scandinavian University Books (Bergen: Universitetsforlaget; London: George Allen and Unwin, 1969), p. 14.

(٤) G. Devereux and E. M. Loeb, «Antagonistic Acculturation,» *ASR,* vol. 8 (1943), pp. 133-148.

(٥) John Rex, «The Role of Class Analysis in the Study of Race Relations: A Weberian Perspective,» in: John Rex and David Mason, eds., *Theories of Race and Ethnic Relations,* Comparative Ethnic and Race Relations (Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1986).

تؤكد هذه الاعتبارات أهمية عدم المبالغة في إمكانيات تغير الهوية والانتماء، ولكن في الوقت نفسه يجب عدم المبالغة في التأكيد على ثبات الهوية إلى الأبد. ويمكن أن نوافق على رأي سميث[٦] أن للهوية وجهين: الثابت والمتغير، مع الأخذ بعين الاعتبار أن الحالة الأكثر شيوعاً وتكراراً هي الثبات والديمومة. كذلك نرى أن احتمال التغير في أهمية الانتماء والتأكيد عليه بالنسبة للأفراد أكثر من احتمال تغير الانتماء نفسه. وهذا يعني أننا يجب أن نعطي أهمية معينة لمصلحة الفرد في التأكيد على الانتماء أو التقليل من أهميته، ولكن لا يمكن اختزال هوية الجماعة ببساطة إلى المصالح والحوافز. فالجماعات التي تتشكل على أساس المصالح المشتركة لأفرادها (الطبقة) تكون حساسة لمصالح الأفراد الأنانية وحوافزهم، على اعتبار أن تشكلها هو عبارة عن تحالف المصالح، ولذلك فهي قابلة للتفكك والتحلل في حالة اختلاف هذه المصالح[٧]. أما الجماعات التي تتشكل على أسس إثنية وقومية، أي على فكرة الأصل المشترك والقرابة، فإن عملية تشكلها وتبلورها بصفتها «طينة» من الناس، مختلفة عن الجماعات الأخرى ومتميزة منها، تحتاج إلى أجيال طويلة من التفاعل والتبادل والتزاوج، بحيث يتحول الخيال والوهم (الأصل المشترك) إلى حقيقة ثابتة وبديهية. في هذه الحالة، فإن الانتماء إلى جماعة يكون انتماءً عاطفياً وحقيقة مطلقة لا يطرح الفرد التساؤلات أو الشكوك حوله مثله مثل العواطف الإنسانية الأخرى. هذا النوع من الجماعات هو الأقدر على الثبات والدوام من النوع الأول القائم على المصالح. ولكن لا يمكن أن نتجاهل حقيقة أن الجماعات يمكن أن تتشكل على أساس واحد من الأساسين المذكورين (الطبقي أو الإثني)، وأن كلاً منهما مهم بحد ذاته، ولا يمكن اختراق الواحد للآخر أو تفسير الواحد بالآخر، ولكن بين هذين الأساسين من الانتماء وتشكل الجماعات هناك علاقة وثيقة ومعقدة لأنهما متداخلان. فكل واحد منهما يمكن أن يشكل نقطة البداية أو الأساس الأول في تشكل الجماعة، ولكن في معظم الحالات يتم تعزيز هذا التشكل المتميز بواسطة استخدام الأساس الثاني، وخصوصاً عندما يتطلب وضع الجماعة ومصلحتها إبراز مكانتها (المتدنية أو العالية) في البنية الاجتماعية. وفي حالات أخرى نجد أن بروز أحدهما يكون على حساب الآخر، ولكنه لا يلغيه.

تبرز إشكالية العلاقة والتداخل بين أساسي الهوية الجماعية المذكورين في الحالة التي ندرسها بالذات. فمصلحة الفرد تكمن في التكيف مع الأكثرية اليهودية والتقليل من أهمية الانتماءات الأخرى لتحقيق هذه المصلحة. فالانتماء إلى الأكثرية فيه كثير من الإغراءات المادية، بينما التأكيد على الانتماء القومي والإثني يؤدي مباشرة إلى خسارة كثير من المنافع المادية وتعريض المصلحة الذاتية للخطر. ولكن في حالة الفلسطينيين

---

(٦) Anthony D. Smith, *National Identity* (London: Penguin Books, 1991), p. 25.

(٧) Pierre L. Van den Berghe, *The Ethnic Phenomenon* (New York: Elsevier, 1981), p. 244.

في إسرائيل لم يكن الوضع بهذه البساطة. فالمجتمع الإسرائيلي هو مجتمع مهاجرين ـ مستوطنين، وليس من مصلحته فتح باب الانتماء أمام السكان الأصليين، لأنه بذلك يفقد مبرر وجوده. لذلك فقد قامت الأكثرية اليهودية بتحديد المكانة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية للأقلية الفلسطينية على أساس اختلاف انتمائها الديني والقومي والإثني. وبهذه الطريقة فقد قررت الأكثرية معايير توزيع موارد المجتمع، بحيث جعلت أبناء الأقلية يشتركون في مصلحة واحدة، على الرغم من التباين الداخلي بينهم. كذلك أدت هذه الطريقة إلى تعزيز أهمية الانتماء الفلسطيني والعربي بصفته النقيض للانتماء الإسرائيلي. من هنا فنحن نتوقع أن نتوصل في دراستنا إلى النتيجة الواضحة التي تترتب على هذا الوضع، وهي أن الآخر الإسرائيلي يشكل نقيضاً لصورة الذات، بينما يشكل الآخر العربي والآخر الفلسطيني نسخة عن هذه الصورة، في حال استمرار الأوضاع السياسية نفسها. ولكن تغير هذا الوضع الأساسي يثير سؤالاً مهماً حول تغير صورة الآخر في نظر الفلسطينيين في إسرائيل.

ثانياً: هوية الفلسطينيين في إسرائيل

تشكلت هوية العرب في إسرائيل من عدد من الأبعاد والعناصر التي اندمجت لتنتج ذاتاً جماعية واحدة. ولكن درجة بروز هذه الأبعاد والعناصر اختلفت من فترة إلى أخرى. فالهوية المحلية التي تعكس البعد **الأول** الاجتماعي والتفاعل على مدى الأجيال كانت هي الأقوى من الهويات الأخرى. وكان هناك بعد آخر ديني ـ طائفي اختلفت قوته من فئة إلى أخرى، ومن منطقة إلى أخرى. أما البعد **الثالث** في الهوية فكان الفلسطيني والذي عكس البعد السياسي ـ الوطني، ولكنه لم يكن قوياً بالذات في الأقلية العربية التي كان معظمها بعيداً عن المركز السياسي ـ الاجتماعي الفلسطيني في المدن الرئيسية. والبعد **الرابع** كان الانتماء العربي الذي ينعكس في الثقافة العربية المشتركة مع الشعوب العربية، والذي يبرز فيه عنصر اللغة.

بعد إقامة إسرائيل بدأت مرحلة جديدة من صياغة الهوية الجماعية وشحنها بمضامين جديدة ومعان جديدة. وقد تضافرت العوامل الموضوعية المتمثلة بالضغوط الخارجية مع العوامل الذاتية لتساهم في بلورة هوية مميزة. فالسياسات التي مارستها دولة إسرائيل تجاه العرب أسهمت إسهاماً كبيراً في إبراز تميز العرب من الأكثرية اليهودية لأنها حددت مكانة الأقلية العربية كجماعة مرفوضة وهامشية على المستوى الرسمي والشعبي على النحو التالي:

١ ـ تمييز العرب على مستوى التعامل الرسمي وتعريفهم بمصطلحات مثل «غير اليهود» و«أقليات» و«مسلمون» و«مسيحيون» و«دروز» و«بدو» و«الوسط العربي». وقد تم التمييز بين العرب واليهود حتى في بطاقة الهوية الشخصية. بذلك تكون الدولة قد

وضعت حدوداً فاصلة واضحة في التعامل الرسمي بين الأكثرية والأقلية وأجبرت الأفراد على الانتماء الجماعي قسراً.

٢ ـ التمييز في توزيع موارد الدولة، ضد العرب كأفراد وجماعة، مما سبب قلة فرص الحراك الاقتصادي والسياسي والاجتماعي.

٣ ـ استخدام أجهزة حكم وأنظمة وقوانين خاصة بالعرب، مثل جهاز الحكم العسكري وأنظمة الطوارىء وعزلهم بواسطة قوانين أخرى مثل قانون العودة وقانون الطوائف الدينية وغيرهما.

لقد ساهمت سياسة التمييز في تعزيز الشعور المشترك بالحرمان والاضطهاد والمصلحة المشتركة في رفض الوضع القائم، مما عزّز التماسك والتضامن. وأضاف إلى هذا التماسك الانسجام الطبقي والمهني والثقافي بين العرب الذي سببته سياسة التمييز.

٤ ـ عزل العرب مؤسسياً بواسطة جهاز تعليم خاص بهم وفصل وسائل الإعلام والمنظمات الطوعية والتنظيمات السياسية ومعظم أنواع الخدمات الاجتماعية.

٥ ـ ساهمت في تعميق الفجوة والبعد سياسة العزل الجغرافي والاجتماعي التي أدت إلى تقوقع العرب وعزلتهم في أماكن سكناهم. ففي هذا الوضع تكثف التفاعل والتبادل الاجتماعي داخلياً، مما ساهم في المحافظة على الانسجام في حياة القرية الاجتماعية والثقافية، وعلى العادات والتقاليد والتراث المشترك. وأضاف إلى هذا التفاعل والتبادل تجمع العمال العرب في أماكن عمل يشكلون فيها نسبة عالية، بل وفي حالات كثيرة، مثل البناء والزراعة، كانوا يشكلون أكثرية العاملين.

كانت هذه السياسات التي أبرزت الاختلاف والتميز وهامشية ودونية الأقلية العربية أسباباً كافية بحد ذاتها لإنتاج هوية متميزة مختلفة عن هوية الأكثرية في أي وضع. ولكن في الأوضاع الخاصة للعرب في إسرائيل اندمج الشعور بالتمييز والحرمان بالاختلاف الثقافي والاجتماعي وبالصراع السياسي في بلورة هويتهم الجماعية. فهذه الهوية كانت لها جذور قوية مشتركة تتمثل في التاريخ والثقافة واللغة والعلاقات الاجتماعية الاقتصادية مع الوطن العربي. كما أن العرب في إسرائيل هم جزء من شعب تم تشريده، ولذلك فإن علاقاتهم بهذا الشعب خارج الحدود كانت علاقات بين أبناء العائلة الواحدة والحمولة الواحدة والقرية أو المدينة الواحدة. لذلك فإن تعزيز الهوية العربية لم يكن نتيجة اختيار بين بدائل وإنما كان استمراراً طبيعياً لوضع كان قائماً قبل عام ١٩٤٨.

إذاً، في الحالة المدروسة ليس هناك مجال لإثارة السؤال حول اختيار الهوية. فمن ناحية لم يمنح العرب في إسرائيل فرصة للاختيار وإنما فرض عليهم الانتماء الجماعي فرضاً من جانب الأكثرية اليهودية التي تتمتع بالقوة وتسيطر على توزيع

الموارد، بما فيه إطلاق التسميات والمصطلحات وتحديد الحواجز الفاصلة والفجوات بين الجماعتين. ومن ناحية أخرى، كان الانتماء القومي العربي موجوداً يمارسه العرب عن طريق الثقافة واللغة والتفاعل العاطفي ونمط الحياة والفكر، إضافة إلى اختلاف الانتماء الديني عن الأكثرية اليهودية. من هنا، فليس هناك مجال للحديث عن هوية جديدة، ولكن عملية صياغة وبلورة الهوية كانت عبارة عن تعزيز الانتماء الذي كان قائماً وتتم ممارسته بشكل طبيعي وتلقائي وعفوي من جانب الأفراد. ولذلك، فتعزيز الهوية يعني بالدرجة الأولى تقوية «اللحمة» التي تجمع الأفراد من خلال شعورهم بـ «الذات الجماعية» وممارسة الانتماء بالفعل الجماعي المنظم والفعل الفردي المقصود والهادف والعفوي.

لقد تمثلت عملية صياغة الهوية الجماعية، إذاً، في تعزيز البعد العربي في هوية العرب في إسرائيل في العقدين الأولين من قيام دولة إسرائيل، على حساب الأبعاد الأخرى[٨]. وكانت هذه العملية طبيعية، كما أسلفنا، إضافة إلى أن ظروف مواجهة التحدي الذي فرضته الأكثرية اليهودية ساهمت في رفع أهمية التأكيد على هذا البعد وشحنه بمضمون سياسي وثقافي وسلوكي.

لقد ساهمت القطيعة بين الأكثرية اليهودية والأقلية العربية التي نتجت من الفصل الجغرافي والمؤسسي، وكذلك استمرار استخدام اللغة العربية كلغة التعليم في المدارس وأنماط المعيشة التقليدية، في الاحتفاظ بالهوية الثقافية والقومية العربية. وأدى الفصل إلى شعور الطرفين بأنهما يعيشان في كيانات اجتماعية مختلفة. وهو وضع حاز موافقة ورضى الجانبين بسبب الاختلافات الكبيرة في القيم الاجتماعية والأخلاق ونمط الحياة والثقافة والعداء. ومن هنا، فقد تسبب غياب الآخر من حياة كل منهما بالشعور بالارتياح.

في هذه الظروف كانت علاقات العرب باليهود محدودة جداً وفرص اللقاء والتعارف قليلة جداً وذات طابع واحد: فهما يلتقيان في حالات ومواقف يكون اليهودي فيها الحاكم والسيد القوي، فهو إما صاحب عمل أو مدير عمل أو موظف يمنح خدمات أو طبيب أو شرطي أو ممثلاً للحاكم العسكري أو للحزب الحاكم. في كل هذه الحالات لم تتوفر فرص التعارف على المستوى الشخصي - الإنساني إلا في حالات نادرة. لذلك، كانت معرفة العربي باليهودي سطحية، فهو يبقى كائناً غامضاً والصفة المهيمنة عليه هي صفة السيد والحاكم الآمر. وبهذا السبب تكونت لدى العربي صورة سلبية. وقد أظهرت الدراسات القليلة حول الموضوع أن اليهودي كشخص

---

(٨) حول الهوية القومية في العقدين الأولين، انظر: عزيز حيدر، «دور المقاومة الثقافية في صياغة الهوية الجماعية: دراسة في الهوية الجماعية للعرب في إسرائيل،» **المستقبل العربي**، السنة ١٨، العدد ٢٠٥ (آذار/مارس ١٩٩٦)، ص ٢٥ - ٤٨.

يتصف بالغرور والمادية وتنقصه الصفات الأخلاقية(٩)، من وجهة نظر العرب. وبشكل عام، كانت الحالة السياسية هي المهيمنة في اللقاءات والعلاقات، ولذلك فقد ساد فيها العداء والخوف من الآخر.

أما صورة العربي والفلسطيني في نظر العرب في إسرائيل، فقد كانت عكسية تماماً. كانت عزلة هؤلاء عن الوطن العربي شبه كاملة، وكانت العلاقة بينهما من خلال وسائل الإعلام العربية، ولكن استخدامها أيضاً كان محدوداً ومقتصراً على عدد قليل من الناس. وكانت هناك وسيلة أخرى بواسطة الحجاج من أبناء الطوائف المسيحية الذين زاروا الضفة الغربية. وقد نقلت هذه الوسائل الصورة نفسها عن المجتمع والإنسان العربي. فهي أعطت الانطباع بأن الوضع الاقتصادي في البلدان العربية أفضل من وضع العرب في إسرائيل. وهؤلاء اعتبروا أنفسهم عرباً في ثقافتهم وانتمائهم القومي والمشاركة في المواقف نفسها من إسرائيل، ولم يميزوا بين العربي والفلسطيني. وبذلك تكون صورة العربي في نظر العرب في إسرائيل صورة إيجابية، بل يمكن القول إن هؤلاء نظروا إلى العرب في الخارج من خلال صورة عبد الناصر(١٠).

١ ـ تبلور الهوية وتحول الانطباعات بعد عام ١٩٦٧

خلقت حرب ١٩٦٧ أوضاعاً سياسية واجتماعية واقتصادية مختلفة تماماً عن الأوضاع التي سادت قبلها وأنتجت أجواءً ومؤثرات جديدة في تبلور الهوية الجماعية:

أ ـ تطورت الأوضاع الاقتصادية وارتفع مستوى التعليم والثقافة بين الفلسطينيين في إسرائيل، مما أثر في تبلور الوعي الوطني والسياسي، وأنتج ظروفاً أفضل للتنظيم السياسي والتعبير عن الانتماء.

ب ـ أدى احتلال الضفة الغربية وقطاع غزة إلى اللقاء المتجدد بين الفلسطينيين، وإلى الاتصال والتواصل في جميع المجالات، وبخاصة السياسية والثقافية. وقد مكنت الأوضاع الجديدة الفلسطينيين في إسرائيل من الاطلاع المباشر على التيارات السياسية والثقافية في الوطن العربي، وكذلك الاطلاع على معاملة الفلسطينيين في البلدان العربية المضيفة.

---

(٩) John E. Hofman, *Identity and Intergroup Perception in Israel: Jews and Arabs* ([Haifa]: University of Haifa, Jewish-Arab Center, Institute of Middle Eastern Studies, 1976) (mimeographed).

(١٠) Aziz Haidar, «The Different Levels of Palestinian Ethnicity,» in: Milton J. Esman and Itamar Rabinovich, eds., *Ethnicity, Pluralism and the State in the Middle East* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1988), pp. 95-120.

ج ـ شكلت نتائج الحرب نفسها صدمة عنيفة لتصورات الفلسطينيين في إسرائيل وتوقعاتهم من البلدان العربية، وبذلك فقد أدت إلى بداية عملية الانسحاب من الانتماء العربي لصالح الانتماء الوطني الفلسطيني (ملاحظة: لهذا السبب غيرنا استخدام التسمية من العرب إلى الفلسطينيين في هذه المرحلة).

د ـ بدأت عملية اندماج الفلسطينيين في الاقتصاد والنظام السياسي الإسرائيلي. وكانت نتيجة هذه العملية الانفتاح أكثر من السابق على المجتمع الإسرائيلي والتعرف عليه والتأثر به.

تسببت هذه التطورات في إحداث عمليات سياسية واجتماعية وثقافية، بعضها متوافقة، وأخرى متناقضة ومتعاكسة. فعلى المستوى السياسي بدأت مرحلة جديدة من التنظيم القطري والمحلي على أسس قومية وإثنية واضحة، والتي ساهمت في تبلور هوية وطنية فلسطينية، هي جزء من عملية تبلور هذه الهوية في التجمعات الفلسطينية الأخرى.

في المستوى الاجتماعي ـ الثقافي بدأت عمليتان متقابلتان. فقد تعمق اتصال الفلسطينيين في إسرائيل بإخوانهم في المناطق المحتلة، وفي الوقت نفسه، كان اتصالهم بالمجتمع الإسرائيلي يتعمق في مجالات عديدة. في الحالة الأولى استعاد الفلسطينيون من جانبي الخط الأخضر علاقاتهم الاجتماعية من خلال صلة القرابة والصداقات واللقاءات في أماكن العمل. كانت نتيجة هذا الاتصال تبلور مواقف ومشاعر متناقضة عند كلا الطرفين. فقد كوّن كل منهما انطباعات إيجابية، وأخرى سلبية، عن الطرف الآخر. وفي الحالتين أدى إلى تعمق الفروق الإثنية وبلورة حدود اجتماعية فاصلة في وعي أفراد الجماعتين على الرغم من أن هذه الفروق لم تكن بارزة موضوعياً، ولكنها شحنت بمعانٍ أكبر من حجمها الحقيقي[11]. أما التواصل الثقافي، فقد بدأ بعد عام ١٩٦٧ من خلال فعاليات أدبية وثقافية كثيرة ومهرجانات ومؤتمرات وأيام دراسية واحتفالات ومناسبات وطنية. كذلك، فقد تعززت العلاقات السياسية بين التنظيمات والقيادات من الجانبين، وتكثفت مشاركة الفلسطينيين في إسرائيل في النضال السياسي الفلسطيني، وخصوصاً ضد ممارسات الاحتلال.

كانت أهم نتيجة لجميع هذه التطورات، بالنسبة لموضوع دراستنا، أن صورة الآخرين التي كانت بسيطة وتظهر بالأبيض والأسود، بحسب المواقف السياسية، بدأت تتعقد وتتعدد ألوانها. لم تكن صورة الإسرائيلي سلبية فقط وصورة العربي إيجابية فقط. فقد بدأ الفلسطينيون في إسرائيل يميزون بين جوانب ومجالات مختلفة في صورة الآخر. يمكننا اختصار هذه التحولات على النحو التالي:

---

(١١) المصدر نفسه.

أ ـ بدأ الفلسطينيون في إسرائيل يميزون بشكل حاد بين العربي والفلسطيني. فصورة العربي بدأت تغلب عليها السلبية بسبب معاملته للفلسطينيين في البلدان العربية، وبسبب عجزه ودونيته أمام إسرائيل. وعلى رغم أن هذه الصورة اختلفت قليلاً في أعقاب حرب ١٩٧٣، إلا أنها في جوهرها لم تختلف على المدى البعيد. ولكن هذه الحرب بالذات أدت لأول مرة إلى بداية التمييز بين الأنظمة العربية والإنسان العربي.

ب ـ على مستوى العلاقات الداخلية بين الفلسطينيين، أنتج اللقاء المتجدد والتفاعل اليومي انطباعات متبادلة متوافقة أحياناً ومتناقضة في أحيان كثيرة، بحيث تحولت الصورة البسيطة السابقة إلى صورة معقدة. يظهر هذا التعقيد من خلال التمييز بين مجالات مختلفة وجوانب مختلفة في صورة الآخر على النحو التالي:

(١) نظر الفلسطينيون في المناطق المحتلة إلى الفلسطينيين في إسرائيل نظرة استعلاء على المستوى الوطني السياسي، واتهموهم بأنهم أقل وطنية وأقل عروبة، بسبب تأثير إسرائيل فيهم وعدم مشاركتهم في مقاومة الاحتلال. إلا أن ميزات أخرى أدت إلى انطباعات إيجابية مثل المحافظة على اللغة العربية والعادات والتقاليد العربية، إضافة إلى إنتاجهم أدب المقاومة. وقد تجاوب الفلسطينيون في إسرائيل مع الانطباعات السلبية عنهم في المجال الوطني والسياسي، وشعروا بالهامشية والدونية أمام الفلسطينيين الآخرين الذين يشكلون المركز السياسي الوطني والقيمي، وذلك بتأثير أعمال المقاومة المسلحة والنجاحات التي حققتها منظمة التحرير الفلسطينية على المستوى الدولي[١٢].

(٢) في مستوى السلوكيات الشخصية، نظر الفلسطينيون في المناطق المحتلة إلى الفلسطينيين في إسرائيل نظرة سلبية جداً، ونسبوا ذلك إلى التأثر بالأخلاقيات الإسرائيلية الغريبة عن الأخلاق العربية. في هذا المجال كانت صورة الفلسطينيين في المناطق المحتلة سلبية جداً في نظر الفلسطينيين في إسرائيل. فقد نظروا إليهم نظرة استعلاء بسبب اختلاف أنماط التنظيم الاجتماعي وشيوع نظام الواسطة والمحسوبية والفروق الطبقية الكبيرة في المجتمع الفلسطيني. كذلك شاع كثير من الأوصاف السلبية للفلسطينيين بسبب الادعاء بالانتهازية في التجارة والابتذال والقبول بالمهانة في علاقاتهم مع الإسرائيليين.

كان تأثير هذه التحولات في صورة الآخر أن الفلسطينيين في إسرائيل بدأوا يميزون بين جوانب مختلفة في صورة الفلسطيني، في حين بقيت صورتهم في نظر فلسطينيي المناطق المحتلة ذات بعد واحد هو البعد الوطني ـ السياسي الذي هيمن على الصورة الكلية[١٣].

(١٢) المصدر نفسه، ص ١١٢.

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٠٩.

ج - بدأت صورة الإسرائيلي في نظر الفلسطينيين في إسرائيل هي أيضاً تتعقد، وأصبحوا يميزون بين جوانب مختلفة في هذه الصورة. فالإسرائيلي يمثل القوي والجبار والمنتصر في المستوى السياسي والعسكري والاقتصادي، ولكن في المستوى الشخصي كانت الصورة مختلفة تماماً. فهو في نظر الفلسطينيين مواطني إسرائيل لا يُبالي بالكرامة الشخصية، وهو إباحي ولا يهتم بشرف العائلة والنساء ولا يمكن الثقة به[١٤].

يمكن القول إن الحكم النهائي على صورة الإسرائيلي كان من خلال العلاقة بين الطرفين على المستوى الجماعي، أي العلاقة بين الحاكم والمسيطِر وبين المحكوم والمُسيطَر عليه. فالصفات البارزة التي تميز الإسرائيلي هي العنصرية والاستغلال والكراهية العمياء للعرب[١٥].

نُلاحظ أن الفترة التي تبعت حرب ١٩٦٧ غيرت كثيراً من صورة الآخرين في نظر الفلسطينيين في إسرائيل. فقد انتقلت هذه الصورة من مرحلة البساطة والصبغة الواحدة إلى التعقيد والتمييز بين جوانب مختلفة فيها. وقد حدث هذا التحول بفعل التطورات السياسية والأحداث العسكرية وفك الحصار والعزلة عن الفلسطينيين والتفاعل المباشر مع الأطراف المختلفة.

٢ ـ تبلور صورة الذات ووضوح الآخر (١٩٧٦ ـ ١٩٩٨)

شهدت هذه الفترة عملية تكامل الهوية الوطنية الفلسطينية بين الفلسطينيين مواطني إسرائيل، وفي الوقت نفسه تعميق الاندماج في الحياة الاقتصادية والسياسية والثقافية في البلاد. ولكن الظاهرة المميزة للعمليتين هي أن هؤلاء بدأوا يلعبون دوراً أكثر فعالية من السابق في تعريف هويتهم وغاياتهم[١٦].

منذ أوائل الثمانينيات يُعرف أكثرية الفلسطينيين أنفسهم بأنهم عرب بالمعنى القومي والثقافي، وأنهم فلسطينيون بالمعنى الوطني[١٧]. وقد اكتسب موضوع الهوية أهمية خاصة وبروزاً في حياة الفلسطينيين في إسرائيل بسبب تحوله إلى أحد العناصر

---

(١٤) Sammy Smooha, *Arabs and Jews in Israel,* Westview Special Studies on the Middle East (Boulder, CO: Westview Press, 1989 - [1992]), vol. 2: *Change and Continuity in Mutual Intolerance,* p. 141.

(١٥) المصدر نفسه.

(١٦) R. Suleiman, «The Palestinian and Israeli Identities of the Arabs in Israel,» *News from Within,* vol. 11, no. 3 (1995), p. 3.

(١٧) نديم روحانا، «التحول السياسي للفلسطينيين في إسرائيل: من الإذعان إلى التحدي،» **مجلة الدراسات الفلسطينية**، العدد ٢ (ربيع ١٩٩٠)، ص ٦٩.

المهمة في التنظيم والعمل السياسي والتنافس بين الحركات والأحزاب السياسية. ولذلك فقد أخذوا يبرزون فلسطينيتهم أكثر من عروبتهم.

جنباً إلى جنب مع تكامل الهوية الوطنية الفلسطينية كان الشعور الديني الإسلامي يتطور وينتشر ويترجم إلى تنظيم ديني ـ سياسي. وعلى رغم أن هذا التطور كان يعني تعزيز الهوية الدينية على حساب الهوية الوطنية والقومية ويعمق الثقافة الإسلامية الأصولية والاعتزال عن المجتمع الإسرائيلي، فإن الحركة الإسلامية لم تخرج عن إطار الإجماع السياسي الفلسطيني(١٨). وتبرز للمراقب ظاهرة استمرار المنتمين إلى هذه الحركة في التأكيد على انتمائهم الوطني الفلسطيني وإبرازه، مما يميزها من حركات إسلامية أخرى.

كانت عملية تبلور الهوية الوطنية وتكاملها، منذ أوائل الثمانينيات ملازمة لعملية أخرى، تبدو معاكسة، وهي تعميق الاندماج في المجتمع الإسرائيلي والتأثر به اجتماعياً وسياسياً وثقافياً. ومن الممكن عزاء هذه العملية إلى سببين رئيسيين: **الأول** هو غزو إسرائيل الأراضي اللبنانية عام ١٩٨٢، وخروج الفلسطينيين منها. تسبب ذلك في تعميق النفور من الانتماء العربي وتعزيز القناعة باختلاف المصير السياسي للفلسطينيين في إسرائيل عن بقية الفلسطينيين، ولا سيما أن الحلول المطروحة من جميع الأطراف تستثني الفلسطينيين مواطني إسرائيل. وساهم في تعزيز القناعة بالاندماج الإجماع بين التيارات السياسية الفاعلة وتعميق التعاون بين القيادات السياسية المحلية وقيادة منظمة التحرير الفلسطينية، وبخاصة أن بعض القيادات المحلية كانت محسوبة على المتعاونين مع السلطة الإسرائيلية(١٩). أقنعت هذه التطورات في الجانب الفلسطيني أغلبية الفلسطينيين في إسرائيل بأن مصيرهم مرتبط بدولة إسرائيل، وأن عليهم البحث عن أساليب للتعايش والتكيف وحتى الاندماج في المجتمع الإسرائيلي. وقد سهّل هذه العملية السبب **الثاني**، وهو نضوج بعض التحولات والتغيرات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي نتجت من التعامل المتواصل والتفاعل اليومي مع المجتمع الإسرائيلي. يمكن تلخيص هذه التطورات على النحو التالي:

أ ـ هناك شرائح واسعة بين الفلسطينيين ارتبطت مصالحها الاقتصادية بالسوق الإسرائيلي بعد سنوات طويلة من الاندماج في هذا السوق وتوثيق العلاقات الاقتصادية والاجتماعية مع الإسرائيليين.

ب ـ تأثرت فئات كبيرة من الفلسطينيين بأساليب الحياة في إسرائيل وتبنتها

(١٨) انظر: عزيز حيدر، «أشكال التعبير السياسي بين الفلسطينيين العرب في إسرائيل،» **مجلة العلوم الاجتماعية**، السنة ١٨، العدد ١ (ربيع ١٩٩٠)، ص ٧ ـ ٥٧.

(١٩) عزيز حيدر، **الحركة الوطنية التقدمية: أبناء البلد** (بير زيت: جامعة بير زيت: مركز دراسة وتوثيق المجتمع الفلسطيني، ١٩٩٥)، الفصل ٢.

وانخرطت فيها. يظهر ذلك في أساليب الاستهلاك وقضاء وقت الفراغ وإحياء المناسبات وأساليب التنظيم والعمل المختلفة.

ج - تأثر جميع الفلسطينيين بأساليب التنظيم والعمل السياسي وحتى القيم والمعايير التي توجه السلوك في هذا المجال. وعلى الرغم من الاختلاف في أساليب التعبئة السياسية وبعض أساليب التنظيم والقيم الموجهة للمواقف السياسية، إلا أن الثقافة السياسية في جوهرها هي نفسها السائدة في إسرائيل. هذا إضافة إلى حقيقة أن شريحة كبيرة من الفلسطينيين نشطت لفترة طويلة داخل الأحزاب الصهيونية وارتبطت مصالحها بهذه الأحزاب وبالنظام الإسرائيلي.

د - إن نسبة عالية من الفلسطينيين تتكلم اللغة العبرية وتتقن القراءة والكتابة وتستخدمها في الدراسة والحياة المهنية والاتصال مع العالم الخارجي بواسطة وسائل الإعلام، مما يُسهل عليها التعامل والتفاعل في المجتمع الإسرائيلي[٢٠].

هـ - إن الكثيرين من الفلسطينيين تأثروا بالقيم والمعايير الغربية الإسرائيلية في عدد من المجالات، مع أن التأثر كان قليلاً في القيم والمعايير المتعلقة بالعائلة والمرأة[٢١].

أدت هذه التطورات إلى الابتعاد عن أنماط الحياة المتبعة في المجتمعات العربية والمجتمع الفلسطيني والتقرب من الأنماط الغربية الإسرائيلية. ومع أن الفلسطينيين ما زالوا مختلفين عن الإسرائيليين في أنماط حياتهم، إلا أن أكثريتهم أصبحت تعتبر نفسها أشبه باليهود في نمط حياتها منها بالفلسطينيين في الضفة والقطاع[٢٢]. ولكن التشابه في نمط الحياة والقيم لم يؤثر في الانتماء الوطني الذي تعزّز وترسخ بالذات في هذه الفترة، وإنما سهّل وعمّق عملية الاندماج في الحياة الاقتصادية والنظام السياسي. ومن جهة أخرى، فإن الاندماج نفسه ساهم في تعميق القناعة باختلاف المصير السياسي للفلسطينيين في إسرائيل عن مصير بقية الفلسطينيين، ومن هنا اختلاف أساليب العمل السياسي وأهدافه.

تُعتبر هذه الفترة مهمة من حيث وضوح حدود الهوية الوطنية والاجتماعية والسياسية، ولذلك فهي تعتبر مرحلة مهمة أيضاً في تبلور صورة الذات وعلاقتها بالأطراف ذات العلاقة. فالعلاقة بالآخر أصبحت أكثر وضوحاً ورسوخاً وتعمق التمييز بين جوانب مختلفة في صورته. فقد ترسخت صورة الآخر العربي في نظر الفلسطينيين في إسرائيل كصورة سلبية على المستوى الجماعي والفردي. وقد ترسخ استخدام

---

(٢٠) Smooha, *Arabs and Jews in Israel*, p. 39.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٤٤.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٨٤.

تسميات ومصطلحات تؤشر إلى ذلك أهمها العقلية المتخلفة والعجز والذل والمهانة. وكانت أهم الأحداث التي ساهمت في بلورة صورة الآخر العربي الحرب الأهلية في لبنان، واتفاقيات كامب ديفيد بين مصر وإسرائيل، وردود الفعل العربية على غزو لبنان عام ١٩٨٢. ومن الممكن القول إن التمييز بين الأنظمة العربية والإنسان العربي أخذ يتلاشى تدريجياً، وبهذا أعيدت الصورة التي سادت قبل عام ١٩٦٧، ولكن هذه المرة في اتجاه معاكس.

أما بالنسبة للآخر الفلسطيني، فقد تعمق أكثر تمييزه من الآخر العربي ورؤية الجوانب الإيجابية فيه. وبتأثير هذا التمييز والتطورات السياسية أصبح التمييز بين جوانب مختلفة في صورة الفلسطيني أكثر متبلوراً وتحول إلى حقيقة راسخة[٢٣]. يؤكد هذا التمييز بين الجوانب المختلفة على رسوخ الفصل بين السياسي والاجتماعي في هذه الصورة. وقد أصبح هذا الفصل مقبولاً على الطرفين إلى حد كبير بسبب قبول كل طرف للآخر في الجانب السياسي الوطني ومحاولة التقليل من أهمية الفروق الاجتماعية والثقافية، أو اعتبارها حقيقة واقعة وليست ذات أهمية وتأثير في الانتماء الوطني. على المستوى الاجتماعي استمر الرفض المتبادل من جانب الطرفين. وهذا الرفض ينعكس في العدد القليل من حالات الزواج المختلط بعد سنوات طويلة من التفاعل، والأهم من ذلك حاجة كل طرف إلى تبرير حالات الزواج أمام المجتمع[٢٤].

٣ ـ الانتفاضة، حرب الخليج واتفاقيات السلام (١٩٨٨ ـ ١٩٩٥)

تعتبر الانتفاضة أهم تطور سياسي، بعد حرب ١٩٦٧ وقبل بدء عملية السلام، أثر في بلورة وحسم مواقف الفلسطينيين في إسرائيل من القضايا التي تشغل الحيز الرئيسي في توجهاتهم السياسية، وأهمها الهوية الوطنية والقومية.

كانت الأهمية الأولى للانتفاضة في أنها أبرزت بشكل واضح الفروق بين الفلسطينيين في إسرائيل والتجمعات الفلسطينية الأخرى، وبخاصة في الضفة والقطاع، في ترجمة الانتماء الوطني إلى سلوك عملي. فموقفهم من أحداث الانتفاضة لم يتعد التضامن والتعاطف والمساعدات المادية، وبذلك أصبح واضحاً أن الخطر الأخضر يُشكل حداً فاصلاً بين واقعهم وواقع الفلسطينيين الآخرين، وكذلك المصير المختلف سياسياً[٢٥].

(٢٣) شريف كناعنة، **التغير والاستمرارية: دراسات في تأثير الاحتلال على المجتمع العربي الفلسطيني** (القدس: جمعية الدراسات العربية، ١٩٨٣).

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٩٩.

(٢٥) E. Zureik and Aziz Haidar, «The Impact of the Intifada on the Palestinians in Israel,» *International Journal of the Sociology of Law*, vol. 19 (1991), pp. 475-499.

أبرز الوضع الجديد درجة عالية من الارتباك والغموض في مواقف الفلسطينيين مواطني إسرائيل ورسخ لديهم الشعور بالهامشية في المجتمع الفلسطيني، إضافة للشعور المشابه، الذي تبلور سابقاً، بالنسبة للمجتمع الإسرائيلي. ولكن الظاهرة التي برزت في هذه الفترة هي النظرة الإيجابية غير المحدودة للفلسطينيين في المناطق المحتلة. فقد تحولت صورة الآخر الفلسطيني من جديد إلى صورة ذات بعد واحد: الفلسطيني المقاوم للاحتلال ببسالة وبطولة. وترافق هذا التصور مع الشعور بالدونية نسبة للآخر الفلسطيني. أدى هذا الشعور والوضع الجديد، الذي نشأ بعد إعلان قيام الدولة الفلسطينية عام ١٩٨٨، إلى بداية إعادة النظر في مضمون الهوية الوطنية الفلسطينية، والتي ترافقت بحكم الواقع والضرورة مع إعادة النظر من مسألة الاندماج في المجتمع الإسرائيلي، ومجالات هذا الاندماج ودرجته.

كانت نتيجة إعادة النظر في مضمون الانتماء الفلسطيني والمواقف من إسرائيل شيوع مظاهر سلوكية جديدة تمثلت في توسع عملية الاندماج الفردي في مجالات الاقتصاد والسياسة إلى الاندماج الاجتماعي الثقافي. وبهذا أخذ المجتمع يفقد سيطرته على مجال التعددية السياسية ونوع وعمق العلاقات الاجتماعية، الفردية والجماعية مع الإسرائيليين.

كانت حرب الخليج عام ١٩٩١ من أهم التطورات التي ساهمت في دفع عملية إعادة النظر في مضمون الهوية الوطنية والقومية، وفي تحديد صورة الذات وصورة الآخرين. فقد رسخت هذه الحرب الصورة السلبية للآخر العربي، وعززت الميول للاندماج في إسرائيل ومحاولة رؤية جوانب جديدة في شخصية الإسرائيلي، والبحث عن مبررات لضرورة التعايش معه حتى مقابل التنازل عن مطالب وشروط في المجال السياسي. وخلال هذه التطورات جاءت اتفاقية أوسلو، عام ١٩٩٣، فدفعت هذه التوجهات قدماً وسرعت من وتيرتها.

أدت اتفاقية أوسلو إلى تعميق وترسيخ العمليات والتحولات السياسية والاجتماعية التي أشرنا إليها. فالاتفاقية شكّلت دعماً للتيار الذي يدعو إلى الاندماج الفردي في المجتمع الإسرائيلي والقبول بالواقع، ولكنها أضافت إلى هذه النزعة تخفيض شروط الاندماج. أصبحت الأكثرية بين الفلسطينيين تقبل بالشروط التي وضعتها الأكثرية اليهودية لأن الاتفاقية رسخت الشعور لديهم بالهامشية والعجز وعدم القدرة على التأثير في التطورات السياسية الجارية من حولهم، ليس بصفتهم فلسطينيين، وليس بصفتهم إسرائيليين.

كان المعنى الحقيقي للاتفاقية، بالنسبة للفلسطينيين في إسرائيل، فك الارتباط بين حل القضية الفلسطينية وتحسن مكانتهم وظروف حياتهم في إسرائيل. أيقن هؤلاء أن فكرة الارتباط هذه لم تكن أكثر من وهم، وأن الحقيقة، على رغم مراراتها، هي أن

أوضاعهم مرهونة بمدى رضى السلطات الإسرائيلية والإسرائيليين عنهم. ومن هنا، فقد أزيل الحاجز الوطني أمام الاندماج الفردي، بل إنه تحول إلى مطلب وطني فلسطيني.

وهناك كثير من المؤشرات السلوكية التي تؤكد عمق التحولات التي يمر بها الفلسطينيون في إسرائيل. فالاندماج الفردي يكتسب أبعاداً جديدة، لم نعهدها من قبل، لا تتوقف عند حد السلوكيات السياسية، مثل الانتساب إلى الأحزاب الصهيونية أو التصويت لها، ولا عند حد الاندماج الاقتصادي المنفعي. أبرز الأمثلة على ذلك هي:

أ ـ التطوع للخدمة العسكرية والعمل في وحدات الشرطة الخاصة ووحدات المستعربين في المناطق المحتلة.

ب ـ الاحتفالات الجماعية والفردية، بمبادرة ذاتية، بعيد نشوء إسرائيل ورفع الأعلام على البيوت ووسائل النقل.

ج ـ تهافت الشبيبة على الانتساب إلى منظمات الشبيبة الحزبية والمنظمات شبه العسكرية، مثل «كتائب الشبيبة».

د ـ التماثل المنقطع النظير مع الإسرائيليين في حالات معينة، مثل اغتيال رئيس الوزراء السابق، إسحق رابين، وفي أعقاب العمليات الانتحارية.

ليس من الممكن النظر إلى مجمل هذه المظاهر من منظور الاندماج الأداتي والمنفعي البراغماتي، وليس ممكناً النظر إليها بأنها أحداث عرضية، وبخاصة أنها تترافق مع مظاهر وتعابير مهمة تؤشر إلى تحول ظاهر في الموقف من الفلسطينيين ومن الأحداث السياسية. فالمراقب يُلاحظ ظاهرة عدم الاكتراث بالأحداث وبتطور العلاقات الإسرائيلية ـ الفلسطينية، وحتى تمكن ملاحظة، بدرجات متفاوتة، نغمة الأسف والشماتة والسخرية من نوعية هذه العلاقات. وإلى جانب ذلك، تلاحظ تعابير التسليم بأن النظام الفلسطيني لن يكون مختلفاً عن الأنظمة العربية التسلطية ونظرة الاستعلاء إلى الفلسطينيين والتشديد على الاختلاف في «العقلية» والثقافة وأسلوب الحياة. كل هذه المظاهر ملازمة للمقارنة مع النظام الإسرائيلي والقوة الإسرائيلية وتفوق الإنسان الإسرائيلي.

أمام هذه المظاهر لم يعد ممكناً تقييم التحولات الجارية على اعتبار أنها مجرد مؤشرات على التأثر الثقافي والتفاعل البراغماتي، وليس من الممكن تجاهل التساؤلات حول نتائجها على الانتماء والوعي الوطني. فقد شكل الانتماء والوعي والعاطفة، حتى وقت قريب، نقيضاً لـ «إسرائيلية» العرب الفلسطينيين وحاجزاً أمام الاندماج والمبالغة في التماثل مع الدولة. أما التفاعل مع النظام الإسرائيلي والإسرائيليين، فكان من منطلق الضرورة المعيشية فقط. ولكن، الملاحظ أن الانتماء الإسرائيلي أخذ يكتسب معاني أعمق من مجرد التكيف والتعايش الاضطراري، وهو خيار طوعي.

في ظل هذه التحولات العميقة تبرز أهمية السياسة الثقافية الجديدة التي تهدف إلى احتواء الثقافة العربية ـ الفلسطينية وتجييرها لصالح الدولة، بدل السياسة السابقة التي حدت من النشاط الثقافي وتجاهلت الثقافة العربية والفلسطينية. تمثلت هذه السياسة في تأسيس عشرات المراكز الجماهيرية التي تنفذ النشاطات الثقافية والتربوية والاجتماعية وتأهيل عشرات الشباب لإدارتها والإشراف عليها، وعقد عشرات الدورات التربوية للمدرسين والشباب والنساء تحت شعار التربية للحياة الديمقراطية، وتأهيل كوادر قيادية من الشباب والنساء، ورعاية ودعم المؤسسات والنشاطات الثقافية والتربوية بشكل لم يسبق له مثيل.

وجدت هذه السياسة تجاوباً واسعاً وخلقت أجواء ثقافية واجتماعية جديدة ودفعت بالفلسطينيين إلى المشاركة الفعالة في الحياة الثقافية. وقد اكتسبت النشاطات الثقافية معاني جديدة بسبب كونها مدعومة من الدولة، وخلقت وعمقت الانفتاح والاستعداد لتبني عناصر ثقافية إسرائيلية والتماثل مع رموز يهودية وإسرائيلية في جميع المجالات.

اندمجت هذه النشاطات في الأجواء السياسية الجديدة والانفتاح الفلسطيني والعربي على إسرائيل، وانخرطت في الواقع الاجتماعي والثقافي الخاص للفلسطينيين في إسرائيل، وتضافرت جميعها لخلق توجهات جديدة في الموقف من إسرائيل والإسرائيليين، وكذلك من الثقافة العربية والانتماء القومي والوطني. فالأغلبية بين هؤلاء الفلسطينيين كانت قد أجلت تفرغها للقضايا المعيشية الشخصية ووضعت الحواجز أمام عملية التثاقف والتأثر نتيجة لانتمائها القومي والوطني وربطها بين الحل القومي للقضية الفلسطينية ومصيرها. ولكنها وجدت نفسها بعد الاتفاقيات مضطرة للمشاركة الفعالة في النشاطات الاقتصادية والسياسية والثقافية، وهي تشعر في أعماقها أن تحول سلوكها هو نتيجة للخضوع الجماعي والانكسار بسبب انتصارات إسرائيل العسكرية المتكررة وانتصارها السياسي التاريخي. وتأتي عملية التحول هذه على خلفية الظاهرة البارزة في حياة الفلسطينيين في إسرائيل، والتي تتمثل في الفجوة الكبيرة بين مستوى التطور الفردي ومستوى التطور الجماعي. فالمجتمع الإسرائيلي يوفر الموارد وفرص التطور الفردي (الاقتصاد والتعليم)، ولكنه لا يوفر فرص التوازن بين الإنجازات الفردية ونوعية الحياة في التجمعات السكنية الفلسطينية. وهذا الواقع يولد الاغتراب عن المجتمع، ويسبب ضعف الانتماء للجماعة القومية، وضعف التضامن معها، واتهامها بالتسبب في ضعفه وعدم إمكانية تحقيق نوعية حياة أفضل. ويُلاحظ أن الكثيرين يميلون إلى الحد من طموحاتهم والتنازل عن مقارنة أوضاعهم بأوضاع الأكثرية اليهودية، بينما تشيع ظاهرة مقارنة هذه الأوضاع بأوضاع الفلسطينيين الاقتصادية والاجتماعية في الضفة الغربية وقطاع غزة، وحتى بالأوضاع نفسها في البلدان العربية، وبخاصة مصر والأردن. وتؤدي هذه الفجوة مباشرة إلى تفسير الفجوة بين الفلسطينيين والأكثرية اليهودية بتخلف الثقافة والعقلية العربية.

تشكل هذه الظروف، السياسية والاقتصادية والاجتماعية، أرضاً خصبة للتفاعل مع البرامج الثقافية الإسرائيلية وتقبل مضامينها وإيحاءاتها، وتفسر جميع هذه العناصر عمق التحولات الثقافية والسلوكية البارزة في التماثل مع الرموز الإسرائيلية واليهودية والمشاركة في المناسبات والاحتفالات ذات الطابع القومي اليهودي والتطوع في الجيش والانتساب والنشاط في الأحزاب والمؤسسات والمنظمات اليهودية. والجديد في هذه السلوكيات ليس فقط مجرد حدوثها، وليس مهماً حجمها ومدى انتشارها، ولكن الأهم أنها مستمرة في الشيوع، وهي غير مفروضة من السلطات الإسرائيلية وإنما هي نابعة من قرارات شخصية محسوبة، وأهم من ذلك أنها لا تواجه معارضة تذكر بين الجمهور الفلسطيني.

هذه الاستجابة للبرامج الثقافية ولدعوة الاندماج هي في جوهرها ترجمة للتحولات السياسية وتلاشي الأحلام والأمل بالحل السياسي. فالتحولات السياسية كانت سابقة وشكلت مقدمة وخلفية ومحفزاً للتحولات الأخرى.

يفسر التحول السياسي سرعة الاستجابة لبرامج إعادة التثقيف ومحاولات الاندماج في السنوات الأخيرة، ولكنه لا يفسر درجة وعمق تأثير التفاعل الثقافي. فهذا التفاعل والاندماج التدريجي في المجتمع الإسرائيلي بدأ منذ أوائل السبعينيات. وقد أثر في مجمل حياة الفلسطينيين في إسرائيل، ولكن بصماته على الهوية الوطنية، خصوصاً مضمونها السياسي، لم تظهر إلا بعد بداية العملية السلمية السياسية الحالية. وتظهر هذه الآثار اليوم في خلفية التحولات التي كان الفلسطينيون قد مروا بها خلال حوالى الخمسة عقود الماضية. فهذه الفترة الطويلة كانت كافية لبلورة سمات اجتماعية وثقافية مميزة تبرز في المجالات التالية:

أ ـ المجال الثقافي

إن أكثر مجالات التأثر الثقافي ظهوراً ووضوحاً هي اللغة. فإضافة إلى خلو مناهج اللغة العربية من الرموز القومية والوطنية، هناك تركيز على دراسة اللغة العبرية. ومما يُعمق التأثر باللغة العبرية أنها لغة التدريس في معظم المواضيع العلمية، بسبب غياب كتب التدريس العربية وسهولة التدريس بالعبرية بالنسبة للمدرسين الذي تلقوا دراستهم في الجامعات والمعاهد الإسرائيلية. فهناك نسبة عالية من خريجي الجامعات الذين يجدون صعوبة في التعبير العلمي والمهني باللغة العربية. ويضاف إلى كل ذلك أن لغة التعامل الرسمي وغير الرسمي مع الأكثرية اليهودية، وفي جميع المجالات، هي اللغة العبرية. لذلك يلاحظ أن الأغلبية الساحقة من الفلسطينيين في إسرائيل، وخصوصاً الأجيال الشابة، تخلط لغتها العربية بالمصطلحات والتعابير العبرية، إلى جانب وجود فئات تستخدمها لغة تخاطب وتفاعل في الحياة اليومية، وأصبحت هذه اللغة هي السائدة في وصف وتسمية الأماكن والمواقع والطبيعة وغير ذلك.

ليس من الممكن تجاهل أثر هذا التحول في لغة التخاطب والعلم والعمل في مضمون الفكر، وخصوصاً في ظل النظر إلى اللغة العربية على أنها عاجزة عن التعبير العلمي والمهني. وليس من الممكن تجاهل هذا الأثر في مضمون الهوية الوطنية والقومية، ولا سيما أن اللغة العربية اعتبرت دائماً من أهم مقومات هذه الهوية وعناصرها، إن لم تكن أهمها. وإلى ذلك يضاف أثر التفاعل الثقافي في الفنون والأدب وأساليب التعبير عنها، وحتى في تحول الأذواق.

ب ـ المجال الاجتماعي ـ الاقتصادي

يظهر أثر التحولات في هذا المجال في أنماط التنشئة ومضمونها، وفي نمط العائلة، وبخاصة أنماط العلاقات داخلها، وفي مكانة المرأة ووضعها في العلاقات الاجتماعية وفي سوق العمل. ففي جميع هذه المجالات نلاحظ تأثير الصبغة الإسرائيلية، وأن أنماط تنظيمها هي خليط من الأنماط العربية التقليدية ومن الأنماط الغربية.

وتبرز في هذا المجال التحولات العميقة في أنماط العمل والاستهلاك واللباس والطعام وأساليب إحياء المناسبات والاحتفالات والأعياد والسلوكيات الشخصية. وتظهر في جميع هذه المجالات بصمات الثقافة الإسرائيلية واضحة للعيان في شرائح اجتماعية معينة أكثر من غيرها، وفي فئات الشباب بالذات أكثر من كبار السن.

ج ـ مجال الثقافة السياسية

أصبح تأثر الفلسطينيين في إسرائيل بالثقافة السياسية الإسرائيلية بارزاً في أنماط التنظيم والنشاط والتعبئة السياسية، وحتى الفكر السياسي، لدرجة أن تنظيم العائلة كإطار سياسي أصبح متأثراً بها بعمق. ولكن تمكن الملاحظة أن أنماط بناء المؤسسات السياسية والاجتماعية والعلاقات داخلها هي أنماط مختلطة، بينما تهيمن في بعضها الصبغة الإسرائيلية، إلا أنه لا بد من التمييز بين تبني الثقافة السياسية والمواقف السياسية.

يؤشر مجمل التحولات في المجالات المذكورة إلى أن مجتمعاً مميزاً في نظمه الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في طريقه إلى التبلور. وقد بدأ هذا التميز يترك بصماته على مضامين الانتماءات الوطنية والقومية وعلى صورة الآخر من الجماعة نفسها وصورة الآخر الإسرائيلي.

ليس هناك شك في أن الفلسطينيين في إسرائيل لم يتمثلوا مضامين الهوية الإسرائيلية الاجتماعية والثقافية. ولكن، في الوقت نفسه، ليس بالإمكان الادعاء بأن هذه المضامين هي مضامين فلسطينية وعربية نقية من التأثير الإسرائيلي. وقد تؤدي

التطورات السياسية في المنطقة إلى بلورة هوية جديدة هي خليط من انتماءات وهويات مختلفة ومتناقضة. ويدفع في هذا الاتجاه عاملان مهمان وأساسيان:

أ ـ إن المجتمع الإسرائيلي ما زال يرفض استيعاب ودمج الفلسطينيين مواطني إسرائيل في معظم مجالات الحياة ويرفض قبولهم كمواطنين متساوي الحقوق.

ب ـ إن النخب السياسية والأكاديمية والاجتماعية والمهنية والثقافية بين الفلسطينيين في إسرائيل تدعو إلى الذاتية الثقافية وعدم التعمق في التغيير، من منطلق مصلحتها في الإبقاء على الأوضاع الحالية واستغلال الفجوة بين الهامش الفلسطيني والمركز الإسرائيلي والوساطة بينهما.

ثالثاً: صورة الآخر في المرحلة الحالية

من الملاحظ أن صورة الآخر تطورت بشكل متواصل بتأثير التطورات والتحولات السياسية. وليس هناك شك في أن العلاقة القوية بين المتغيرين ناتجة من مركزية البعد السياسي في الهوية الوطنية. ولذلك، فإن التحول في هذا البعد يترك بصماته على مضمون وصبغة الهوية، ومن هنا فهو يؤثر في استعداد الأفراد والجماعة للتفاعل والتأثر وتبني عناصر ثقافية جديدة. وهذا الاستعداد والتفاعل والتأثر يغير في صورة الذات وصورة الآخر. ونحن نجد أن التحولات السياسية في المنطقة أثرت بشكل مباشر في نوع وعمق تفاعل الفلسطينيين مواطني إسرائيل مع المحيط، وكذلك في إعادة تعريف الذات وتعريف الآخر ورؤية الجوانب المختلفة في صورته.

على الرغم من أهمية وعمق التحولات، فإنها ما زالت مهملة في الدراسات الأكاديمية، وخصوصاً الصورة التي يكوّنها العرب والفلسطينيون بعضهم عن بعض، وصورة الفئات المختلفة عن الآخرين في الجماعة نفسها.

في الجزء الأخير من هذه الدراسة، نحاول تجميع أجزاء الصور التي تشكلت في أذهان الفلسطينيين في إسرائيل، وبالتحديد صور الأطراف الثلاثة ذات العلاقة.

في العام ١٩٩٤ أجرينا دراسة ميدانية على عينة ممثلة (٤٧٠ حالة) لخريجي الجامعات الإسرائيلية من الفلسطينيين في إسرائيل، الذين حصلوا على الألقاب الجامعية في الفترة (١٩٨٠ ـ ١٩٩٣). تعرضنا في هذه الدراسة لصورة الآخر العربي والآخر الفلسطيني من خلال السؤال حول أهم الصفات التي تُمَيِّز الفلسطينيين في إسرائيل من هؤلاء. أشار المبحوثون إلى سبع صفات أساسية اعتبروها تميزهم من العرب والفلسطينيين، سلباً أو إيجاباً، على النحو المبين في الجدول رقم (٤٢ ـ ١):

الجدول رقم (٤٢ ـ ١)

صورة الآخر العربي والآخر الفلسطيني لدى الفلسطينيين خريجي الجامعات الإسرائيلية (نسبة مئوية)

	تميز سلبي	لا يوجد تميز	تميز إيجابي
١ ـ التعامل الديمقراطي مع الآخرين			
العربي	١١,٢	١٣,٨	٧٥,٠
الفلسطيني	٩,٥	٢٥,٩	٦٤,٦
٢ ـ التدخل في الحريات الشخصية للآخرين			
العربي	١٢,٩	١٣,٩	٧٣,١
الفلسطيني	٩,٥	٣٠,٢	٦٠,٣
٣ ـ الصراحة في التعبير عن الرأي			
العربي	١٠,٧	١٨,٦	٧٠,٨
الفلسطيني	١١,٣	٣٩,١	٤٩,٦
٤ ـ المرونة في العلاقات الاجتماعية			
العربي	١٦,٨	٣٦,٣	٤٦,٩
الفلسطيني	٢٢,٠	٤٣,٠	٣٥,١
٥ ـ الفكر والوعي السياسي			
العربي	١٣,٠	١٢,٢	٧٤,٨
الفلسطيني	٣٦,٦	٢٦,١	٣٧,٣
٦ ـ النظرة للمرأة			
العربي	١١,٣	٢٩,٣	٥٨,٦
الفلسطيني	٨,٦	٣٧,١	٥٤,٣
٧ ـ العقلية			
العربي	١٠,٠	٣٠,٦	٦٠,٣
الفلسطيني	١٣,٩	٤٢,٦	٤٣,٥

تُبين النتائج، في الجدول رقم (٤٢ ـ ١)، أن أكثرية الفلسطينيين في إسرائيل يرون أنفسهم متميزين إيجابياً من الآخر العربي والآخر الفلسطيني في معظم الصفات المذكورة، إلا أن نسبة أعلى تؤكد تميزها من العربي بالمقارنة مع تميزها من الفلسطيني. كذلك يتضح أنهم لا يرون اختلافاً كبيراً في موضوع العلاقات الاجتماعية، وهذا يؤكد ما ذهبنا إليه بالنسبة لدرجة التأثر بالمجتمع الإسرائيلي في هذا المجال. ويمكن أن نرى أن التأثر في مجال الولاء للعائلة والقرابة كان قليلاً.

يظهر من المعطيات أنه ليست هناك أكثرية بين المبحوثين ترى أن الفلسطينيين في

إسرائيل يتميزون إيجابياً من الآخر الفلسطيني في مجال الصراحة في التعبير عن الرأي والمرونة في العلاقات الاجتماعية والفكر السياسي والعقلية. وهذا مؤشر واضح على التمييز بين العربي والفلسطيني واعتبارهم أنفسهم أقرب إلى الفلسطيني، وخصوصاً في مستوى الفكر والوعي السياسي.

نُلاحظ أن جميع الصفات التي أشار إليها المبحوثون لا تمس الصفات الشخصية للآخر العربي والآخر الفلسطيني، وإنما تمس التعبير عنها في العلاقات الاجتماعية والسلوك الاجتماعي والسياسي. من هنا، فالنظرة إلى الآخر هي من خلال الأداء الجماعي وإنجازات الجماعة. وهذا يؤكد من جديد أن الفلسطينيين في إسرائيل مستمرون في النظر إلى الآخر، وخصوصاً الآخر العربي والآخر الفلسطيني، من خلال القضية السياسية.

لا تختلف نظرة الفلسطينيين في إسرائيل إلى الآخر الإسرائيلي من ناحية الأهمية التي يولونها للجانب السياسي، ونحن نتوقع أن تشكل العامل الأهم في تحديد النظرة العامة إليه. من ناحية أخرى، فإن تكثيف العلاقات اليومية، في السنوات الأخيرة، وزيادة فرص التفاعل والتعارف والاحتكاك، تبقي مكاناً للتوقع أن يحدث تقارباً معيناً في المجال الاجتماعي والثقافي، بحيث ينتج أساساً مشتركاً على مستوى القيم والمعايير السلوكية ونمط الحياة وبعض نواحي الفكر.

في نهاية العام ١٩٩٣ وبداية العام ١٩٩٤ أجرت إحدى الجمعيات، الناشطة في مجال توفير الفرص المتكافئة للجميع، استطلاعاً حول القيم المشتركة وصورة الآخر[(٢٦)]. اشتركت في الاستطلاع عينة ممثلة لليهود والفلسطينيين مواطني إسرائيل البالغين (في سن ٢٠ فما فوق). تبين من النتائج أن الجماعتين القوميتين متشابهتان جداً من حيث الأهمية التي توليانها للقيم الأساسية في حياة الإنسان. فقد كان ترتيب القيم المتعلقة بالحياة العائلية في الدرجة الأولى، ثم القيم المتعلقة بالحياة الاجتماعية، خارج إطار العائلة، في المكان الثاني، والقيم المتعلقة بالفرد وبحياته الشخصية في المكان الثالث.

على رغم أن هناك فروقاً في ترتيب القيم داخل كل مجموعة، إلا أن التشابه في تدريج مجموعات القيم ذو أهمية كبيرة من زاوية تأثير التفاعل اليومي في خلق الأساس القيمي المشترك والمواقف المشتركة من القضايا الأساسية في حياة الإنسان.

يؤشر هذا التشابه والأساس القيمي المشترك إلى صورة الآخر في ذهن كلا الطرفين. لذلك يُلاحظ من النتائج أن هناك كثيراً من المشترك بين صورة الآخر

(٢٦) حانا ليفنسون [وآخرون]، **اليهود والعرب في إسرائيل: القيم المشتركة والتصورات المتبادلة** (القدس: جمعية سيكوي، ١٩٩٥).

الإسرائيلي في نظر الفلسطينيين وصورته كما يراها هو نفسه. فهما يرتبان الصفات التي تميز الآخر اليهودي على نحو مشابه. وقد وجد الباحثون أن أبرز الصفات التي حازت إجماع المبحوثين الفلسطينيين، كما يرونها في الإسرائيلي، هي: الصفة **الأولى** الطموح وتحقيق الإنجازات، والصفة **الثانية** هي الإباحية في حياته (على الرغم من أنهم يعتبرون اليهودي أكثر تقديراً واحتراماً للمرأة)، وأما الصفة **الأخيرة** التي تميزه (من بين ٨ صفات)، فهي كونه محافظاً. كما يرى الفلسطينيون أن أهم ميزة للإسرائيلي هي تقديره لحياة الإنسان كقيمة عليا في الحياة، بينما لا يعتقدون أن هذه الصفة تميزهم هم أنفسهم.

يظهر من الدراسة نفسها أن التشابه في القيم، وحتى التشابه في الصورة التي يكونها كل طرف عن الطرف الآخر، حتى لو كانت كلها أو بعضها إيجابية، لا يعني بتاتاً تكوين مواقف إيجابية عامة من هذا الآخر. فكل طرف يعتقد أن الآخر يكرهه، والأكثرية من الطرفين تعترف أن الاحترام المتبادل لا يميز العلاقات القائمة بينهما. وقد أكدت دراسات عديدة على هذه النتائج نفسها وتوصلت إلى أن الحياة المشتركة والمشاركة في المؤسسات نفسها ليست مرغوباً فيها من الطرفين، وبشكل خاص من الجانب اليهودي[٢٧].

تؤكد هذه الدراسات أن تكوين صورة إيجابية عن الآخر في الصفات الشخصية الإنسانية، وحتى رغبة أحد الأطراف في أن يتقمص الصفات نفسها وأن يتشابه مع الآخر فيها، ليست كافية لتكوين موقف إيجابي عام عن الآخر. من هنا، فليس التشابه وإنما ظروف اللقاء والتفاعل هي التي تحدد نوع العلاقات بينهما، ونوع العلاقات المرغوب فيها من كليهما. وقد وجدنا سابقاً أن رؤية بعض الصفات الإيجابية في الآخر الإسرائيلي، والتي قد يرغب الطرف الفلسطيني في أن يتحلى بها، لا تغير من الموقف السلبي من هذا الآخر بسبب صفات أخرى، قد تكون أكثر أهمية في التفاعل، مثل العنصرية، والاستغلال، وكونه لا يمكن الثقة به[٢٨].

تؤشر النتائج التي أوردناها إلى أن تحولاً مبدئياً مهماً قد حدث في نظرة الفلسطينيين في إسرائيل إلى الأطراف الثلاثة الأخرى. ففي السابق، كانت الصورة السلبية للآخر الإسرائيلي تعني مباشرة تكوين صورة إيجابية عن الآخر العربي والآخر الفلسطيني. ولكن زيادة الانفتاح على جميع الأطراف والتفاعل المباشر معها، بعد عام ١٩٦٧، وأهم من ذلك تغير الأوضاع السياسية، أدى إلى تغيير هذا الوضع. فهم يرون الجوانب السلبية والجوانب الإيجابية في الآخر الإسرائيلي ويفعلون الشيء نفسه بالنسبة

---

(٢٧) أورلي هداس وعميرام غونين، **اليهود والعرب في حارة مختلطة في يافا** (القدس: مركز فلورسهايمر للدراسات السياسية، ١٩٩٤).

(٢٨) Smooha, *Arabs and Jews in Israel*, p. 141.

للآخر العربي والآخر الفلسطيني. وهذا يؤكد استنتاجنا السابق بأننا أمام جماعة إنسانية بدأت تميز نفسها اجتماعياً وثقافياً من كل الأطراف الأخرى التي تتفاعل معها. فهي تشترك مع بعض هذه الأطراف في بعض الصفات، ولكنها تختلف عنها في صفات الأخرى، وتشترك مع البعض الآخر في صفات مختلفة عن الأولى، ولكنها تختلف عنها في الأخرى. وقد أشرنا إلى أننا في مرحلة تبلور مجتمع متميز من جماعة الأصل التي ينتمي إليها ثقافياً واجتماعياً وقومياً وسياسياً، ولكنه متميز أيضاً من الجماعة الغربية التي فرض عليه أن يعيش في ظل حكمها. ويظهر هذا التميز جلياً في البناء الداخلي للمجتمع ونمط حياته وأنماط العلاقات بين أفراده والفئات التي تكونه، وكذلك في معايير حكمه على صورة الآخرين.

خلاصة

حاولنا في هذه الدراسة البحث في صورة الآخر، ذي العلاقة بالقضية الفلسطينية، من وجهة نظر الفلسطينيين في إسرائيل بأسلوب مختلف عن المحاولات السابقة. فقد انطلقنا من الافتراض أن صورة أي طرف كانت في السياق الشرق أوسطي مرتبطة بالصور التي كونها هؤلاء عن الآخرين. كذلك، افترضنا أن هذه الصور تتغير من مرحلة تاريخية إلى أخرى بحسب ظروف اللقاء والاتصال. أثبتت دراستنا أن المرحلة الأولى بعد قيام دولة إسرائيل، التي تميزت بعزلة الفلسطينيين عن الأكثرية اليهودية وعن العالم الخارجي، كانت مرحلة تكوين صورة كلية، أحادية البعد، عن الآخر العربي والآخر الفلسطيني والآخر الإسرائيلي. فصورة العربي والفلسطيني تكونت في ظروف المشاركة في مواجهة التحدي الإسرائيلي والمصلحة في التخلص من سيطرته. أما صورة الإسرائيلي فقد نتجت من العداء له بصفته محتلاً ومسيطراً وحاكماً يفرض سيادته بالقوة، في ظروف حدت كثيراً من درجة التفاعل المباشر. فقد فرض النظام الإسرائيلي قيوداً بنيوية على فرص حراك الفلسطينيين، وحدّد إمكانيات التفاعل والتغير الفردي من خلال وضع هؤلاء في مكانة متدنية في النظام السياسي والاقتصادي والاجتماعي. أما الأكثرية اليهودية فقد حافظت على نفسها كجماعة مغلقة قومياً ودينياً وإثنياً، ورفضت فتح قنوات تؤدي إلى الاتصال اليومي وخلق ظروف للتعارف والاحتكاك في أي مستوى كان.

في هذه الظروف تكونت صورة الآخر العربي، والآخر الفلسطيني، والآخر الإسرائيلي، كصور كلية صاغها وبلورها بعد واحد، وهو البعد السياسي. ويمكننا أن نصل إلى النتيجة أن الآخر هو الذي حدد هذه الصورة من خلال موقفه في المواجهة والتحدي، وأما دور الفلسطيني في إسرائيل، فكان في هذه المرحلة هو التلقي أكثر من المساهمة المباشرة في خلق ظروف التفاعل وتكوين صورة الآخر. وفي هذا السياق من الواضح أن ظروف العزلة تُساهم في تكوين صورة كلية عن الآخر بغض النظر عن سلبياتها أو إيجابياتها.

أظهرت نتائج الدراسة أن تغير صورة الآخر بدأ بعد حرب ١٩٦٧، التي خلقت ظروف اللقاء والاتصال المباشر مع الأطراف الثلاثة، على المستوى الفردي والمستوى الجماعي. وكان التغير الواضح هو بداية التمييز بين أبعاد وجوانب مختلفة في صورة الآخر. فبعد أن كانت الصورة كلية، سلبية أو إيجابية، ويحددها البعد السياسي، أصبح الفلسطينيون في إسرائيل يرون بعض الجوانب إيجابية والأخرى سلبية في صورة كل طرف من الأطراف الأخرى. ويبرز التغيير بالذات في رؤية بعض الصفات الإيجابية في الآخر الإسرائيلي. وهي الصفات التي تعكس بعض القيم المتعلقة بحياة الإنسان الشخصية والاجتماعية وأنماط تنظيم المجتمع. وفي الوقت نفسه، رأينا أنهم يرون سلبية الآخر العربي والآخر الإسرائيلي من خلال الصفات نفسها، باستثناء صفة واحدة وهي إباحية اليهودي الإسرائيلي.

شهدت المرحلة التي بدأت بعد حرب ١٩٦٧ عملية تبلور الهوية الوطنية الفلسطينية وحسم الفلسطينيين في إسرائيل في مسألة انتمائهم الوطني. لكن تبلور الهوية وحسم الانتماء لم يؤديا إلى رؤية جميع الذين ينتمون إليها، أي الآخر الفلسطيني، من خلال نظرة إيجابية. كذلك لم تؤد هذه العملية إلى استمرار النظرة الكلية إلى الآخر الإسرائيلي بصفته يمثل النقيض على جميع الصعد وفي جميع الأبعاد. فالتمييز بين جوانب سلبية وأخرى إيجابية في شخص الآخر أصبح مميزاً لنظرة الفلسطينيين في إسرائيل إلى الآخر أياً كان. تؤكد هذه النتائج أن هوية جماعية متبلورة لا تعني مباشرة معاداة الآخر الذي لا ينتمي إلى الجماعة نفسها، ولكن العداء بين الجماعات، كما يبدو، يُساهم في تبلور الهوية الجماعية وإبراز الميزات السلبية في الآخر.

يؤدي بنا ذلك إلى نتيجة مهمة أخرى، توصلنا إليها في دراستنا، وهي أن المواقف السياسية ونوع العلاقات بين الجماعات هي التي تقرر مدى الاستعداد للانفتاح على ثقافة الآخر والتأثر بها وتبني بعض عناصرها. فقد لاحظنا أن تغير المواقف السياسية للفلسطينيين في إسرائيل مبني على الثقافة الإسرائيلية. فقد كان التفاعل حتى هذه اللحظة تفاعلاً مفروضاً ومحدداً من الآخر. لذلك، فقد اتسم كثيراً باللامبالاة وعدم المشاركة الفعالة. ولكن التغير السياسي فتح أبواب التفاعل الإيجابي الفعال والتأثر الثقافي، وتبنّي عناصر ثقافية معينة أدت إلى تشابه بعض القيم والسلوكيات وأنماط التنظيم، إلا أن التأثر الثقافي لم يعن تغير الهوية والانتماء، ولم يلغ الموقف السابق من الآخر الذي يشكل مصدر التأثير، أي الآخر الإسرائيلي. فالقيم المشتركة وأساليب التنظيم والعمل وأنماط الحياة المشتركة قد تشكل أساساً مهماً للتعايش والتفاهم، ولكنه ليس كافياً. فقد ثبت لنا أن الموقف السياسي والمواجهة الجماعية هما اللذان يُحددان في النهاية مدى الاستعداد للتعايش. وقد وجدنا بشكل لا يقبل الشك، أن تأثر الفلسطينيين في إسرائيل ثقافياً بالإسرائيليين، وحتى الوصول إلى درجة اعتبار نمط حياتهم أقرب إلى نمط حياة الأكثرية اليهودية من نمط الحياة العربية، لم يلغ الشعور

المتبادل بالكراهية، ولم يغير كثيراً من رفض العيش المشترك.

تؤدي هذه النتيجة إلى استنتاج مهم على المستوى النظري، وهو أن صورة الآخر تتكون وتتبلور من خلال التفاعل الجماعي وليس الفردي. فالأفراد يمكن أن يتفاعلوا ويتأثروا بثقافة الآخر، ويمكن أن يحدث تغير في قيمهم ومعاييرهم، أو حتى استبدالها بقيم ومعايير مناقضة تماماً، ومصدرها هو الآخر الذي يشكل النقيض، ولكن هوية الفرد وصورة الآخر يحددهما التفاعل الجماعي.

الفصل الثالث والأربعون

الفلسطيني والعربي والإسرائيلي في نظر الطلبة الجامعيين في فلسطين

محمود ميعاري(*)

أولاً: الإطار النظري

كثيراً ما يطغى التعصب على العلاقات بين الجماعات الإثنية (عرقية، قومية، دينية... إلخ). والتعصب (Prejudice) هو ظاهرة اجتماعية مستمرة. ففي العصور القديمة كان اليونان يعتقدون أنهم وحدهم الجديرون بالحرية والسيادة، وأن الجماعات الأخرى ليس لها إلا الخضوع والطاعة لهم[1]. وفي الوقت الحاضر يميز التعصب كثيراً من العلاقات الإثنية في العالم كالعلاقات بين العرب واليهود في فلسطين، وبين البيض والسود في الولايات المتحدة، وبين الصرب والمسلمين السلافيين في يوغسلافيا سابقاً... والقائمة طويلة. وعرف بانتون (Michael Banton) التعصب بأنه «موقف (أو اتجاه) سلبي وعدائي نحو جماعة معينة أو نحو أعضائها»[2]. ويتفق كثير من علماء النفس والاجتماع مع هذا التعريف. ففي **المرجع في مصطلحات العلوم الاجتماعية**

(*) أستاذ في جامعة بير زيت، فلسطين.

(١) السيد محمد بدوي، علم الاجتماع الاقتصادي (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٨)، ص ١٨٢.

(٢) Michael Mann, ed., *The Macmillan The Student Encyclopedia of Sociology* (London: Macmillan Press, 1983), p. 302.

الذي قام بتأليفه نخبة من أساتذة قسم الاجتماع في جامعة الإسكندرية، تم أيضاً تعريف التعصب بأنه «اتجاه سلبي نحو جماعة معينة أو نحو أعضائها»[٣]. من ناحية ثانية، فإن التعصب لا يقتصر على جانب الرفض لأعضاء جماعة ما، ولكنه يمتد ليشمل جانب القبول أيضاً. فقبول جماعة معينة قد يكون تعصباً لتلك الجماعة. وفي ضوء هذه النظرة يمثل التعصب قطبين متضادين، أحدهما القبول المطلق، والآخر الرفض المطلق[٤].

ويتميز التعصب بوجود ما يمكن تسميته بالعربية صوراً نمطية أو أفكاراً مقولبة أو آراء مسبقة (Stereotypes). ومصطلح «ستيريوتايب» مستمد من لغة تقانة (تكنولوجيا) الطباعة، وهو في الأصل اللوح المعدني الذي يستخدم في طبع آلاف النسخ أو الصور المتطابقة دون حاجة إلى تغيير[٥]. وكان المعلق السياسي الأمريكي الشهير «والتر ليبمان» أول من أدخل تعبير «الستيريوتايب» إلى العلوم الاجتماعية حينما استخدمه في كتابه **الرأي العام** الذي صدر سنة ١٩٢٢. وعرف ليبمان «الستيريوتايب» بأنه «الصورة الذهنية المشتركة التي تحملها مجموعة من الأفراد، والتي تتكون غالباً من رأي مبسط أو ناقص أو مشوّه، أو قد تتمثل في موقف عاطفي تجاه شخص أو قضية أو حدث ما»[٦]. ويمكن القول ان «الستيريوتايب» في العلوم الاجتماعية هو صورة ذهنية، أو فكرة، مبسطة ومعممة على كل أفراد جماعة ما، وهي تتجاهل الفروق الفردية بينهم. ويرى سمبسون وينغر (George Simpson and Milton Yinger) أن هذه الصور النمطية تبالغ في بعض الصفات الواقعية، المستحبة أو غير المستحبة، ولكنها تشمل صفات أخرى كاذبة كلياً مع أنها تبدو صادقة ظاهرياً بسبب ارتباطها بميول واقعية[٧]. لذلك فإن الصورة النمطية لا تعكس بالضبط صفات أصحابها، ومصداقيتها «قد لا تتعدى مصداقية كاريكاتير»[٨]، وهي، من وجهة نظر بانتون، بحاجة إلى تصحيح[٩].

---

(٣) **المرجع في مصطلحات العلوم الاجتماعية**، تأليف نخبة من أساتذة قسم الاجتماع في جامعة الإسكندرية (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، [د.ت.])، ص ٣٤٥.

(٤) عبد الله عبد الرحمن الفيصل، «المسافة الاجتماعية بين بعض الطلاب السعوديين والجنسيات العربية،» **مجلة العلوم الاجتماعية**، السنة ٢٣، العدد ٢ (صيف ١٩٩٥)، ص ١١٦.

(٥) سهى بركات، «الاعلام وظاهرة الصورة المنطبعة،» **مجلة العلوم الاجتماعية**، العدد ١ (نيسان/أبريل ١٩٨٠)، ص ١٠٤.

(٦) المصدر نفسه. انظر أيضاً: Walter Lippmann, *Public Opinion* (New York: Macmillan Co., [1922]).

(٧) James A. Geschwender, *Racial Stratification in America,* Principal Themes in Sociology (Dubuque, Iowa: W. C. Brown Company, 1978), p. 62.

(٨) كلمن بنيميني، «صورة العربي في نظر الشباب الإسرائيلي،» **عيونيم بحنوخ**، العدد ٢٧ (تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٠)، ص ١٥.

(٩) Mann, ed., *The Macmillan Student Encyclopedia of Sociology,* p. 378.

وتتأثر الصور النمطية التي يحملها الشخص بالثقافة، وبشكل خاص بوسائل الإعلام والمؤلفات الأدبية، السائدة في مجتمعه. فمثلاً، ترجع نادية سالم صورة العرب السلبية في الغرب إلى محددات (أو عوامل) تاريخية ومحددات ثقافية وحضارية. وأهم المحددات التاريخية هي الحروب الصليبية وما نتج منها من تشويه للصورة العربية في أوروبا. فالمؤلفات الغربية عن هذه الحروب ترسم صورة قاتمة للعربي يبدو فيها متعصباً وغير متسامح تجاه المسيحيين. أما المحددات الثقافية والحضارية، فأهمها كتابات المستشرقين العدائية عن الإسلام الذي ظل يشكل خطراً على المسيحية كدولة وعقيدة أكثر من ألف سنة. فالقرآن في هذه الكتابات ليس تنزيلاً إلهياً، بل من تأليف محمد، وهو مليء بأفكار غريبة عن الجن والملائكة. هذه المؤلفات المشوّهة عن الإسلام خلقت لدى الإنسان الغربي العادي صورة عن العرب والمسلمين بأنهم أقرب إلى البربرية والهمجية[١٠].

والصور النمطية تبقى شبه ثابتة في الأوضاع العادية. وكما يقول ملتون غوردون (Milton Gordon)، فإن هذه الصور تغرس في الثقافة، وتتغير ببطء، وتنتقل بالطريقة نفسها التي تنتقل بها المعتقدات الثقافية الأخرى[١١]. ونحن بشكل عام نقاوم إجراء تغييرات كبيرة المدى في هذه الصور أو الأفكار التي نحملها، ذلك لأن أي تغيير أو زعزعة في صرحنا الذهني سيؤدي بالضرورة إلى إعادة تقييمنا لأنفسنا وجماعاتنا وحياتنا[١٢]. من ناحية ثانية، فقد تتغير الصور النمطية نتيجة لأحداث كبيرة تهز المجتمع، كالحروب التي تجعل الأفراد يرون العالم في ضوء جديد أو من زاوية جديدة[١٣]. ففي دراسة أجرتها نادية سالم[١٤] على صور العرب والإسرائيليين في الصحف الأمريكية تبين أن حرب حزيران/ يونيو ١٩٦٧ أظهرت سمات سلبية للشخصية العربية (فالعربي يشعر بالدونية، فاقد الثقة بنفسه، تفكيره غيبي، كاذب، وإرهابي)، وصفات إيجابية للشخصية الإسرائيلية (فالإسرائيلي شجاع، واثق من نفسه، متحضر، وتفكيره علمي). أما بعد حرب تشرين الأول/ أكتوبر عام ١٩٧٣، فقد تحسنت صورة العربي في الصحافة الأمريكية، وظهرت له سمات إيجابية (واثق من نفسه، متحضر، وتفكيره علمي). وتراجعت صورة الإسرائيلي في هذه الصحافة، فظهرت له سمات

---

(١٠) نادية حسن سالم، «صورة العرب في الغرب،» **المستقبل العربي**، السنة ١٢، العدد ١٢٩ (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٩)، ص ٧٨ - ٨٢.

(١١) Geschwender, *Racial Stratification in America,* p. 62.

(١٢) بركات، «الإعلام وظاهرة الصورة المنطبعة،» ص ١٠٧.

(١٣) المصدر نفسه، ص ١١٤.

(١٤) نادية سالم، **صورة العرب والإسرائيليين في الولايات المتحدة الأميركية** (القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٧٨).

سلبية (مضطهد، يشعر بالدونية، ويحس بالعزلة)[١٥]. كما أن البيانات التي جمعت على صورة الصيني لدى الهنود تشير إلى تغير هذه الصورة بعد تأزم النزاع الحدودي بين البلدين في أوائل الستينيات. فقبل اندلاع النزاع اعتبر الصيني في نظر الهنود ودوداً، أميناً، قومياً، شجاعاً، متحضراً، وعملياً. وبعد تأزم النزاع واحتداد المواجهات العسكرية بين البلدين تغيرت صورة الصيني في نظر الهنود، فأصبح الصيني عدوانياً، مخادعاً، أنانياً، مثيراً للحرب، قاسياً، عنيفاً، وأحمق[١٦].

وهناك تفسيرات عديدة للتعصب ولظهور الصور النمطية، أهمها تفسيران رئيسيان: تفسير نفسي، وتفسير اجتماعي. والتفسير النفسي يرجع التعصب والصور النمطية إلى عوامل نفسية (مثل الخوف والقلق والشعور بالنقص والإحباط)، أو كما يقول عبد الله الفيصل[١٧] إلى خلل في التكوين النفسي للأفراد. فالشخص الذي يعاني مركب خوف أو نقصاً أو إحباطاً قد يستعين بالصور النمطية للتخفيف من حدة هذا الخلل النفسي. وتختلف التفسيرات النفسية في ما بينها، إلا أن أهمها يرتبط بنظرية كبش الفداء التي تركز على وجود ضعف لدى الأفراد يجعلهم عاجزين عن تحقيق أهدافهم الاجتماعية والاقتصادية. وبدلاً من البحث عن الأسباب الحقيقية لهذا الفشل، فإنهم يتهمون أفراد الجماعات الأخرى بأنهم السبب في ذلك. وهؤلاء الأفراد المستهدفون هم كبش الفداء الذي يريحهم من التوتر الناتج من فشلهم[١٨]. ويرى ملتون غوردون أن العوامل النفسية المتعلقة بالشخصية هي أكثر تأثيراً في الصور النمطية من العوامل الأخرى، فالشاب الذي يتربى في بيت سلطوي هو أكثر عدوانية في تعامله مع الآخرين وأكثر ميلاً لحمل صور نمطية ضدهم، من الشاب الذي ينشأ في بيت ديمقراطي[١٩]. من ناحية أخرى، فإن التفسير النفسي لا يفسر التباين الكبير في التعصب بين مجتمعات مختلفة أو في المجتمع نفسه بين فترات زمنية مختلفة. ويعود ذلك إلى إهماله متغيرات تتعلق بالمجتمع أو الجماعة[٢٠].

أما التفسير الاجتماعي للتعصب وللصور النمطية، وللبعد الاجتماعي بشكل عام،

---

(١٥) انظر مراجعة هيام حاتم لكتاب: نادية سالم، «صورة العرب والإسرائيليين في الولايات المتحدة الأميركية،» **مجلة العلوم الاجتماعية**، العدد ٢ (تموز/ يوليو ١٩٨٠)، ص ١٩١ - ١٩٢.

(١٦) Paul F. Secord and Carl W. Backman, *Social Psychology* (New York: McGraw-Hill, [1974]), p. 167.

(١٧) الفيصل، «المسافة الاجتماعية بين بعض الطلاب السعوديين والجنسيات العربية،» ص ١١٧.

(١٨) المصدر نفسه.

(١٩) Geschwender, *Racial Stratification in America,* pp. 67-68.

(٢٠) Lincoln Quillian, «Prejudice as a Response to Perceived Group Threat: Population Composition and Anti-Immigrant and Racial Prejudice in Europe,» *American Sociological Review,* vol. 60, no. 4 (August 1995), p. 88.

فيركز على علاقة الجماعة الأخرى بجماعة الفرد. فيرى بعض العلماء أن التفاوت في المكانة والقوة بين جماعتين يخلق شعوراً بالتعصب، ولا سيما لدى أفراد الجماعة المسيطرة. فمثلاً ينظر الأسياد إلى العبيد باعتبارهم كسالى وغير مسؤولين وغير مبادرين. وتظهر هذه الأفكار لأن العبيد يعملون بموجب أوامر أسيادهم، فهم محرومون من فرصة إظهار أي مبادرة أو مسؤولية[٢١]. وفي تحليلهم لعلاقة الجماعة الأخرى بجماعة الفرد، يركز علماء آخرون على مدى تهديد الجماعة الأخرى لجماعة الفرد. فينظر الفرد إلى جماعة، أو جماعات أخرى، من منطلق تأثيرها المحتمل في جماعته. فهو يتقرب من أفراد جماعة ما بقدر ما يرى وما يتوقع من دعم هذه الجماعة لجماعته. كما أنه يبتعد عن أفراد تلك الجماعة بقدر ما فيها من تهديد لجماعته[٢٢]. ويفسر كويليان (Lincoln Quillian) تعصب أفراد الجماعة المسيطرة ضد الجماعة الخاضعة أيضاً بسبب تهديدات تلك الجماعة لها. فالتعصب، من وجهة نظره، هو رد فعل دفاعي ضد التحدي، الصريح أو الضمني، لامتيازات الجماعة المسيطرة. وكلما زاد التهديد، الحقيقي أو المدرك، لامتيازات الجماعة المسيطرة، زاد تعصب أفراد هذه الجماعة ضد المهددين لها من الخارج[٢٣]. ويزيد تهديد الجماعة الخاضعة (للجماعة المسيطرة) مع ازدياد حجمها النسبي، بسبب تعزز التعبئة السياسية فيها من ناحية، وازدياد التنافس بين الجماعتين على الموارد النادرة من ناحية ثانية. كما يزيد التهديد، في نظر أفراد الجماعة المسيطرة، مع تردي الأوضاع الاقتصادية في المجتمع الواسع، بسبب اتهام الجماعة المسيطرة للجماعة الخاضعة بأنها سبب الأزمة (كبش فداء)، وازدياد التنافس على الموارد النادرة أيضاً[٢٤].

ويمكن القول إن التفسير النفسي للتعصب وللصور النمطية يركز على العوامل النفسية للفرد، الذي يستعين بهذه الصور للتخفيف من حدة الخلل النفسي لديه أو للتعويض من عجزه، وهو ضعف شخصيته. فعجز اليهود الشرقيين في إسرائيل عن الوصول إلى مستوى اليهود الغربيين، اقتصادياً وسياسياً واجتماعياً، يدفعهم إلى تعزيز تعصبهم وعدوانيتهم ضد المواطنين العرب. أما التفسير الاجتماعي، فيركز على البناء الاجتماعي للجماعة التي ينتمي إليها الفرد وعلى مدى تهديد أو دعم الجماعة الأخرى، موضوعياً أو ذاتياً، لهذا البناء، أي أن تهديد الجماعة الأخرى لجماعة الفرد، سواء كان التهديد بنائياً أو قيمياً، يزيد من تعصبه ضدها. فأحد الأسباب الرئيسية لتعصب اليهود في إسرائيل، شرقيين وغربيين، ضد المواطنين العرب، هو تصور اليهود أن العرب في

(٢١) Secord and Backman, *Social Psychology*, p. 166.

(٢٢) الفيصل، «المسافة الاجتماعية بين بعض الطلاب السعوديين والجنسيات العربية،» ص ١١٦.

(٢٣) Quillian, «Prejudice as a Response to Perceived Group Threat: Population Composition and Anti-Immigrant and Racial Prejudice in Europe,» p. 88.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٨٩ - ٩٠.

إسرائيل يشكلون تهديداً للمجتمع الإسرائيلي وخطراً على أمن الدولة اليهودية. ونحن نرى أن أياً من هذين التفسيرين لا يفسر وحده جميع حالات التعصب والصور النمطية، وأن تبني أحدهما يجب ألا يرافق بالتقليل من أهمية الآخر.

ثانياً: الدراسات السابقة

لقد أجريت في إسرائيل عدة دراسات على صور الذات والآخر في نظر الشباب الإسرائيلي. ففي عام ١٩٦٥ أجرى كلمن بنيميني، وهو عالم نفس في الجامعة العبرية في القدس، بحثاً عن صور الإسرائيلي والأمريكي والألماني والعربي في نظر طلبة مدارس ثانوية يهودية. ووجد بنيميني أن صورة الإسرائيلي هي إيجابية، فالإسرائيلي يتسم بأنه إيجابي، اجتماعي، ذكي، رجولي، متفائل، يعترف بالجميل، جماعي، جيد، واسع الأفق، عادي، جديد، في الوقت المناسب، جميل، منتصب، سريع، صحي، قوي، نشيط، ناجح، مهم وحار. أما صورة العربي فكانت سلبية، وباستثناء اعتداله بصفتي الرجولة والحرارة، فإنه يتسم بالصفات السلبية الآتية: قديم جداً، ثقيل، شديد، صعب، ناكر للجميل، أناني، سلبي، سيىء، ضيق الأفق، ليس في الوقت المناسب، قبيح، أحدب، قصير، بطيء، راكد، غير ناجح، وغير مهم[(٢٥)]. ومن الجدير ذكره أن صورة الأمريكي كانت الأكثر إيجابية، تليها صورة الإسرائيلي، ثم صورة الألماني، وأخيراً صورة العربي. وهكذا فإن الشباب الإسرائيلي يحمل صورة للعربي أسوأ من الصورة التي يحملها للألماني. وقد يعود ذلك، بالأساس، إلى معاصرة هؤلاء الشباب للصراع العربي ـ الإسرائيلي وعدم معاصرتهم لفظائع النازية ضد اليهود خلال الحرب العالمية الثانية.

وهكذا، فإن صورة العربي السلبية تعود بالأساس إلى تصور اليهود أن العرب، والمواطنين العرب في إسرائيل أيضاً، يريدون القضاء على الدولة اليهودية. هذا بالإضافة إلى أن وسائل الإعلام الإسرائيلية مليئة بالتصريحات والكتابات العنصرية المعادية للعرب التي يطلقها بعض الكتّاب والزعماء الإسرائيليين. من هذه التصريحات نذكر مثلاً تصريح رفائيل إيتان، زعيم حركة «تسومت»، الذي وصف العرب كـ «صراصير يجب إبادتها». كذلك فإن الأدب العبري، الذي يدرسه الطلبة اليهود، يعرض صورة سلبية للعرب. فمثلاً يشير الكاتب موشيه سطابيسكي في رواية له «أن العرب لا يعرفون أصول النظافة والوقاية الصحية، وأن عادة الاستحمام غير مألوفة لديهم باستثناء غسل بعض أعضاء الجسم من أجل الصلاة. كما أن غسل اليدين بعد تناول الطعام يقتصر على بعض الأفراد فقط». أما الكاتب موشيه شمير، فيعرض صورة مضحكة عن العربي الذي يستحم فيقول: «ما زلت

(٢٥) كلمن بنيميني، «خطوط لصورة الإنسان الإسرائيلي والأميركي والألماني والعربي في نظر الشباب الإسرائيلي،» مجموت، السنة ١٦، العدد ٤ (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٦٩)، ص ٣٦٣.

أذكر تلك الساعة عندما رأيت عامل البحر العربي وهو يغتسل، فقد فتح صنبور الماء وأدخل قليلاً من الماء إلى فمه، ثم أدخل أصابع يده في فمه وأخذ يفرك أسنانه، ثم تناول بعد ذلك حفنة من الرمل والوحل وأخذ يفرك بها جسده لمدة طويلة»(٢٦). وهكذا فإن صورة العربي المشوهة، كما تنعكس في وسائل الإعلام والأدب العبري، تغذي المواقف العدائية التي يحملها الشباب الإسرائيلي ضد العرب.

ولمعرفة مدى تغير صورة الذات والآخر في نظر الشباب الإسرائيلي، كرر بنيميني دراسته في أوقات مختلفة (أعوام ١٩٦٨ و١٩٧٤ و١٩٧٩ و١٩٩٠ و١٩٩٤). ووجد الباحث أنه في أعقاب حرب حزيران/ يونيو عام ١٩٦٧ أصبحت صورة الإسرائيلي أكثر إيجابية (ارتفع التقييم الإجمالي المتوسط من ٥,٠ إلى ٥,٥ على سلم يتكون من ٧ درجات) وصورة العربي أكثر سلبية (من ٣,٤ إلى ٣,١). أما بعد حرب تشرين الأول/ أكتوبر عام ١٩٧٣ فعادت صورة الإسرائيلي إلى ما كانت عليه قبل حرب حزيران/ يونيو ١٩٦٧ (تقييم متوسط ٥,٠)، وتحسنت قليلاً صورة العربي (تقييم متوسط ٣,٧)، الأمر الذي أدى إلى تقلص الفجوة بين الصورتين. وفي عام ١٩٧٩، وبعد التوقيع على اتفاقيات كامب ديفيد بين مصر وإسرائيل، لم يحدث تغيير أساسي على صورة الإسرائيلي والعربي بالمقارنة مع عام ١٩٧٤ (التقييم المتوسط للإسرائيلي ٥,٠ وللعربي ٣,٦)(٢٧). وفي الانتفاضة هبطت أكثر صورة العربي في نظر الشباب الإسرائيلي (تقييم متوسط ٣,٠). إلا أن هذه الصورة تحسنت قليلاً وعادت إلى وضعها السابق في أعقاب الاتفاق الفلسطيني - الإسرائيلي (تقييم متوسط ٣,٥ في عام ١٩٩٤)(٢٨).

مما تقدم يتضح أن صورة الذات والآخر لدى الشباب الإسرائيلي تتأثر بأحداث وتطورات عسكرية وسياسية مختلفة. فصورة العربي لدى الإسرائيليين هي سلبية بمجملها، لكنها في ضوء أحداث معينة أصبحت أكثر سلبية، وفي ضوء أحداث أخرى أصبحت أقل سلبية.

ومع أن الفروق ضئيلة في نظر الإسرائيليين بين صور العربي من هذه الدولة أو تلك، فإن أبحاث بنيميني الأخيرة تشير إلى أن صورة العربي داخل إسرائيل أقل سلبية من صور بقية العرب. كذلك فإن صورة العربي المصري منذ اتفاقيات كامب ديفيد أصبحت أقل سلبية من صورة الفلسطيني من الضفة والقطاع ومن صورة العربي السوري(٢٩).

---

(٢٦) مازن أبو عيطة، «الآراء المسبقة والعلاقات بين العرب واليهود،» **شؤون أكاديمية**، السنة ١، العدد ٢ (١٩٨٨)، ص ٧ - ١٠.

(٢٧) بنيميني، «صورة العربي في نظر الشباب الإسرائيلي،» ص ٦٩ - ٧٠.

(٢٨) مقابلة شخصية مع كلمن بنيميني في ٢/٤/١٩٩٥.

(٢٩) بنيميني، «صورة العربي في نظر الشباب الإسرائيلي،» ص ٧٢ - ٧٣.

هذه الصورة السلبية للعربي تجعل الإسرائيليين يرفضون ربط علاقات اجتماعية مع العرب، وحتى مع المواطنين العرب في إسرائيل. فهناك عدد من الدراسات التي أثبتت أن أغلب الإسرائيليين ليسوا على استعداد لمصادقة عرب أو لمجاورة عرب أو للعمل في مكتب واحد مع عرب(٣٠). وأثبتت بعض هذه الدراسات أن أغلب اليهود لا يثقون بالمواطنين العرب في إسرائيل، بل يعتبرونهم خطراً على الدولة ويؤيدون فرض قيود أمنية عليهم(٣١). كذلك فإن أغلب الشباب الإسرائيلي يتحفظ اليوم من عملية السلام، وبشكل خاص مع الفلسطينيين، ويفضل بقاء المستوطنات اليهودية في المناطق المحتلة على السلام مع الفلسطينيين، ويؤيد أيضاً تهجير الفلسطينيين إلى الخارج(٣٢).

بعد أن أوضحنا أن صورة العربي هي سلبية بمجملها في نظر الشباب الإسرائيلي، نتناول الآن صورة الإسرائيلي في نظر الشباب الفلسطيني. في عام ١٩٧٢ أجرى يوحنان هوفمان، وهو عالم نفس في جامعة حيفا، بحثاً على صور الذات والآخر لدى طلبة مدارس ثانوية عرب في إسرائيل وفي الضفة الغربية. وأظهر البحث أن صورة اليهودي الإسرائيلي لدى الشباب الفلسطيني داخل إسرائيل تحتل درجة متوسطة، وهي أفضل من الصورة التي يحملها الشباب الفلسطيني في الضفة الغربية. فالفلسطيني داخل إسرائيل وصف اليهودي الإسرائيلي بأنه حكيم، متقدم، عملي، ثابت، متفائل، متحرر، سعيد وقوي. أما الفلسطيني في الضفة الغربية فوصف اليهودي الإسرائيلي بأنه حكيم، متقدم، ومتفائل، من ناحية، وعنيد، أناني، وغير مستقيم، من ناحية ثانية(٣٣). هذا يعني أن شباب الضفة الغربية يحملون نظرات مزدوجة إلى اليهودي الإسرائيلي، فهو إيجابي في صفاته الذهنية، لكنه سلبي في تعامله مع الآخرين. وهكذا فإن صورة الإسرائيلي لدى الشباب الفلسطيني، حتى في الضفة الغربية، هي أفضل من صورة العربي لدى الشباب الإسرائيلي. لذلك ليس غريباً أن يكون الفلسطينيون، وبشكل خاص الموجودون داخل إسرائيل، أكثر استعداداً من اليهود للتعايش مع الطرف الآخر

---

(٣٠) John E. Hofman, «Readiness for Social Relations between Arabs and Jews in Israel,» *Journal of Conflict Resolution,* vol. 16, no. 2 (June 1972), pp. 241 - 251; Yochanan Peres, «Ethnic Relations in Israel,» *American Journal of Sociology,* vol. 76 (May 1971), pp. 1020-1047, and Sammy Smooha, *Arabs and Jews in Israel,* Westview Special Studies on the Middle East (Boulder, CO: Westview Press, 1989-[1992]), vol. 2: *Change and Continuity in Mutual Intolerance,* p. 148.

(٣١) Smooha, Ibid., p. 145.

(٣٢) كلمن بنيميني، **مواقف سياسية ومدنية للشباب اليهودي في إسرائيل**، تقرير بحث (القدس: الجامعة العبرية، ١٩٩٤)، ص ٤ ـ ٨.

(٣٣) يوحنان هوفمان، «صور قومية للشباب العربي في إسرائيل وفي الضفة الغربية،» **مجموت**، السنة ٢٠، العدد ٣ (تموز/ يوليو ١٩٧٤)، ص ٣١٩.

وربط علاقات اجتماعية معه[٣٤].

وبعد بحث هوفمان عام ١٩٧٢، لم تجر أبحاث جديدة، بحسب معرفتنا المتواضعة على صور الذات والآخر لدى الشباب الفلسطيني في الضفة الغربية. وفي ضوء التطورات السياسية الأخيرة، وبشكل خاص الاتفاق الفلسطيني ـ الإسرائيلي، رأينا أنه من المفيد أن ندرس الصور التي يحملها الشباب الفلسطيني لذاته وللآخر، وبخاصة للعربي والفلسطيني والإسرائيلي.

ثالثاً: أسلوب البحث

١ ـ مشكلة البحث

في هذا البحث سنحاول الإجابة عن الأسئلة الآتية:

١ ـ ما هي الصورة التي يحملها الشباب الفلسطيني لذاته ولبعض الشخصيات الأخرى (الفلسطيني، العربي، واليهودي الإسرائيلي)؟ وهل تختلف صورة الفلسطيني في الضفة الغربية عن صورة الفلسطيني في قطاع غزة، وعن صورة الفلسطيني داخل إسرائيل.

٢ ـ هل تتأثر هذه الصورة بهوية حامليها (الجماعية والحزبية)؟ بكلمات أخرى، هل هنالك فروق بين أصحاب الهويات الجماعية المختلفة (الدينية، العربية، والفلسطينية)، وكذلك بين مؤيدي التيارات السياسية المختلفة (فتح، الإسلاميون، الماركسيون، والمستقلون) في الصور التي يرسمونها للشخصيات الأخرى؟

٢ ـ المتغيرات وقياسها

المتغير التابع في هذا البحث هو الصورة التي يحملها الشاب الفلسطيني عن ذاته وعن كل شخص مما يلي: العربي من الضفة الغربية، العربي من قطاع غزة، العربي داخل إسرائيل، العربي بشكل عام، واليهودي الإسرائيلي. وصورة كل شخص تم قياسها بواسطة تقييم ذلك الشخص بحسب ثلاث صفات ونقائضها: عقلاني وغير عقلاني، شجاع وغير شجاع، وعدواني وغير عدواني. وكل صفة ونقيضها يدرجان على خمسة خيارات، فمثلاً عقلاني وغير عقلاني يدرجان كالآتي: غير عقلاني بالمرة،

---

(٣٤) Mahmoud Mi'ari, «The Effect of the Uprising on Readiness for Interethnic Contact among Palestinians in Israel,» *International Journal of Comparative Sociology*, vol. 30, nos. 3-4 (September-December 1989).

غير عقلاني، عقلاني نوعاً ما، عقلاني، وعقلاني جداً. وبطريقة مشابهة تم تدريج الصفتين الأخريين.

وقد اختيرت الصفات الثلاث المذكورة لتمثل جوانب مختلفة في الشخصية. فالعقلانية تشير إلى السلوك الذهني للشخص، والعدوانية التي تعامله مع الآخرين، والشجاعة إلى قبوله اجتماعياً. وتم احتساب صورة إجمالية لكل شخصية بواسطة جمع تقييمات الشخصية على الصفات الثلاث وقسمة حاصل الجمع على ثلاثة (عدد الصفات).

أما المتغيرات المستقلة، فهي الهوية الجماعية والهوية الحزبية. وتم قياس الهوية الجماعية بواسطة الأسئلة الآتية:

- إلى أي درجة تشعر بالانتماء إلى ديانتك (مسلم أو مسيحي)؟
- إلى أي درجة تشعر أنك عربي؟
- إلى أي درجة تشعر أنك فلسطيني؟

وتدرجت الخيارات على هذه الأسئلة كالآتي: قليلاً جداً، قليلاً، بدرجة متوسطة، كثيراً، وكثيراً جداً.

وتم قياس الهوية الحزبية (أو الانتماء الحزبي) بواسطة السؤال: «لو جرت اليوم انتخابات عامة للمجلس الفلسطيني وشاركت فيها كل الفصائل والأطر السياسية الفلسطينية، لمن تصوت؟». وصنفت الأحزاب والفصائل المختلفة إلى أربعة تيارات رئيسية هي: المستقلون، الإسلاميون (مؤيدو حماس والجهاد الإسلامي)، مؤيدو منظمة فتح (التي يتزعمها ياسر عرفات)، والماركسيون (مؤيدو الجبهة الشعبية والجبهة الديمقراطية وحزب الشعب).

٣ ـ العينة

تم جمع البيانات على عينتين عشوائيتين من طلبة جامعة بيرزيت: العينة **الأولى** شملت ٢٢٦ طالباً وطالبة (حوالى ١٢ بالمئة من مجموع طلبة الجامعة في الفصل الأول للعام الدراسي ١٩٩٣/ ١٩٩٤)، وتم جمع البيانات عليها في شهر كانون الثاني/ يناير ١٩٩٤. والعينة **الثانية** شملت ٢٧٠ طالباً وطالبة (حوالى ١١ بالمئة من مجموع طلبة الجامعة في الفصل الثاني من العام الدراسي نفسه)، وتم جمع البيانات عليها في شهر حزيران/ يونيو ١٩٩٤.

في البداية تقرر إجراء البحث على العينة الأولى فقط. ولكن وبعد البدء بتطبيق الاتفاق الفلسطيني ـ الإسرائيلي ودخول قوات الشرطة الفلسطينية منطقتي غزة وأريحا في

شهر أيار/ مايو وحزيران/ يونيو عام ١٩٩٤، تقرر إعادة البحث عن عينة ثانية لمعرفة إذا ما حدث تغيير على سلوك الطلبة السياسي، وبشكل خاص مواقفهم من حل النزاع الفلسطيني - الإسرائيلي.

ومن الجدير ذكره أن العينتين المذكورتين عشوائيتان منتظمتان، وقد تم اختيارهما بواسطة الكمبيوتر من مكتب التسجيل والقبول في الجامعة. هذا يعني أن العينتين ممثلتان لطلبة الجامعة، وربما لطلبة الجامعات الفلسطينية في الضفة الغربية.

وفي ما يلي نوضح بعض خصائص العينة الاجتماعية، أي مجموع طلبة العينتين بعد دمجهما:

الجنس: يشكل الذكور ٦٣ بالمئة من العينة والإناث ٣٧ بالمئة.

الديانة: يشكل الطلبة المسلمون ٨٦,٨ بالمئة، والمسيحيون ١١,٦ بالمئة، و«غير ذلك» ١,٦ بالمئة.

مكان السكان: يسكن ٤٨,٨ بالمئة من الطلبة في مدن، ٤٠,٣ بالمئة في قرى، و١٠,٩ المئة في مخيمات لاجئين.

المنطقة الجغرافية: يسكن ٥٤,٤ بالمئة من الطلبة في منطقة الوسط (رام الله، القدس، بيت لحم)، ٢٤,٥ بالمئة في منطقة الشمال (نابلس، جنين، طولكرم)، ٩,٧ بالمئة في منطقة الجنوب (الخليل) و١١,٤ بالمئة في قطاع غزة.

مهنة الأب: يعمل ٨,٩ بالمئة من آباء الطلبة مزارعين، ٢٠,٨ بالمئة عمالاً، ٣٣,٦ بالمئة موظفين أو أصحاب مهن جامعية، ٢٤ بالمئة تجاراً، و٢,٦ بالمئة «غير ذلك».

وهكذا، فإن توزيع العينة بحسب الديانة ومكان السكان يقترب كثيراً من توزيع مجموع السكان بحسب هذين المتغيرين. وتوزيع العينة بحسب المنطقة الجغرافية يوضح أنه على الرغم من التمثيل الزائد لمنطقة الوسط في العينة، فإن بقية المناطق ممثلة أيضاً فيها. أما توزيع آباء الطلبة بحسب مهنهم، فإنه يوضح أن الآباء المزارعين ممثلون في العينة تقريباً بنسبتهم نفسها في القوى العاملة. كذلك فإن بقية الطبقات ممثلة بشكل أو بآخر في العينة، فالآباء العمال ممثلون فيها بحوالى نصف نسبتهم، والموظفون والتجار بحوالى ضعفي نسبتهم، بين القوى العاملة. وهكذا فإن هذه الخصائص للعينة تجعلنا نفترض أن نتائج هذا البحث يمكن تعميمها ليس فقط على بقية الطلبة وإنما، إلى حد ما، على مجموع السكان البالغين أيضاً.

٤ - جمع البيانات

لقد تم إنجاز هذا البحث، وهو جزء من بحث واسع تناول السلوك السياسي لطلبة

جامعة بير زيت، بمساعدة طلبة مادة أساليب البحث الاجتماعي التي قام الكاتب بتدريسها في الفصلين الأول والثاني للعام الدراسي ١٩٩٣/ ١٩٩٤. فقد شارك الطلبة في تصميم البحث وبشكل خاص في تحضير الاستبانة، وقاموا بجمع البيانات من أفراد العينة بشكل فردي، أي من كل طالب على انفراد. وقد تم ذلك في إطار تدريب الطلبة على البحث الميداني. ونعود ونذكّر أن جمع البيانات من العينة الأولى تم في شهر كانون الثاني/ يناير عام ١٩٩٤، ومن العينة الثانية في شهر حزيران/ يونيو من العام نفسه.

٥ ـ تحليل البيانات

بسبب عدم وجود فروق أساسية في موضوع البحث بين عينتي كانون الثاني/ يناير وحزيران/ يونيو ١٩٩٤، تقرر دمج العينتين وتحليل بياناتهما معاً.

ويرتكز التحليل على مقارنة التقييمات المتوسطة (أوساط حسابية) للشخصيات المختلفة، وعلى فحص ارتباطات هذه التقييمات (معاملات ارتباط «بيرسون») بالهوية الجماعية والحزبية.

رابعاً: النتائج

١ ـ صور الذات والآخر

يعرض الجدول رقم (٤٣ ـ ١) الصور المتوسطة للذات والآخر في نظر طلبة جامعة بير زيت. ويتضح من هذا الجدول أن الشاب الفلسطيني يقيّم ذاته بشكل إيجابي، فهو يعتبر نفسه عقلانياً وشجاعاً وغير عدواني. ومن الجدير ذكره أن هذه الصفات إيجابية في نظر الشاب الفلسطيني أيضاً، فهو يجب أن يكون عقلانياً وشجاعاً وغير عدواني. هذا يعني أن الشاب الفلسطيني راض عن شخصيته، فهو ينسب إليها صفات محببة وربما مثالية. ويعتقد أن هذه ظاهرة عامة، فأغلب الناس يقيّمون أنفسهم إيجابياً.

ويتضح من الجدول رقم (٤٣ ـ ١) أيضاً أن صورة الفلسطيني، في نظر طلبة جامعة بير زيت، هي أكثر إيجابية من صورة العربي بشكل عام، ومن صورة اليهودي الإسرائيلي بشكل خاص. مع ذلك فهنالك بعض الاختلاف في صورة الفلسطيني عن التجمعات الفلسطينية الثلاثة، الضفة الغربية وقطاع غزة وإسرائيل. فصورة الفلسطيني من الضفة الغربية (عقلاني وشجاع وغير عدواني) هي الأكثر إيجابية، تليها صورة الفلسطيني من قطاع غزة (متوسط في عقلانيته، شجاع، وغير عدواني)، وصورة الفلسطيني داخل إسرائيل (عقلاني، متوسط في شجاعته، وغير عدواني) هي الأقل إيجابية.

الجدول رقم (٤٣ ـ ١)

صور الذات والآخر في نظر طلبة جامعة بير زيت بحسب المنطقة الجغرافية التي جاء منها الطلبة، ١٩٩٤ (أوساط حسابية)(*)

	عقلاني			شجاع			غير عدواني (أو مسالم)			الصورة الإجمالية		
	مجموع	الضفة	غزة	مجموع	الضفة	غزة	مجموع	الضفة	غزة	مجموع	الضفة	غزة
أنت كما تحب أن تكون	٤,٤ +	٤,٣ +	٤,٦ +	٤,٤ +	٤,٤ +	٤,٥ +	٤,٢ +	٤,٢ +	٤,٤ +	٤,٣ +	٤,٣ +	٤,٥ +
أنت في الواقع	٣,٨ +	٣,٧ +	٣,٨ +	٣,٥ +	٣,٥ +	٣,٥ +	٤,٠ +	٤,١ +	٣,٩ +	٣,٨ +	٣,٨ +	٣,٧ +
عربي من الضفة الغربية	٣,٢ +	٣,٢ +	٣,٥ +	٣,٧ +	٣,٨ +	٣,٤ +	٣,٥ +	٣,٥ +	٣,٧ +	٣,٥ +	٣,٥ +	٣,٦ +
عربي من قطاع غزة	٢,٩	٢,٩	٣,١ +	٤,٢ +	٤,٢ +	٤,٣ +	٣,٠ +	٣,٠ +	٣,١ +	٣,٤ +	٣,٤ +	٣,٥ +
عربي من إسرائيل	٣,١ +	٣,٠ +	٣,٣ +	٢,٦	٢,٦	٢,٦	٣,٧ +	٣,٦ +	٣,٧ +	٣,١ +	٣,١ +	٣,٢ +
عربي بشكل عام	٢,٨	٢,٨	٢,٨	٢,٧	٢,٧	٢,٦	٣,٥ +	٣,٤ +	٣,٦ +	٣,٠ +	٣,٠ +	٣,٠ +
يهودي من إسرائيل	٣,٤ +	٣,٣ +	٣,٧ +	٢,٢	٢,٢	٢,٤	١,٩ −	١,٩ −	١,٨ −	٢,٥	٢,٥	٢,٥

(*) كل صفة تدرجت إلى خمسة خيارات، خيار ١ مثل السلب (غير عقلاني بالمرة، غير شجاع بالمرة، وعدواني جداً) وخيار ٥ مثل الإيجاب (عقلاني جداً، شجاع جداً، وغير عدواني بالمرة).

الإشارات التي تسبق بعض الأرقام تمثل اتجاه التقدير وقوته كما يلي:

حتى ٢,٠ (تقدير سلبي) −

٢,١ ـ ٢,٩ (تقدير متوسط)

٣,٠ فأكثر (تقدير إيجابي) +

ومن الواضح أن صورة «العربي بشكل عام»، أقل إيجابية من صورة الفلسطيني، وهي تميل إلى الاعتدال. فالعربي متوسط في عقلانيته، متوسط في شجاعته، وغير عدواني. أما صورة اليهودي الإسرائيل فهي الأقل إيجابية من صورة الشخصيات المختلفة، فاليهودي عقلاني ومتوسط في شجاعته، لكنه عدواني. هذه الصورة تنسجم مع صورة الإسرائيلي في نظر طلاب مدارس ثانوية عرب في الضفة الغربية التي توصل إليها يوحنان هوفمان عام ١٩٧٢ (حكيم ومتقدم ومتفائل، لكنه عنيد وأناني وغير مستقيم). وهكذا فإن صورة الإسرائيلي ليست سلبية بمجملها، ففيها صفات إيجابية (السلوك الذهني)، وأخرى سلبية (التعامل مع الآخرين). ومن الجدير ذكره أن صورة اليهودي الإسرائيلي في نظر الشباب الفلسطيني، وهي صورة تميل إلى الاعتدال، هي أفضل من صورة العربي، السلبية بمجملها، التي يحملها الشباب الإسرائيلي. قد يعني ذلك أن نظرة الشباب الفلسطيني إلى الآخر هي أكثر واقعية من نظرة الشباب الإسرائيلي.

ويستدل من الجدول رقم (٤٣ ـ ١) أيضاً أن الطلبة القادمين من قطاع غزة لا يختلفون، بشكل أساسي، عن إخوانهم طلبة الضفة الغربية في تقييمهم للشخصيات المختلفة. فكلا الفريقين يقيّم العربي ابن قطاع غزة بأنه أشجع وأكثر عدوانية وأقل عقلانية من ابن الضفة الغربية. ويعود تقيم ابن غزة بأنه أشجع وأكثر عدوانية إلى اشتداد مقاومة الاحتلال الإسرائيلي في قطاع غزة عنها في الضفة الغربية خلال الانتفاضة. أما تقييم ابن الضفة الغربية بأنه أكثر عقلانية، فقد يعود إلى أن سكان الضفة الغربية، بشكل عام، أكثر تحررا من القيود والضوابط الاجتماعية الموروثة.

٢ ـ الصور الإجمالية وارتباطاتها المتبادلة

بعد أن أوضحنا تقييم المبحوثين للشخصيات المختلفة بحسب كل صفة على انفراد، نوضح الآن الصور الإجمالية التي يحملونها لهذه الشخصيات (الجدول رقم (٤٣ ـ ٢)). وتم احتساب الصورة الإجمالية نتيجة جمع تقييمات الشخصية على الصفات الثلاث (العقلانية، الشجاعة، وعدم العدوانية) وقسمتها على ثلاثة (عدد الصفات).

من الواضح أن الصفات الثلاث (العقلانية، الشجاعة، وعدم العدوانية) هي قيم محببة لدى الشباب الفلسطيني، فهو يجب أن يتحلى بهذه الصفات، ولذلك فهو يمنح ذاته المستحبة، أي الذات كما يحب أن تكون، أعلى التقييمات الإجمالية (تقييم إجمالي ٤,٣). ويقترب كثيراً من الذات المستحبة تقييم الذات الواقعية (تقييم إجمالي ٣,٨).

ويلي الذات، من حيث التقييم الإجمالي، عربي من الضفة الغربية (٣,٥)، عربي من قطاع غزة (٣,٤)، عربي داخل إسرائيل (٣,١)، عربي بشكل عام (٣,٠)، وأخيراً

يهودي إسرائيلي (٢,٥). وغني عن القول إن الفروق ضئيلة بين الصورة الإجمالية التي يحملها المبحوثون لابن الضفة الغربية ولابن قطاع غزة. كذلك فإن الصورة الإجمالية التي يحملونها للفلسطيني داخل إسرائيل هي أقل إيجابية من صورة الفلسطيني في الضفة والقطاع، وهي تقترب أكثر إلى صورة العربي بشكل عام. يبدو أن اعتراف القيادة الفلسطينية بأن الفلسطينيين داخل إسرائيل هم مواطنون إسرائيليون وليسوا موضوعاً للمفاوضات عند التفاوض على الحل النهائي للقضية الفلسطينية، قد أسهم في رسم صورة مختلفة لهم في أذهان الشباب الفلسطيني في الضفة والقطاع.

وبالنسبة للارتباطات المتبادلة، يوضح الجدول رقم (٤٣ ـ ٢) أن الصور الإجمالية للشخصيات المختلفة، باستثناء اليهودي الإسرائيلي، ترتبط طردياً بعضها مع بعض، أي أن الطلبة الذين يحملون صورة إيجابية لإحدى هذه الشخصيات يحملون، بشكل عام، صوراً إيجابية للشخصيات الأخرى. والعكس صحيح، أي أن الطلبة الذين يقيّمون سلبياً إحدى هذه الشخصيات يقيّمون سلبياً، بشكل عام، الشخصيات الأخرى. ويلاحظ بشكل خاص ارتباط تقييم الذات طردياً مع تقييم الشخصيات الأخرى. فمع تحسن تقييم الطالب لذاته، وبشكل خاص ذاته الواقعية، يتحسن تقييمه للشخصيات الأخرى، ما عدا تقييمه للشخصية اليهودية الذي يبقى ثابتاً.

ويلاحظ أن الصورة الإجمالية لليهودي الإسرائيلي ترتبط طردياً فقط مع الصورة الإجمالية للفلسطيني داخل إسرائيل (معامل ارتباط ٠,١٥)، أي أن الطلبة الذين يقيّمون إيجابياً شخصية اليهودي الإسرائيلي يقيّمون إيجابياً، بشكل عام، شخصية الفلسطيني داخل إسرائيل. والعكس صحيح، فتقييم سلبي للشخصية اليهودية يرافق بشكل عام، بتقييم سلبي للشخصية الفلسطينية داخل إسرائيل. وقد يشير ذلك إلى أن الشباب الفلسطيني في الضفة الغربية يحمل للفلسطينيين في إسرائيل صورة مميزة اكتسبت بعض ملامح الشخصية اليهودية (مثل متوسط في شجاعته وعقلاني). من ناحية أخرى، يلاحظ أن الصورة الإجمالية لليهودي الإسرائيلي ترتبط عكسياً بصورة الفلسطيني من الضفة الغربية (معامل ارتباط −٠,١٢)، أي أن صورة إيجابية للفلسطيني في الضفة الغربية ترافق، بشكل عام، بصورة سلبية لليهودي الإسرائيلي. ومع أن الارتباط ضعيف بين الصورتين، إلا أنه قد يشير إلى وجود بعض التناقض بينهما.

٣ ـ الصور الإجمالية وعلاقتها بالهوية

والآن ندرس العلاقة بين الصورة الإجمالية التي يحملها الشاب الفلسطيني لذاته وللآخر وبين هويته الجماعية والحزبية. لقد تم قياس الهوية الجماعية، كما مر معنا، بواسطة أسئلة حول الدرجة التي يشعر فيها المبحوث أنه ينتمي إلى ديانته (أي أنه مسلم أو مسيحي)، وأنه عربي، وأنه فلسطيني. وتدرجت الإجابات عن خمسة خيارات من «قليلاً جداً» وحتى «كثيراً جداً». وأوضحت النتائج أن الهوية الفلسطينية هي الأقوى،

الجدول رقم (٤٣ ـ ٢)

معاملات ارتباط «بيرسون» بين الصور الإجمالية للشخصيات المختلفة، ١٩٩٤(+)

	أنت كما تحب أن تكون	أنت في الواقع	عربي من الضفة الغربية	عربي من قطاع غزة	عربي من إسرائيل	عربي بشكل عام	يهودي من إسرائيل
صورة إجمالية							
أنت كما تحب أن تكون	١,٠٠						
أنت في الواقع	٠,٣٨(**)	١,٠٠					
عربي من الضفة الغربية	٠,٢٨(**)	٠,٢٧(**)	١,٠٠				
عربي من قطاع غزة	٠,٢٦(**)	٠,٢٣(**)	٠,٦٩(**)	١,٠٠			
عربي من إسرائيل	٠,١١	٠,١٢(*)	٠,٣٤(**)	٠,٣٢(**)	١,٠٠		
عربي بشكل عام	٠,١١	٠,١٣(*)	٠,٤٩(**)	٠,٤٥(**)	٠,٣٩(**)	١,٠٠	
يهودي من إسرائيل	– ٠,٠٢	– ٠,٠٢	– ٠,١٢(*)	٠,٠٦	٠,١٥(**)	٠,٠٥	١,٠٠

(+) تتراوح قيمة معامل الارتباط بين + ١ و – ١، الأولى تمثل ارتباطاً طردياً تاماً، والثانية تمثل ارتباطاً عكسياً تاماً. أما قيمة الصفر فتمثل انعدام الارتباط. عادة تأخذ قيمة معامل الارتباط بين متغيرين شكل كسر مئوي.

(*) العلاقة ذات دلالة إحصائية على مستوى ٠,٠١ $(p \leq .01)$. هذا يعني أن احتمال أن تكون العلاقة صدفة لا يزيد على ٠,٠١ .

(**) العلاقة ذات دلالة إحصائية على مستوى ٠,٠٠١ $(p \leq .001)$ ، أي أن احتمال أن تكون العلاقة صدفة لا يزيد على ٠,٠٠١ .

تليها الهوية العربية، وأخيراً الهوية الدينية. فأجاب ٩٠,٥ بالمئة أنهم يشعرون، كثيراً جداً أو كثيراً، انهم فلسطينيون، و٦٣,٦ بالمئة أنهم عرب، و٥٤,٥ بالمئة أنهم ينتمون إلى ديانتهم (في الواقع ٥٤ بالمئة من المبحوثين المسلمين يشعرون أنهم مسلمون و٦٦,٧ بالمئة من المسيحيين يشعرون أنهم مسيحيون).

الجدول رقم (٤٣ ـ ٣)

معاملات ارتباط «بيرسون» بين الصور الإجمالية للشخصيات المختلفة والهويات الجماعية للطلبة الجامعيين في فلسطين، ١٩٩٤(+)

	دينية	مسيحية	إسلامية	عربية	فلسطينية
أنت كما تحب أن تكون	٠,١٧(**)	٠,٠٦	٠,١٨(**)	٠,١٢(*)	٠,١١(*)
أنت في الواقع	٠,١٧(**)	٠,٠٦	٠,١٨(**)	٠,٠٢	٠,٠٨
عربي من الضفة الغربية	٠,٢٣(**)	٠,٠٥	٠,٢٣(**)	٠,٢٠(**)	٠,٢٣(**)
عربي من قطاع غزة	٠,١٨(**)	٠,٠٢	٠,٢٠(**)	٠,١٥(**)	٠,١٥(**)
عربي من إسرائيل	٠,٠٢	٠,١٣	٠,٠٢	٠,٠٤	٠,١١(*)
عربي بشكل عام	٠,٠٨	٠,٠٨	٠,٠٦	٠,٢٥(**)	٠,١٠
يهودي من إسرائيل	-٠,١٥	٠,٠٢	-٠,٢٠(**)	-٠,٠٩	-٠,١

(+) عدد الحالات بالنسبة للهويات الدينية والعربية والفلسطينية ٤٦٠ (مسلمين ومسيحيين). أما عدد الحالات بالنسبة للهوية المسيحية، فهو ٥٣ وللهوية الإسلامية ٣٩٧. إن حاصل جمع المبحوثين المسلمين الذين أجابوا عن الهوية الإسلامية والمبحوثين المسيحيين الذين أجابوا عن الهوية المسيحية هو ٤٥٠. هذا يعني أن هنالك ١٠ طلاب لم يجيبوا عن سؤال «ما هي ديانتك؟».

(*) العلاقة ذات دلالة إحصائية على مستوى ٠,٠١.

(**) العلاقة ذات دلالة إحصائية على مستوى ٠,٠٠١.

يوضح الجدول رقم (٤٣ ـ ٣) أن الصورة الإجمالية للذات الواقعية، أي الذات كما هي في الواقع، ترتبط طردياً بالهوية الإسلامية، ولا ترتبط بالهويات الأخرى. فمع تعزز الانتماء الإسلامي للفلسطيني المسلم تزداد إيجابية الصورة التي يحملها عن ذاته الواقعية. ويعني ذلك أيضاً أن الشاب الذي يعرف نفسه إسلامياً يحمل صورة أكثر إيجابية عن ذاته من الشاب الذي يعرف نفسه عربياً أو فلسطينياً، وأكثر بالطبع من الشاب المسيحي الذي يعرف نفسه مسيحياً. كذلك فإن ارتباط الصورة الإجمالية للذات المستحبة، أي الذات كما يحب أن تكون، بالهوية الإسلامية، هو أقوى من ارتباطه بالهويات الأخرى. وتشير هذه النتائج، بشكل عام، إلى أن أصحاب الهوية الإسلامية أكثر رضىً عن شخصياتهم من غيرهم.

وترتبط الصورة الإجمالية للفلسطيني في الضفة الغربية، والفلسطيني في قطاع غزة، بالهوية الإسلامية والهوية العربية والهوية الفلسطينية. فمع تعزز أي من هذه

الهويات الثلاث لدى الشاب الفلسطيني تزداد إيجابية، بشكل عام، الصورة الإجمالية التي يحملها هذا الشاب للشخصية الفلسطينية المقيمة في الضفة والقطاع. ويعني ذلك أن الشاب الفلسطيني الذي يعرف نفسه إسلامياً، وذلك الذي يعرف نفسه عربياً، وأيضاً ذلك الذي يعرف نفسه فلسطينياً يحملون صورة متشابهة، وهي إيجابية بالطبع، للفلسطيني المقيم في الضفة أو القطاع. أما بالنسبة للفلسطيني داخل إسرائيل، فيبدو أن صورته ترتبط طردياً فقط بالهوية الفلسطينية. ومع أن هذا الارتباط ضعيف، إلا أنه ذو دلالة إحصائية، ويشير إلى أن الشاب الذي يعرف نفسه فلسطينياً يحمل صورة أفضل للفلسطيني داخل إسرائيل من الشاب الذي يعرف نفسه عربياً أو إسلامياً. وقد يشير ذلك إلى أن الوطنية الفلسطينية لا تستثني الفلسطينيين داخل «الخط الأخضر»، بل تعتبرهم جزءاً من الشعب الفلسطيني الواحد.

وترتبط صورة «العربي بشكل عام» في نظر شباب الضفة والقطاع بهويتهم العربية، فتتحسن هذه الصورة مع ازدياد شعورهم العربي. ويعني ذلك أن الشاب الذي يعرف نفسه عربياً يحمل صورة للعربي أفضل من الصورة التي يحملها الشاب الذي يعرف نفسه إسلامياً أو فلسطينياً. هذه النتيجة متوقعة، ذلك لأن الشعور بالانتماء إلى الأمة العربية يجعل صورة العربي أكثر إيجابية.

أما صورة اليهودي الإسرائيلي التي يحملها شباب الضفة والقطاع، فترتبط عكسياً بهويتهم الإسلامية، ولا ترتبط بشكل ملحوظ بهوياتهم الأخرى. هذا يعني أن صورة اليهودي الإسرائيلي تقل إيجابية، أو تزداد سلبية، مع تعزز الشعور الإسلامي لدى الشباب الفلسطيني. وهكذا فإن الشباب الذين يعرفون أنفسهم إسلامياً يحملون صورة أقل إيجابية لليهودي الإسرائيلي من الشباب الذين يعرفون أنفسهم عربياً أو فلسطينياً. وهذه النتيجة متوقعة أيضاً، بالأساس بسبب الفجوة التي تفصل بين الثقافة (العادات والتقاليد) الإسلامية ـ العربية من ناحية، والثقافة الإسرائيلية ـ الغربية من ناحية ثانية. هذا بالإضافة طبعاً إلى معارضة الإسلاميين للاتفاق الفلسطيني ورفعهم شعار «الدولة الإسلامية في كل فلسطين».

وأخيراً، هل تختلف الصور الإجمالية للذات وللآخر بحسب الهوية الحزبية (أو الانتماء الحزبي) للفلسطيني؟

تشير النتائج إلى أن مؤيدي التيارات السياسية المختلفة (منظمة فتح، المنظمات الماركسية، المنظمات الإسلامية، والمستقلون) لا يختلفون جوهرياً في الصور الإجمالية التي يحملونها للذات وللفلسطيني من التجمعات الثلاثة وللعربي بشكل عام. من ناحية أخرى، يحمل الإسلاميون (مؤيدو حماس والجهاد الإسلامي) صورة لليهودي الإسرائيلي أقل إيجابية أو أكثر سلبية (تقييم إجمالي ٢,١) من تلك التي يحملها مؤيدو التيارات الأخرى (تقييم إجمالي ٢,٥ ـ ٢,٧). وتنسجم هذه النتيجة مع النتيجة السابقة المتعلقة بارتباط صورة اليهودي الإسرائيلي عكسياً بالهوية الإسلامية.

الفصل الرابع والأربعون

«العوام» و«الأفندي» في مصر: دراسة في آليات الشك المتبادل

علي فهمي(*)

«الفاتحة للعسكري، قلع الطربوش وعمل ولي»[1].

(من أهازيج العوام في القاهرة)

مقدمة

من الضروري في مثل هذه الدراسة، التعرض لعدد من المفاهيم الأساسية ببعض التعريفات الاجتهادية ذات الطابع الإجرائي. فثمة مفهومان ـ على الأقل ـ في عنوان الدراسة الماثلة، يتطلبان تقديم مثل هذه التعريفات.

فنحن نقصد بـ «العوام» هنا، الغالبية الساحقة من جماهير الفقراء البسطاء من

(*) باحث مصري.

(١) هذه الأهزوجة الجماعية من أهازيج عوام القاهرة، هي من قبيل الأهازيج ذات الدلالات الساخرة، بيد أن السخرية هنا متسربلة في صيغة بارعة في التكتم والتغطية، وهذا النوع من السخرية من بين أبرع أفانين الحيل الدفاعية التي يشتهر بها الشعب المصري، وبالأخص «العوام» أو «الحرافيش». فالعسكري ـ هنا ـ هو رجل الشرطة وقد خلع الطربوش، وهو رمز للسلطة، وتظاهر بالتقوى في أخريات أيامه عادة، وهنا يجيبه العوام في سخرية عبقرية بقراءة الفاتحة، أي فاتحة الكتاب على نحو يكشف عن اعتقاد هؤلاء العوام بأن التقوى زائفة وغير مقبولة.

المصريين من أهل الحضر والريف على السواء، ومع هذا فقد تركز الدراسة ـ لاعتبارات تتعلق بالمادة المتاحة ـ على العوام في الحضر بخاصة، وعلى العوام في «القاهرة مصر المحروسة» بدرجة أخص، ذلك أن معظم التأريخات المعتمدة، وبخاصة الحوليات الشهيرة للمؤرخين «المصرلية» الثقات، كانت تركز على «القاهرة مصر المحروسة»، مسرحاً للأحداث الكثيرة التي حفلت بها هذه الحوليات، وإن كان ذلك لم يمنع من إيراد بعض أحداث كانت تحدث في ريف مصر سواء في الوجه البحري أو في الصعيد من آن إلى آخر. ولعل ما يُبَرِّر خطتنا هذه، أن الحضر المصري حالياً يضم ما يربو على نصف سكان مصر، كما أن جُلّ الخدمات (حكومية وشعبية) تتركز في هذا الحضر، وبالأخص في العاصمة. ولسنا بحاجة إلى تقرير أن العاصمة المصرية قد لعبت الدور البارز الرئيسي على طول التاريخ المصري منذ بواكيره. ومن ثم فإن اتجاهاً له وزنه يعتبر العاصمة المصرية اختزالاً مكثفاً لمصر، ونحن ننتهي إلى هذا الاتجاه.

وتتحدث التأريخات والحوليات عن «العوام» بألفاظ عديدة، يتردد من بينها على سبيل المثال: «العامة»، و«الزعر»، و«الحرافيش»، و«الجعيدية». وقد خلصنا من بحثنا لهذه الألفاظ إلى أنه يغلب أن تكون من قبيل الترادف اللفظي.

أما «الأفندي»، فهو مصطلح يرجع إلى واحد من الألقاب المدنية الرسمية التي كانت تسود بعض المجتمعات التابعة للدولة العلية، ومن بينها المجتمع المصري منذ العهد العثماني بخاصة. وكانت رتبة «الأفندي» تأتي في ذيل الرتب المدنية الرسمية الأخرى، والتي كانت تبدأ بـ «الباشا» تحريفاً من اللفظة التركية «بادشاه»، ثم يليها «البك»، وآخرها «الأفندي». كما أن بعض الولايات العربية الأخرى التي كانت تتبع الدولة العلية، مثل العراق، عرفت رتبة رابعة تتوسط بين «البك» و«الأفندي»، هي رتبة «الجلبي»، وهي رتبة لم تعرفها مصر العثمانية.

وعلى الرغم من أن الرتب المشار إليها آنفاً، كانت تعد من قبيل الرتب المدنية الرسمية التي كانت تمنحها الدولة لبعض المواطنين تقديراً لهم لسبب أو لآخر، فإن هذه الرتب كانت تمنح أيضاً للموظفين من العسكريين بجانب زملائهم المدنيين على حد سواء. بيد أنه بالرجوع إلى التأريخات والحوليات في ما يتعلق بمصر العثمانية، فيبين أن رتبة «الباشا» كادت أن تقتصر على العسكريين من الموظفين السامين، وهم من الأتراك عادة، بل واقتصر الأمر ـ لزمن طويل ـ على منحها للوالي التركي على مصر، والذي كانت تعينه الدولة العلية لينوب عنها وليمثلها في العاصمة المصرية، إلا أن الأمر قد تغير ـ إلى حد ما ـ منذ عهد محمد علي وتمتع مصر ببعض الاستقلال النسبي عن الدولة، إذ كانت تمنح «الباشوية» لعدد من كبار الموظفين السامين في الحكومة المصرية، سواء من ذوي الأصول التركية وأيضاً للمصريين الأقحاح. ويلاحظ أن هذه الرتبة (الباشوية)، وأيضاً رتبة (البكوية)، كانت تمنح بإرادة سنية من السلطان العثماني، وليس من نائبه في حكم مصر وهو «الخديوي».

أما «الأفندي»، وهي الرتبة الأدنى من بين الرتب المدنية الرسمية، فكانت تمنح ـ على نحو آلي ـ لصغار ولمتوسطي موظفي الإدارة البيروقراطية المصرية من المدنيين، وأيضاً لأرباب الرتب الصغرى من الضباط العسكريين وضباط الشرطة. وقد انتشر لقب «الأفندي» انتشاراً واسعاً، منذ أن لجأ محمد علي إلى ترتيب حديث للوظيفة العامة، ولربما كان يقصد باستخدام لفظ «الأفندي» إجراء تفرقة بين لقب تقليدي قديم كان يطلق على الأزهريين، حتى إذا التحقوا بالعمل بالإدارة البيروقراطية، وهو لقب «الشيخ»، هذا من جهة، وبين الطائفة المحدثة من الموظفين ممن تلقوا تعليماً في المدارس وفي المعاهد التعليمية المدنية (خارج نطاق الأزهر الشريف)، والتي أنشأها محمد علي، لتخريج كوادر حديثة من الموظفين تغذي الإدارة الحكومية المُحْدَثة في إطار سياسات التحديث التي انتهجها هذا الحاكم الفذ.

بيد أننا نلاحظ أن لفظ «الأفندي» وحتى بدايات ثورة تموز/يوليو ١٩٥٢، كان يتسع في الاستخدام اليومي، فيمتد إلى طوائف أوسع من المستخدمين المدنيين في الحكومة المصرية (أو ما كان يطلق عليهم «المستخدمون الملكيون»)، مثل بعض رؤساء السعاة في المصالح الحكومية ممن لم يكونوا حائزين أي شهادات دراسية تؤهلهم لحمل لقب «الأفندي» بصفة رسمية. كما كان هذا اللقب يمتد ـ في الاستخدام اليومي أيضاً ـ ليشمل بعض الأفراد من رجال الجيش والشرطة ممن هم دون الضباط، بل كان لفظ «الأفندي»، أيضاً يشمل مستخدمي شركات وبنوك القطاع الخاص ممن يقومون بأعمال كتابية، حتى إذا لم يكونوا قد حصلوا على مؤهلات دراسية.

وقد يكون من الملائم ـ هنا ـ أن نشير في عجالة إلى أن الوظيفة العامة في مصر قد طرأت عليها تغيرات جوهرية منذ النصف الثاني من عهد محمد علي، إذ نلاحظ **أولاً** أن الوظيفة العامة في مصر حتى عشرينيات القرن التاسع عشر كانت جد محدودة، ذلك أن الدولة المصرية حتى هذا التاريخ كانت منسحبة تماماً أو تكاد من ميدان العديد من الخدمات المهمة، مثل ما نسميه حالياً بالشؤون البلدية والتي كان يتولاها ـ عادة ـ المواطنون مُمَثَّلين في الطوائف الحرفية الشهيرة التي كانت سائدة آنذاك. كما نلاحظ **ثانياً** أن الوظيفة العامة في مصر قبل هذا التاريخ، لم تكن ترتب للقائم عليها أجراً من جانب الدولة، بل على العكس من ذلك تماماً، كانت هذه الوظيفة تقوم على نظام شبيه بنظام الالتزام الشهير الذي كان سائداً في تحصيل الضرائب، حيث كان على المتقدم لشغل الوظيفة العامة أن يدفع جُعْلاً مالياً للدولة في مقابل تقلده الوظيفة العامة لفترة مؤقتة، وكان يُسمح للموظف العام أن يُحصِّل هو بنفسه أو عن طريق بعض معاونيه رسوماً مالية تُقْتَضَى من المُسْتَهدَفين بالخدمة العامة التي يقدمها، أي من الجمهور. ومن عَجَبٍ أن هذا كان يصدق حتى على القضاة وأعوانهم، كل ذلك بالمخالفة الظاهرة لأحكام الشريعة الغرّاء. ومن ثم ترسخت في وجدان الموظف العام في مصر قيم معينة، مثل التعالي على الجمهور من ناحية، وضرورة الحصول على مقابل مادي من

المُسْتَهدَف بالخدمة من ناحية أخرى. كما استقرت في وجدان الجمهور، أي «العوام»، قيم الدونية في مواجهة الموظف العام «الأفندي» من ناحية، وضرورة القيام بدفع مقابل مادي لقاء الخدمة العامة المطلوبة من ناحية أخرى.

ولعل ترسخ هذه القيم منذ عهود بعيدة، أن يكون مسؤولاً عن تجذّر نوع من الشك المتبادل بين طرفي المعادلة: الموظف «الأفندي» من جهة، والمخدوم «العوام» من جهة أخرى. فمن المتوقع ـ والحال هكذا ـ أن الموظف العام «الأفندي» كان يشترط في طلب المقابل المادي من المخدوم لقاء الخدمة التي يطلبها، حتى يعوض ما لحق به (أي الأفندي) من خسارة مالية عندما قَدَّم الجُعْل المالي للسلطة، ولكي يحقق ـ بالإضافة ـ هامشاً من الكسب. كما يُتصور ـ على الجانب الآخر ـ أن من يطلب الخدمة، أي «العوام»، كانوا يتحايلون في سبيل تخفيض المقابل المادي الذي يفرضه «الأفندي»، فهم (أي العوام) فقراء معوزون في الغالب، وهم في الوقت نفسه يحتاجون إلى تلقي هذه الخدمة. ويترتب على هذين التصورين، أن ثمَّة شكوكاً متبادلة وأنواعاً من الحيل المتبادلة كانت تصوّر العلاقة بين «العوام» و«الأفندي». ولعل هذه الشكوك المتبادلة ظلت تلوّن العلاقة بين الطرفين حتى أيامنا هذه.

وعلى ضوء ما قدمناه، سوف نعمد إلى تقسيم دراستنا هذه إلى ثلاثة أقسام على التوالي، حيث نعالج في **القسم الأول** مسألة الشك المتبادل بين «العوام» و«الأفندي» في مصر في مسارها التاريخي. أما في **القسم الثاني**، فسوف نخصصه لإلقاء بعض الضوء على آليات الشك المتبادل بين «العوام» و«الأفندي» في مصر المعاصرة، بما يكتنفه من مظاهر وحيل دفاعية. وفي **القسم الثالث** والأخير، سنعمد إلى تقديم خطوط عريضة لدراسة حالة موقفية توضح آليات الشك المتبادل بين «العوام» من جهة، والسلطة من جهة أخرى، وذلك من واقع مثال قريب الحدوث، ثم نذيل الدراسة **بخاتمة**.

أولاً: حول تاريخ الشك المتبادل بين «العوام» و«الأفندي» ـ في إعادة التركيب

يقدم المثال المصري في تاريخ الإدارة البيروقراطية تجسيداً فريداً لطغيان السلطة المركزية والتتابع التدرجي للقهر الإداري بخاصة، من رأس الدولة إلى صغار الموظفين مروراً بكبار وبمتوسطي الموظفين. ولعل هذه الملامح والسمات التي تكتسبها ـ تقليدياً ـ الإدارة البيروقراطية المصرية ترجع إلى ضرورات ضبط النهر على نحو صارم كما يقرر جمال حمدان[٢]. ولعل مقتضيات إدارة المجتمع المصري واقتصاداته كمجتمع يقوم

(٢) جمال حمدان، **شخصية مصر: دراسة في عبقرية المكان**، سلسلة كتاب الهلال؛ ١٩٦ (القاهرة: دار الهلال، ١٩٦٩).

على نهر فيضي، أن تكون قد حصرت أهم وظائف الدولة المصرية ـ تاريخياً ـ في الري وجباية الضرائب والدفاع.

وإذ تكون هذه هي أهم وظائف الإدارة المصرية، فمن المتصور أن تكون العلاقة بين هذه الإدارة والجمهور يشوبها بعض التوتر، فهي علاقة آمرة من جانب الإدارة وممثليها وخاضعة من جانب الناس. وهي علاقة لا تحتمل أي نوع من المرونة من جانب الإدارة حفاظاً على ضرورات الاقتصاد القومي والأمن. وإذ يكون المنفذون من موظفي الإدارة وهم ـ في الغالب ـ من صغار الموظفين، هم الذين على احتكاك مباشر بالناس، فمن المتوقع أن توتر العلاقة بين الطرفين يكون في غاية الوضوح في لحظات الاحتكاك اليومي. ونظراً لأن هذا الموظف هو في الغالب في أدنى السلم في الجهاز البيروقراطي، ومن ثم فهو مقهور من جانب رؤسائه الذين يعلونه على رغم قدر من السلطة يمتلكها بحكم عمله، فمن المتصور أن هذا الموظف الصغير يمارس عمله الوظيفي متأرجحاً بين أمرين هما: محاولة التنفيذ الكامل للأوامر من جهة، ونوع من التعاطف غير المُعْلَن مع جمهور المُسْتَضْعَفين من جهة ثانية. وهو في محاولة تنفيذ الأوامر قد يلجأ إلى التنفيذ من حيث الشكل واستيفاء الإجراءات تفادياً للجزاء الإداري؛ وأيضاً في محاولة التخفيف عن الجمهور، فلا بأس من أن يُفيد من هذا الجمهور بعض الفائدة العينية أو المالية مقابل هذا التيسير في إنفاذ الأوامر البيروقراطية.

ونزعم أن هذه العلاقة المتأرجحة بين «العوام» من جهة و«الأفندي» من جهة أخرى، والتي حاولنا رسم خطوطها العريضة في عجالة؛ نزعم أن هذا التأرجح في العلاقة قد زاوج بين الشك المُتبَادَل بينهما مع نوع مستتر من تعاطف متبادل يكشف عن نفسه في شيء من التسامح من جانب «الأفندي»، لقاء مقابل مادي من جانب «العوام» في الغالب. وقد يكتفي «الأفندي» في حالات غير نادرة بدعاء طيب من جانب بعض «العوام» الأكثر استضعافاً، وعلى الأخص الأرامل والشيوخ والأطفال وفقراء المتصوفة.

وفي مثل هذه العلاقة المشحونة بالتوتر وبالشك وببعض التسامح، والتي يُخَفِّف من غلواء نسيج القهر فيها غلبة روح من السخرية المكبوتة والفكاهة المريرة والدعابة الطريفة؛ فإنها، أي هذه العلاقة بين «العوام» و«الأفندي»، تكون من التعقيد والتشابك بحيث لا تكفي لرصدها، ومن باب أولى لفهمها، المحاولات الساذجة العابرة للرحالة من عابري السبيل، بل أيضاً حتى للباحثين المتعجلين بأدواتهم العجلى ممن أطلقنا عليهم اسم «الباحثين الحرفيين»(٣). ويبقى الكشف عن أعماق هذه العلاقة بين «العوام» و«الأفندي» من قدر المبدعين وحدهم سواء من الفنانين أو الباحثين، الذين يستطيعون

(٣) علي فهمي، «البحث الاجتماعي العلمي بين الإبداع والحرفية،» ورقة قدّمت إلى: **ندوة مناهج البحث في العلوم الاجتماعية** (القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية، ١٩٨٣).

النفاذ إلى قلب «العوام» من «أولاد البلد»[٤].

وقد عرضنا في المبحث التمهيدي لبعض السمات التي كانت تكتسيها الوظيفة العامة في مصر - تاريخياً - من أنها كانت محدودة بحدود الوظائف التقليدية للإدارة المصرية، وأيضاً من أنها كانت من دون أجر محدد يُقْتَضَى من طرف الدولة، اكتفاء بالرسوم التي كان يُسمح للموظف العام أن يقتضيها من جانب المُسْتَهدَفِين بالخدمة العامة.

وإذ مهد محمد علي للتحديث في الفترة الأولى من حكمه بالتخلص من المماليك على نحو ما هو معروف، وبإلغاء نظام الالتزام على نحو ما هو معروف أيضاً؛ فإن هذا العاهل العظيم قد عمد إلى عدة محاولات رائعة لتحديث جوانب الحياة الاجتماعية والاقتصادية والتعليمية والثقافية في مصر، ومن جملة هذه المحاولات إعادة تنظيم وتحديث الإدارة الحكومية. فإلى محمد علي يرجع الفضل في ترتيب الدواوين/ المصالح الحكومية، وفي ترتيب الوظيفة العامة على أنساق حديثة مستفيداً من الخبرة الأوروبية، وبخاصة الفرنسية في مجال الإدارة. ولعل من بين أهم ما أحدثه محمد علي في مجال ترتيب الوظيفة العامة، ما يتعلق بتحديد شروط التعيين والترقي وإنهاء الخدمة ونحو ذلك، والأهم من ذلك كله ترتيب راتب نقدي محدد تدفعه خزانة الدولة لموظفيها العموميين مقابل أدائهم لمهامهم. وبذلك فقد أعفى «العوام» من تقديم المقابل المادي للخدمة العامة الذي كان سائداً لقرون عدة. وبالرجوع إلى نصوص الأنظمة القانونية الحديثة في مجال الوظيفة العامة، والتي سنّها محمد علي، وأشهر هذه الأنظمة إطلاق قانون «سياسة نامه»، الذي صدر في ثلاثينيات القرن التاسع عشر، نلاحظ مدى الجهد التنظيمي والقانوني الذي أدخل على مجال ترتيب الوظيفة العامة في مصر محمد علي.

بيد أنه يجدر التنبه - مُشدداً - لموضوع على جانب كبير من الأهمية والخطورة جميعاً، ذلك أن التدخل التشريعي لا يواكبه - بالضرورة وبسرعة - تغيرات فارقة في البناء القيمي، وفي ما استقر في الوجدان العام[٥]. ومن هنا، يكمن ميلنا إلى تفسير استمرار ملامح العلاقة بين «العوام» و«الأفندي» حتى وقتنا الراهن، على الرغم من كل مظاهر التحديث والتدخل التشريعي في ميدان الوظيفة العامة في مصر منذ ثلاثينيات القرن الماضي كما أسلفنا.

وقد نضيف إلى الملامح العامة للعلاقة بين «العوام» و«الأفندي» في مصر - تاريخياً -

---

(٤) علي فهمي، «ابن البلد والغريب،» ورقة قدّمت إلى: **مؤتمر «من شرق لآخر»** (القاهرة: المركز الفرنسي للتوثيق في العلوم القانونية والاجتماعية والاقتصادية، ١٩٨٥).

(٥) **المجلة الجنائية القومية** (المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة)، عدد خاص عن «علم الاجتماع القانوني» (تموز/ يوليو ١٩٦٩).

وبالأخص في مصر العثمانية، أنه بينما كانت الإدارة العليا والوسطى تكاد تكون بيد الأتراك في ما عدا الوظائف الدينية ووظيفة والي الحسبة ونحو ذلك، فإن الوظائف الدنيا كانت تستأثر بالمصريين في غالب الأحوال. وكانت هذه الوظائف الدنيا تتعلق بضبط وبتدقيق الحسابات الحكومية والخراج والضرائب ونحو ذلك. ويلاحظ بالنسبة لهذه الوظائف الدنيا أنها كانت قسمة مشتركة بين موظفين مصريين مسلمين وأقباطاً على السواء، بل وأحياناً كانت تسند إلى مصريين من اليهود. ولعل هذا يرجع ـ في تقديرنا ـ إلى تقليد قديم استنّه العرب الفاتحون من ترك أمور الإدارة المالية بخاصة في أيدي أبناء الأمصار المفتوحة، ومن بينها مصر.

وإذ كان القوام الغالب من أهل مصر لدى الفتح العربي الإسلامي من «القبط»، وأنه مع استمرار تعريب وإسلام المجتمع المصري، بقيت نسبة كبيرة من المصريين تحتفظ بدينها الأصلي بناء على واقع أن مصر قد فُتحت صلحاً وفقاً لأحكام الشريعة الغرّاء، ومع الوقت، فإن أغلبية المصريين قد أسلموا، مع وجود أقلية لها أهميتها من «القبط» الذين اشتهر عنهم المهارة في الأمور المحاسبية، وإذ يكون ذلك، فإن نسبة عالية من موظفي الإدارة المصرية في أدنى السُلم الوظيفي كانوا من «القبط» طوال العصور الوسطى وحتى منتصف القرن الماضي. ولما كان «القبط» بعد دخول غالبية المصريين تحت عباءة الإسلام لأسباب عديدة[٦]، قد أضحوا أقلية من الناحية العددية، فمن المتصور أن هذه الأقلية ومن بينهم عدد كبير من صغار موظفي الإدارة المصرية قد اكتسبت كل آليات وسمات الأقليات، ومن بينها محاولات التكيف والالتفاف والتحايل وعدم اللجوء إلى الصدام المباشر. ومن ثم فنحن نلجأ إلى هذا البعد الخاص في الإدارة المصرية خلال العصور الوسطى، لتفسير بعض سمات العلاقة بين «العوام» و«الأفندي». ويلاحظ أن «الأفندي» في هذه الحالة وهو من الأقلية العددية بحكم الانتماء الديني، لقمين بأن يتواضع في إظهار قوة السلطة التي يتمتع بها كممثل صغير للدولة. ومن هنا يكون تنوع وتشابك خيوط العلاقة بين «العوام» و«الأفندي» في «مصر العصور الوسطى».

رأينا في ما سبق، كيف أن صورة العلاقة بين «العوام» و«الأفندي» في مصر ـ تاريخياً ـ وبخاصة في العهد العثماني، اتسمت بتنوع فريد وبقدر كبير من التشابك. بيد أن اللون الأساسي في لوحة هذه العلاقة، يظل في حدود الشك المتبادل بين «العوام» و«الأفندي». ولا مشاحة في أن هذا الشك المتبادل له ما يبرره سواء على صعيد طبيعة السلطة المركزية في مصر كمجتمع فيضي، أو على أساس السمات التي كانت تتسم بها الوظيفة العامة في مصر من محدودية، ومن تدرج هرمي، ومن نظام يقترب من الالتزام من حيث العائد المالي للوظيفة.

---

(٦) حسين أحمد أمين، دليل المسلم الحزين إلى مقتضى السلوك الواجب في القرن العشرين (بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٤).

وإذ يبتعد المصري البسيط عادة عن الصدام المباشر بالسلطة نظراً لقوة القهر لديها، فإنه يلجأ إلى ما يسمى ـ عند أهل «علم النفس» ـ بالحيل الدفاعية كبديل من الصدام المباشر. ومن هنا كانت شهرة «العوام» من المصريين في إبداع النكتة والشائعة والسخرية والالتفاف حول الأوامر والتحايل عليها. فالمصري البسيط يبدو ـ في الظاهر وعلى السطح ـ منصاعاً للقانون وللتعليمات ومطيعاً لممثلي السلطة. ومن هنا وقع العديد من المؤرخين والرحالة في تعميمات خاطئة من حيث تصور «الخضوع» كسمة أساسية في الشخصية القومية المصرية! فالعرب تتداول على سبيل المثال: «. . . وقال الخصب أنا ذاهب إلى مصر، فقال الذل وأنا معك»، ونحو ذلك من الأقوال والتعميمات(٧). هذا الخضوع الظاهري يخفي تحت قناعه، آليات وحيلاً دفاعية بالغة التأثير والخطر، استمدها المصري من خبرات تاريخية غنية وطويلة وحافلة، في التعامل مع السلطة ورموزها. وما ممثل الإدارة في أدنى مراتبها «الأفندي»، سوى تجسيد حي للسلطة يحتك بـ «العوام» احتكاكاً يومياً مباشراً. ومن هنا كان «الأفندي» مسرحاً حياً لتجريب كل أفانين وحيل «العوام» في الالتفاف حوله والتحايل عليه والشك فيه والسخرية منه والرغبة في الإيقاع به والصبر عليه عسى أن يرحل عنهم أو يموت. ومن جانب آخر، فإن «الأفندي» يرى كل هذه الأفانين والحيل، وفي أحيان كثيرة لا يستطيع أن يواجهها بسيف السلطة فقط، ومن ثم يلجأ إلى المهادنة وإعمال الحيلة هو الآخر والميل إلى التساهل في إنفاذ الأوامر، ولا بأس ـ عندئذ ـ من الإفادة من هذا التساهل. ويساعد على رسم هذه الصورة الغريبة في العلاقة بين «العوام» و«الأفندي»، أنه أي «الأفندي» يقع في أدنى مراتب سلم السلطة، ومن ثمَّ فهو قريب من حيث الموقع الطبقي من «العوام» في الكثير من الأحيان، فضلاً عما يفترض ما يشعر به من ازدواجية تجاه السلطة نفسها، فمنها يستمد جاهه ونفوذه بيد أنه ينقم على السلطة وضعها له في أدنى الدرجات. ومن هنا يحق لنا أن نفسر بعض التسامح من جانب «الأفندي» تجاه «العوام» أو تغافله عن خروجهم على الأوامر، طالما تحصن «الأفندي» وراء الإنفاذ الشكلي لهذه الأوامر.

ووفقاً للتأريخات والحوليات المعتمدة، فإن من بين أهم ميادين بواعث الشك من جانب «العوام» في مقاصد السلطة، كانت موضوعات سك العملة، وبخاصة عندما تقرر الدولة مسكوكات جديدة، إذ كانت تتجه شكوك «العوام» عادة نحو اتهام الدولة بتقليل نسب الذهب والفضة في «الفلوس» الجديدة، سواء من حيث الوزن أو العيار. كما كانت شكوك «العوام» تجاه الإدارة و«الأفندي» ممثلها الصغير، تزداد عند حدوث شحة في فيضان النيل، تنذر بارتفاع أسعار السلع، أو تنذر حتى باحتمال المجاعة. فالسلطة هنا وممثلها «الأفندي» تعمد إلى إخفاء البضائع واحتكارها للمضاربة على أثمانها

(٧) «الطابع القومي للشخصية المصرية،» (القاهرة، المركز القومي للبحوث الاجتماعية، ١٩٨٩).

استغلالاً لحاجة الناس. كما كانت شكوك «العوام» تتأجج في حالة زيادة هائلة في فيضان النهر، حيث يساق «العوام» للعمل في تقوية الجسور بالسخرة. كما كانت شكوك «العوام» تزيد كلما هددت البلاد بغزو خارجي، أو حلا للسلطان القيام بمغامرة عسكرية خارج مصر، إذ كانت تفرض المغارم جزافاً على الناس، طوائف وفُرادى على السواء[٨].

وبالطبع لم يكن الشك آحادي الجانب، ذلك أن السلطة ـ من جانبها ـ لا تثق كثيراً في الناس، فهم، أي الناس يعمدون إلى الإدلاء ببيانات كاذبة عن ثرواتهم، وهم يعمدون إلى إخفاء هذه الثروات عن أعين الدولة وممثليها، للتهرب من دفع المال العام (الضرائب). والناس ـ في نظر السلطة ـ مدلسون محتالون غشاشون، ومن ثم فإن السلطة تدفع برجالها، ومن بينهم «الأفندي» لاقتضاء حق السلطة من «العوام». وهنا يمكر «العوام»، ويمكر «الأفندي»، ولا حد للمكر في الجانبين، بيد أن مكر «العوام» يسانده صبر تاريخي على تصاريف الزمان، وفهم عميق لأبعاد التاريخ.

هذه الصورة في العلاقة بين «العوام» و«الأفندي» في ضوء التاريخ الاجتماعي المصري، قد تبدو طريفة عند المطالعة اليوم. بيد أن صراعات مريرة كانت تغلف الواقع وعذابات كثيرة كانت تعتوره. غير أن ما يكمل الصورة المتشابكة، أن «العوام» أو «الحرافيش»، كانوا كثيراً ما يلجأون إلى الفعل العنيف المباشر إبّان المجاعات والأوبئة، وذلك بالسطو المسلح على قصور رموز السلطة وممتلكاتهم. كانوا يحاولون من آن إلى آخر إعادة توزيع الثروة[٩]. كما كان «العوام» يلجأون في أحوال غير نادرة، إلى علماء الأزهر المرموقين وإلى بعض رموز المتصوفة، للتدخل لدى السلطة العليا لرفع المظالم. وفي الغالب كان هذا التدخل يُفيد في ذلك، فرموز السلطة العليا لا يختلفون عن غيرهم في الاعتقاد الميتافيزيقي في بركة العلماء وأهل الطريق. وكانوا يخشون ـ أيضاً ـ من دعاء رموز الدين هؤلاء عليهم. كانوا متجبرين، بيد أنهم كانوا يتوجسون من دعاء المظلوم[١٠].

---

(٨) نقصد بأهم الحوليات في هذا المقام: أبو البركات محمد بن أحمد بن أياس، **بدائع الزهور في وقائع الدهور**، تحقيق محمد مصطفى (القاهرة: الدار القومية، [د.ت.])، وأيضاً كتابات عبد الرحمن الجبري، وعلي مبارك، **الخطط التوفيقية الجديدة لمصر القاهرة ومدنها وبلادها القديمة والشهيرة**، ٢٠ ج في ٤ (بولاق: المطبعة الكبرى الأميرية، ١٣٠٥ ـ ١٣٠٦هـ).

(٩) علي فهمي، «المهمشون في مصر المحروسة،» **مجلة الكتابة الأخرى** (القاهرة)، الكتاب ٤ (كانون الثاني/ يناير ١٩٩٣).

(١٠) نشير ـ بخاصة ـ إلى وقائع المواجهة بين الرئيس السابق السادات والشيخ التلمساني المرشد العام لجماعة الإخوان المسلمين في مصر كما أوردها: محمد حسنين هيكل، **خريف الغضب: قصة بداية ونهاية عصر أنور السادات** (بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ١٩٨٣).

ثانياً: «العوام» و«الأفندي» في مصر المعاصرة - تنويعات حديثة على لحن قديم

عرضنا في ما سبق - بإيجاز - لبعض ملامح التغيرات العميقة على البنى الاجتماعية والاقتصادية والتعليمية والثقافية التي أحدثها محمد علي في مصر منذ البدايات الباكرة للقرن الماضي، ومن بينها إعادة ترتيب المصالح الحكومية وترتيب الوظائف العامة على أسس حديثة. ولا مشاحة في أن مناخ التحديث الذي أشاعه محمد علي في المجتمع المصري على الصعد كافة، يفترض أن يكون له انعكاساته في تلوين وتعديل ملامح وآليات العلاقة بين «العوام» و«الأفندي». وبالطبع لا يمكن إنكار حدوث مثل هذا التعديل بالكلية، غاية ما في الأمر أنه في المجتمعات القديمة المستمرة مثل المجتمع المصري، فإن للتاريخ ولمعطياته وزناً كبيراً في استقرار وتجذّر الكثير من ملامح العلاقات والاتجاهات وحتى القيم لفترات طويلة على الرغم من التعديلات والتحديثات التي تدخل على مثل هذا المجتمع[11].

فعلى الرغم من التنظيم القانوني للوظيفة العامة، وبدايات بزوغ «الدولة القانونية» في فترة لاحقة منذ النصف الثاني من ولاية الخديوي إسماعيل، وإلى درجة الشروع في إنشاء «مجلس دولة» في مصر في أواخر ستينيات القرن الماضي، وبدايات حركة دستورية على النمط الأوروبي الحديث، ثم التعديلات العميقة في النظام القانوني والنظام القضائي المصريين، وتبني مجموعة من التقنيات على أحدث مستوى عالمي آنذاك؛ على الرغم من هذا كله فإن ملامح العلاقة بين «العوام» و«الأفندي» ظلت - نسبياً - من دون تغييرات كبيرة في الجوهر، في ما عدا عدم تقاضي «الأفندي» لمقابل نقدي من العوام لقاء تقديمه الخدمة العامة لهم وفقاً لمقتضيات وظيفته (ومع ذلك، تبقى الرشوة - في تقديرنا - امتداداً غير مباشر من ماضي التنظيم القانوني للوظيفة العامة في مصر العثمانية وما قبلها، حيث كان الموظف العام (الأفندي) لا يتقاضى مرتباً من خزانة الدولة، كما أسلفنا).

هذه العلاقة التي تتسم ببعض التوتر والقلق والشك المتبادل بين «العوام» من جهة، و«الأفندي» من جهة أخرى، استمرت على الرغم من الاعتراف بأن الملامح القديمة لهذه العلاقة لم تعد بالدرجة نفسها من الحدة، وبخاصة بعد إرساء العديد من الضمانات الدستورية والقانونية من جهة، وبعد انتشار التعليم على نطاق واسع بين أبناء العوام أنفسهم إلى درجة سمحت بأن ينتقل أبناء العوام في كثير من الأحيان إلى صفوف

---

(١١) انظر: ندوة «القيم في مصر»، ودراستنا: علي فهمي، «القيم: المسار وتبادل المراكز،» في: مجلة القاهرة (القاهرة) (كانون الثاني/يناير ١٩٩٣).

الأفندية، هذا من جهة ثانية. ولسوف نعود إلى مناقشة هذه الجزئية ـ تفصيلاً ـ في ما بعد.

وإذ نعمد إلى مناقشة الأسباب العميقة لبقاء ظلال التوتر والشك المتبادل في العلاقة بين «العوام» و«الأفندي»، فإننا نفترض عدة فرضيات وراء هذه الاستاتيكية النسبية في العلاقة بينهما. فعلى الرغم من التوسع الهائل في التعليم، وبخاصة بعد تعميم المجانية الكاملة في التعليم ما قبل الجامعي بمبادرة من طه حسين وزير التعليم في حكومة الوفد الأخيرة (عام ١٩٥٠)، ثم تعميم المجانية الكاملة في التعليم العالي والجامعي منذ أوائل الستينيات بمبادرة من حكومة ثورة تموز/ يوليو؛ نقول انه على الرغم من هذا التوسع غير المسبوق في التعليم الذي حدث نتيجة هذه المجانية تحديداً مع التوسع في إنشاء المدارس والمعاهد التعليمية والجامعات، فإن نسبة عالية من المصريين (ذكوراً وإناثاً) ما يزالون في عداد الأميين (حوالى ١٨ مليوناً). ونحن نفترض **أولاً** أن هذه الأمية المرتفعة النسبة من نصيب من نسميهم بالعوام في الريف وفي الحضر على السواء. ولا شك ـ عندنا ـ في أن الأمية الأبجدية بحد ذاتها تحول دون تعرف المرء بالكثير من واقعه الذي يعيش فيه، وتحول دون تعرفه على حقوقه القانونية والإدارية، ومن بين ذلك حدود علاقته بالموظف العام (الأفندي).

كما أنا نفترض **ثانياً** ـ وبالتوازي مع الفرضية التي سبق أن أشرنا إليها مباشرة ـ أن تدني المستوى المادي للموظف العام في مصر، وبخاصة منذ تبني الدولة لسياسات الانفتاح الاقتصادي الاستهلاكي (عام ١٩٧٤)[١٢]، وما ترتب على ذلك من آثار بالغة الخطورة، تمثلت في ارتفاع التضخم بمعدلات غير مسبوقة، قد أسفر عن أن أضحى هذا «الأفندي» الذي كان يمثل عصب الطبقات الوسطى في مصر، مهدداً ـ بالفعل ـ بأن يهاجر من طبقته التقليدية إلى أدنى الشرائح الاجتماعية في السلم الاجتماعي الاقتصادي. ولا شك في أن هذا التدهور في الأحوال المالية لـ «الأفندي»، قد انعكس على إهماله في أداء واجباته الوظيفية. ولعل هذا الإهمال المُبرَّر يزيد من توتر العلاقة بين «العوام» من طالبي الخدمة، و«الأفندي» مقدم الخدمة؛ و«الأفندي» ـ هنا ـ عازفٌ عن أداء الخدمة للجمهور حتى في حدود المستويات الدنيا للأداء الوظيفي، والجمهور في الوقت نفسه في حاجة إلى هذه الخدمة، ومن ثم فإن العلاقة بين الطرفين لا بد من أن تتسم بمزيد من التوتر وانعدام الثقة. وعلى ضوء هذا كله، نفسر الارتفاع المطرد في نسب جرائم الوظيفة العامة والفساد الإداري (مثل التربّح والرشوة). «فالأفندي» وإن كان يطمع ـ في الماضي القريب وفي أحيان قليلة ـ في رشوة يقدمها له المخدوم (وكانت هذه حالات استثنائية في الانحراف الوظيفي حتى أوائل السبعينيات)، أضحى هذا

---

(١٢) انظر بصورة خاصة: عبد الخالق فاروق حسن، «الآثار الاجتماعية للانفتاح الاقتصادي (دراسة في نسق القيم والمفاهيم)،» شؤون عربية، العدد ٩ (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨١).

«الأفندي» في وقتنا الراهن يطلب الرشوة من المخدوم علانية وفي تبجح، بل أكثر من هذا يحدد قيمة الرشوة مقدماً أو تغدو محلاً للمساومة. ويساعد على هذا تفشي مناخ عام من التسامح الاجتماعي حول هذا الموضوع وغيره من أوجه الفساد الوظيفي(١٣)، بل أكثر من هذا، فإن رئيساً سابقاً للوزراء في مصر (عبد العزيز حجازي - عام ١٩٧٥)، كان يدعو - صراحة - إلى تقنين معلن للرشوة تحت مسمى «العمولة»، وذلك عقب تبني سياسات الانفتاح مباشرة.

وموازياً للفرضين السابقين مباشرة، فإننا نشير إلى فرضية **ثالثة** تكمن وراء تلوين العلاقة بين «العوام» و«الأفندي» في وقتنا الراهن بظلال من عدم الثقة والتوتر. هذه الفرضية الثالثة تتعلق بأن مصر قد شهدت منذ بدايات ثورة ١٩٥٢ نشاطاً هائلاً في ميدان إصدار القوانين والتشريعات، إذ تحظى مصر بترسانة هائلة من القوانين والتعديلات القانونية والتشريعات واللوائح، إلى درجة أن هذا الكم الهائل أصبح يشكل عبئاً ضخماً على فقهاء القانون ورجال القضاء والمحاماة، وبخاصة أنه يكتشف في أحيان غير نادرة وجود أوجه تعارض كثيرة بين التشريعات المختلفة، وإلى درجة أن «مؤتمر العدالة الأول» الذي عقده نادي القضاة في القاهرة (عام ١٩٨٦)، قد أشار في تقدير إحصائي له أن في مصر حتى عام ١٩٨٦ يوجد ٥٩,٠٠٠ قانون وتشريع(١٤). هذه الترسانة الهائلة من القوانين والتشريعات التي تؤدي إلى بلبلة المتخصصين، لهي تؤدي - من باب أولي - إلى توتر غير عادي في العلاقة بين «العوام»، من جهة، و«الأفندي» القائم على إنفاذ هذه التشريعات من جهة أخرى. فهذا «الأفندي» معذور فعلاً في عدم إلمامه بكل القوانين والتشريعات واللوائح التي تحكم صلاحياته الوظيفية، وبخاصة مع تدني مستويات التعليم، بما في ذلك التعليم الجامعي. و«الأفندي» قد يلجأ إلى التلاعب باستخدام هذه النصوص التشريعية واللائحية استخداماً غير مشروع في كثير من الأحيان، لتحقيق مآرب شخصيته من المخدومين (العوام) كرشوة ونحو ذلك. فالقواعد التشريعية متضاربة ملتبسة، وهي حجة وذريعة بين أيدي «الأفندي» يطوعها كيفما شاء (وفي حدود القانون)، ضد مصالح «العوام» ومعظمهم من قليلي التعليم والبسطاء والأميين. ولا شك في أن هذا كله يزيد من قتامة ظلال العلاقة بين الطرفين إلى درجة كبيرة.

لعل هذه الفرضيات الثلاث التي قدمناها آنفاً، تفسر كيف أن صورة العلاقة بين «العوام» و«الأفندي» في وقتنا الراهن تتسم ببعض ملامح الصورة التقليدية التاريخية للعلاقة، من الشك المتبادل، بالإضافة إلى ملامح جديدة تكتسيها هذه العلاقة نتيجة للمتغيرات الاجتماعية والاقتصادية التي شهدها المجتمع المصري في العقود القلائل الأخيرة بخاصة. ومن ثم فإن الصورة العامة لهذه العلاقة تتسم ببعض الاستاتيكية

(١٣) ندوة «القيم في مصر».

(١٤) أعمال مؤتمر العدالة الأول (القاهرة: نادي القضاة، ١٩٨٨).

وببعض التعديل، بيد أن الملامح العامة لصورة وسمات العلاقة بين «العوام» و«الأفندي»، تظل في إطارها السالب.

ثالثاً: آليات الشك المتبادل بين «العوام» و«الأفندي» - خطوط عريضة لدراسة حالة موقفية[١٥]

عند حدوث الزلزال في مصر ظهر ١٢ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٢، تحركت كافة الأجهزة المعنية بعد فترة وجيزة من حدوث الهزة الأرضية، إلى درجة أن «مجلس الوزراء المصري» الذي كان منعقداً أثناء الحادث، ظل في حالة انعقاد مستمر لمتابعة الموقف أولاً بأول. وشكلت لجان كثيرة متنوعة الاختصاصات على نحو فوري، كما قطع رئيس الدولة رحلة عمل مهمة له (في اليابان)، وعاد فوراً إلى العاصمة المصرية. على الرغم من هذا كله، فإن غيوماً من الشك المتبادل في العلاقة بين جماهير المتضررين (العوام) من جهة، والسلطة على كافة مستوياتها التنفيذية بما في ذلك صغار الموظفين (الأفندية) من جهة أخرى، قد ظهرت في أفق العلاقة بعد ثلاثة أو أربعة أيام من حدوث الزلزال. وقد بدا لنا من ملاحظاتنا العيانية المباشرة، وأيضاً من مواجهة تصريحات رموز السلطة وتصرفات موظفيها، بدا لنا مدى عمق جدار الشك المتبادل، هذا الذي نحاول رصد ملامحه في العلاقة بين الطرفين.

فالتصريحات الرسمية تعلن أن لكل من أُضير مسكنه في الحادث، الحق في الحصول على مسكن بديل فوراً. ولقد تراجعت هذه التصريحات بعد ذلك بأيام قلائل، بأن مددت أجل الحصول على هذا المسكن الموعود به إلى نحو شهرين. ولقد أدى هذا إلى إثارة موجات من الشك لدى المتضررين تفيد بأن الحكومة قد تكون غير جادة في تنفيذ ما وعدت به، أو أنها ـ على الأقل ـ سوف تماطل في الوفاء بوعودها.

وفي مقابل هذه الصورة، فإن التصريحات الرسمية لكبار المسؤولين، قد حفلت ببعض الشكوك حول نيات وتصرفات بعض المواطنين، من أن بعض من تقدموا للحصول على مسكن بديل لم تضار مساكنهم من الزلزال، بل إنهم حاولوا الحصول على هذه المساكن بغير وجه حق عن طريق تزوير المستندات والتدليس (اتضح ـ في ما بعد ـ أن نسبة ضئيلة بالفعل يصدق عليها هذا الاتهام).

وفي زيارة تفقدية قام بها رئيس الدولة في الأسبوع الأول بعد الحادث، لإحدى المستشفيات التي كان يُعالج فيها أطفال من تلاميذ المدارس المنكوبة، كَذَّب الأطفال ما زعمه مدراء وأطباء المستشفى من تقديم حليب مع وجبة إفطار الصباح لهؤلاء الأطفال.

---

(١٥) علي فهمي، «الناس والزلزال في مصر،» مجلة القاهرة (تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٢).

وظهر هذا التكذيب العفوي من جانب الأطفال في مواجهة مسؤولي المستشفى، وفي حضور الرئيس على شاشات التلفاز. وقد دلت ملامح الرئيس ـ آنذاك ـ على عدم ثقته بتصريحات المسؤولين الحكوميين في المستشفى.

وعلى الرغم من فوات أيام قلائل (أربعة أيام فقط)، وهي فترة لا تسمح بالحكم على نيات الدولة وموظفيها تجاه المتضررين من الزلزال، اندلعت تظاهرات هنا وهناك مرددة شعارات تفيض بالشك في نيات الحكومة تجاه أمرين محددين: **أولهما** الحصول على مسكن بديل، **وثانيهما** الأمانة وطهارة اليد في التصرف في المعونات المالية والعينية والتي أعلن أنها بدأت ترد من الخارج إلى مصر. ولا شك في أن هذا الموقف له دلالاته الخطيرة عن تراكم الخبرات السابقة للشعب مع السلطة. وهذه الخبرات السلبية هي التي أدت إلى اعتقاد راسخ من الشك في نيات السلطة وموظفيها.

وبعد الهدوء النسبي لردود الأفعال، بدأت تظهر على السطح غيوم الشك ـ من جديد ـ في العلاقة بين «العوام» و«الأفندي»، وذلك أثناء عمليات حصر الأضرار ومعاينة المنازل المضارة فنياً، وتنظيم التقدم بطلبات التعويض، وبطلبات الإيواء المؤقت، وأيضاً طلبات الحصول على مساكن بديلة. هنا تجمعت خيوط الصورة التقليدية في العلاقة العتيدة بين طرفي المعادلة؛ فـ «العوام» يتشككون في «الأفندي» من أنه يعمد إلى حجب حق المتضررين فعلاً وتمرير الحق بغير مُقْتَضٍ لغير المتضررين من ذوي النفوذ أو من الأصدقاء أو من الراشين. و«الأفندي» ـ من جانبه ـ يعمد إلى تعقيد الإجراءات في مواجهة «العوام»، المطالبين بحقوقهم، بمقولة ان بينهم مدلسين، مما يبرر له، أي «الأفندي» التريث والتشدد والتمحيص والمراجعة. وهنا تكثر الأراجيف والروايات والشائعات والاتهامات من جانب «العوام» ضد «الأفندي»!

خاتمة

حاولنا في هذه الورقة الوجيزة عرض أهم الملامح العامة لصورة «الأفندي» لدى «العوام»، وكذا صورة «العوام» لدى «الأفندي»، وذلك عبر مرحلة تاريخية طويلة نسبياً هي مصر العثمانية، بما في ذلك مطلع العصر الحديث. كما حاولنا أن نُلمح إلى ما شاب هاتين الصورتين من تعديلات، نعتقد أنها جزئية من ناحية، وبالسالب من ناحية أخرى.

وقد قدمنا عدة فروض حول أسباب الاستمرارية النسبية لهذه الملامح العامة في الصورتين اللتين تُشكلان هذه العلاقة الفريدة بين «العوام» و«الأفندي» في مصر حتى وقتنا الراهن.

الفصل الخامس والأربعون

المرأة كـ «آخر»: دراسة في هيمنة التنميط الجنساني على مكانة المرأة في المجتمع الأردني

حلمي خضر ساري(*)

مقدمة

على الرغم من الدور الفاعل الذي يقوم به التنميط الاجتماعي (Social Stereotyping) في توجيه سلوك الفرد وإدراكه وتفاعله الاجتماعي مع الآخرين، وعلى الرغم مما لوظائفه النفسية والاجتماعية من أهمية خاصة في فهم طبيعة العلاقات الاجتماعية بين الجماعات (Inter-group relations)، إلا أن دراسته بشكل جدي لم تنل اهتماماً كافياً من قبل الباحثين الاجتماعيين قبل الستينيات. فمنذ تحليلات ليبمان (W. Lippmann) لهذه العملية المعرفية في العشرينيات وعمل كاتز وبريلي في الثلاثينيات، ودراسة ألبورت الشهيرة عن التعصب في منتصف الخمسينيات، لم تظهر محاولات جادة لتحليل هذه العملية المعرفية، ولم تتطور نظرية اجتماعية متماسكة في تحليلاتها للوظائف والأدوار التي يقوم بها التنميط الاجتماعي، ولم تقم أية محاولة للبحث عن الآثار السلبية التي يتركها التنميط في عملية التفاعل الاجتماعي بين الأفراد والجماعات على حد سواء.

(*) أستاذ في قسم الاجتماع، الجامعة الأردنية.

ولكن مع تطور البحوث في ميدان الإدراك الاجتماعي (Social Perception)، ووصول الباحثين إلى نتائج مهمة في هذا الصدد بعد الستينيات، بدأ التنميط الاجتماعي، وبخاصة الجنساني (Gender Stereotyping)، يحتل مكانة خاصة في العلوم الاجتماعية في المجتمعات الغربية، وذلك لما له من آثار واضحة في توجيه السلوك والإدراك، وبخاصة بين الجنسين[1].

وأما في المجتمع العربي، فما زال هذا الميدان من البحوث الاجتماعية مهملاً. وعلى الرغم من أن هناك دراسات عدّة لواقع المرأة العربية ومكانتها[2] في المجتمع العربي، إلا أنه يندر أن نجد بين هذه الدراسات ما يحاول ربط هذه المكانة بالتنميط الجنساني[3]. ومن هنا تأتي أهمية هذا البحث الذي يهدف إلى تحليل الدور الذي يلعبه التنميط الجنساني في إبقاء هذه المكانة على ما هي عليه من دونية، ومعرفة مدى قوته في تحويل المرأة في المجتمع العربي إلى كائن «آخر»، «مختلف»، «وغريب»، له عالمه الخاص وشؤونه «الغريبة» عن عالم الرجل العربي. وسيتم توضيح ذلك من خلال تحليلنا لآليات التنميط الجنساني، والآثار التي يتركها في المرأة في ميدان العمل.

ولئن كان المجتمع الأردني قد خُصص بالدراسة هنا دون سواه لتحديد مدى هيمنة (Hegemony) صورة المرأة النمطية السلبية على مكانتها فيه، فإن ذلك لا يعني تفردّه في ذلك، إذ إن الصورة النمطية السلبية للمرأة العربية تكاد تكون، في الواقع، سمة ثقافية واضحة في الثقافة العربية والمجتمع العربي بسبب التشابه الكبير في الخصائص البنيوية للأسرة، والبناء الاجتماعي للمجتمع العربي، وإن اختلفت، بالطبع، في حدتها وقوتها من قطاع اجتماعي إلى آخر، ومن مجتمع إلى آخر. ويكاد يكون العمل[4] من أوضح المجالات التي تظهر فيها هيمنة مثل هذه الصور النمطية على مكانة المرأة.

---

(١) David L. Hamilton, ed., *Cognitive Processes in Stereotyping and Intergroup Behavior* (Hillsdale, NJ: L. Erlbaum Associates, 1981).

(٢) يشير الوضع هنا (Position) إلى الموقع الذي يحتله الفرد داخل النسق الاجتماعي. أما المكانة (Status) فتعني تقييم المجتمع لذلك الموقع أو المكانة. ونظراً لصعوبة الفصل بينهما، فإن الباحث سيستخدمهما هنا في هذا البحث كمصطلحين مترادفين.

(٣) يستثنى من هذا التعميم الجهد الذي قامت به الباحثة: ياسمين حداد، «الصور النمطية للجنسين: مضامينها وتكوينها العاملي وانعكاساتها على مفهوم الذات لأفراد الجنسين في عينة جامعية أردنية،» **مجلة دراسات** (عمان)، السنة ١٥، العدد ٨ (١٩٨٨)، ص ٧ ـ ٥٠. وأما في ما يتصل بالدراسات المتعلقة بالمرأة العربية في هذا المجال، فانظر: **الدراسات الاجتماعية عن المرأة في العالم العربي** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر؛ اليونسكو، ١٩٨٤)، و**المرأة ودورها في حركة الوحدة العربية: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ١٩٨٢).

(٤) هنري عزام، «المرأة العربية والعمل: مشاركة المرأة العربية في القوى العاملة ودورها في عملية التنمية،» ورقة قدمت إلى: **المرأة ودورها في حركة الوحدة العربية: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية**، ص ٢٦٥ ـ ٣٠٢.

أولاً: التنميط كعملية معرفية ـ اجتماعية

يرى الكثير من الباحثين أن عملية التنميط ليست سوى عملية معرفية عامة (Cognitive-Process) تعتمد في تكوينها على عمليات معرفية أخرى كالتصنيف (Categorization) والتعميم (Generalization) يلجأ إليها الفرد من أجل تبسيط المعارف والمعلومات الغزيرة والمعقدة التي يتلقاها من محيطه الخارجي بشقيه المادي والاجتماعي[٥]. ومع ذلك فالصورة النمطية (Stereotype) لا تتساوى مع الفئة (Category). فالأخيرة هي مفهوم حيادي واقعي مجرد من أحكام القيمة يطلق على الخصائص والسمات التي تميز جماعة معينة من غيرها، في حين أن الصورة النمطية هي تصور مفرط في التبسيط (Over-simplified)، وتعميم مبالغ فيه (Over-exaggerated)، ثابت نسبياً ومليء بأحكام القيمة (Value-Loaded) يرتبط بالفئة كعلاقة ملاصقة لها ودالة عليها[٦].

ويتم تصور الفرد وإدراكه لجميع أعضاء الفئة أو الجماعة بطريقة واحدة متشابهة متغاضياً عن الفروقات الفردية الموجودة بينها. وبحكم طبيعة هذه العملية المعرفية يقوم الفرد بحشر جميع أفراد هذه الفئة أو الجماعة في صورة نمطية جامدة بناءً على معرفته البسيطة لحقائق عنها ومعلومات ضئيلة حولها أو حول بعض أفرادها، أو نتيجة لمروره بتجربة سطحية مع بعض هؤلاء الأفراد. وفي أحيان كثيرة يتم التنميط من دون هذا كله، وبخاصة عندما يتعذر الاتصال والتفاعل بين الفرد والآخرين.

وأما الطريقة التي يتم بمقتضاها زج الجماعات وحشرهم في صور نمطية جامدة، فتحدث أولاً بتحديد (Identify) الفرد لفئة من الأفراد (Category of Persons) (مبدأ التصنيف) ثم قيامه بعدها بعزو (Attribute) مجموعة من الخصائص والسمات إلى هؤلاء الأفراد، ثم في النهاية يقوم بعزو هذه الخصائص إلى أي شخص ينتمي إلى هذه الفئة (مبدأ التعميم)[٧]. ومن هذا المنطلق يمكن تعريف الصورة النمطية بأنها تصوّر يتّصف بالتصلب والتبسيط المفرط لجماعة ما يتم على ضوئه وصف الأشخاص الآخرين

---

(٥) Henri Tajfel, ed., *Differentiation between Social Groups: Studies in the Social Psychology of Intergroup Relations*, European Monographs in Social Psychology; 14 (London: Academic Press, 1978).

(٦) Kenneth J. Gergen and Mary M. Gergen, *Social Psychology*, under the general editorship of Jerome Kagan (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1981), and T. J. Sullivan and K. Thompson, *Sociology* (New York: Macmillan Publishing Company, 1990).

(٧) Paul F. Secord and Carl W. Backman, *Social Psychology* (New York: McGraw-Hill, [1974]).

الذين ينتمون إلى هذه الجماعة، وتصنيفهم استناداً إلى مجموعة من الخصائص والسمات المميزة لتلك الجماعة[٨].

ولكن الصورة النمطية التي يكونها الفرد عن جماعة ما بهذه الطريقة الفردية تبقى صورة خاصة به وحده ولا تتحول إلى صورة نمطية اجتماعية (Social Stereotype) إلا إذا شاركه الاعتقاد بها عدد كبير من أفراد جماعته وانتشرت بينهم بشكل واسع تؤثر في إدراكهم وتفاعلهم وسلوكهم تجاه الجماعة المنمَّطة (Stereotyped Group).

ويعود الفضل في توجيه مسار البحوث في التنميط نحو هذا الاتجاه الاجتماعي إلى تاجفل[٩] الذي دعا إلى إقامة نظرية في التنميط لا تقتصر على مجرد تحديد العمليات المعرفية التي يقتضيها تكوين هذه العملية، بل تتعدى ذلك لتبحث في العوامل التي تسهم في تشكيل صور نمطية اجتماعية محدد عن جماعة ما، ومعرفة الظروف والأوقات التي تظهر فيها هذه الصور عن تلك الجماعة، وتحديد طبيعة هذه الصور ومحتواها، وربط هذا المحتوى بعلاقات القوة والتفاعل بين الجماعات، ثم معرفة الدور الذي تقوم به في أثناء العملية التفاعلية والإدراك الاجتماعي، ثم الوظائف التي تقدمها هذه الصور لجماعة ما عن جماعة أخرى، والوقوف على طبيعة الآثار والنتائج المتوقع أن تحدثها هذه الصور في المجتمع.

إن مثل هذه الأبعاد المختلفة والمتداخلة قلما تنبه إليها الباحثون قبل تاجفل، إذ كان الاعتقاد السائد بشأن آليات تكوين الصور النمطية الاجتماعية عن الجماعات أنها آليات لا تختلف عن تلك التي تتطلبها عملية التنميط الفردي للأشياء أو الموضوعات المادية. ونجد هذا الاعتقاد واضحاً عند تايلور (Taylor) وجماعته، إذ نجدهم يذهبون إلى القول بأنه: «لا توجد لدينا أسباب نظرية أو امبريقية تجعلنا نفترض أن عملية تكوين تعميمات معينة حول جماعة ما من الجماعات، وبالأخص الإثنية... تختلف جذرياً عن تكوين تعميمات حول الموضوعات أو الأشياء المادية»[١٠].

ومع أن تاجفل، وأصحاب الاتجاه الاجتماعي عامة، لا يقللون من دور العمليات الفردية المعرفية التي تتطلبها عملية التنميط الاجتماعي (التصنيف والتعميم)، إلا أنهم يذهبون في الوقت نفسه إلى أبعد من ذلك، فيرون أن تكوين هذه العملية يتأثر أيضاً

---

(٨) John E. Conklin, *Sociology, an Introduction* (New York: Macmillan; London: Collier Macmillan, 1984), and George Theodorson and Lucille Theodorson, *Sociology: Principles and Applications* (St. Paul, MN: West Publishing Company, 1990).

(٩) Henri Tajfel, «Individuals and Groups in Social Psychology,» *British Journal of Social and Clinical Psychology*, vol. 18 (1979), pp. 183-190.

(١٠) Shelley E. Taylor [et al.], «Categorical and Contextual Bases of Person Memory and Stereotyping,» *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 36, no. 7 (July 1978), p. 778.

بثقافة المجتمع وقيمه ومعاييره، وبالتصورات المتبادلة بين الجماعات الاجتماعية داخل المجتمع، إضافة إلى تأثرها بعملية المقارنة الاجتماعية (Social Comparison) التي يقوم بها أفراد كل جماعة عند تشكيلهم لهوياتهم الاجتماعية (Social Identities) وطرق حفاظهم على هذه الهويات(١١). ومن هذا المنطلق تصبح عملية الوقوف على طبيعة هذه العملية ببعدها الاجتماعي المتمثل بتحديد وظائفها وآثارها أمراً لازماً، إن لم يكن حتمياً، عند دراسة التنميط الاجتماعي دراسة شمولية.

ثانياً: التنميط الاجتماعي: الوظائف والآثار

تعمل الصور النمطية بحكم طبيعتها كبناء معرفي أولي، على توجيه إدراك الفرد وتفاعله الاجتماعي مع الآخرين، بشكل يضمن إثبات صحتها والمحافظة على بقائها واستمراريتها. وحتى في الحالات التي يجد فيها الفرد بعض الأدلة والحقائق التي تتعارض مع هذه الصور النمطية، فإنه غالباً لا يعتمدها ولا يأخذ بها، بل يبقى مُصراً على الاعتماد على هذه الصور والرجوع إليها كأطر معرفية توجه سلوكه وتفاعله مع الفرد أو الجماعة المنمطة.

ومن هذا المنطلق، فإن الصور النمطية تؤدي إلى تحيز (Bias) في العمليات المعرفية المختلفة التي تكتنف عملية الإدراك الاجتماعي(١٢). فالمعلومات التي تنسجم مع هذه الصور النمطية وتتوافق مع محتواها المعرفي تستأثر بانتباه الفرد بشكل أكبر وتستحوذ على إدراكه بقوة، ويستحضرها من ذاكرته بسهولة ويسر، ويعتمد عليها اعتماداً كبيراً عند إصداره لحكم على سلوك الشخص المنمَّط أو عند تقييمه لأدائه(١٣).

وفي أحيان كثيرة عندما لا تتوافر معلومات كافية للفرد عن الآخرين، فإننا نجده يلجأ إلى هذه الصورة النمطية ليسدّ بها هذا النقص بطريقة تدعم اعتقاده النمطي عنهم. وبذلك تكون الصور النمطية قد عملت على تحريف الواقع وتشويه الإدراك(١٤).

---

(١١) Tajfel: *Differentiation between Social Groups: Studies in the Social Psychology of Intergroup Relations;* «Social Stereotypes and Social Groups,» in: John C. Turner and Howard Giles, eds., *Intergroup Behavior* (Oxford: Basil Blackwell, 1981), and «Individuals and Groups in Social Psychology».

(١٢) حداد، «الصور النمطية للجنسين: مضامينها وتكوينها العاملي وانعكاساتها على مفهوم الذات لأفراد الجنسين في عينة جامعية أردنية».

(١٣) David L. Hamilton and Robert K. Gifford, «Illusory Correlation in Interpersonal Perception: A Cognitive Basis of Stereotypic Judgements,» *Journal of Experimental Social Psychology*, vol. 12, no. 4 (July 1976), pp. 392-407.

(١٤) Hamilton, ed., *Cognitive Processes in Stereotyping and Intergroup Behavior*.

وإذا كان أثر التنميط ودوره في توجيه الإدراك والعمليات المعرفية المنبثقة عنه بهذه الخطورة، فإن تأثيره في توجيه تفاعل الفرد مع الآخرين وسلوكه تجاههم هو أكثر وضوحاً وأشد خطراً، إذ تؤكد الدراسات في هذا الصدد على أن الفرد كثيراً ما يعتمد على صوره النمطية كأطر معرفية توجه سلوكه وتفاعله مع الآخرين، فيسلك تجاههم على نحو يتسق مع هذه الصور وينسجم مع محتواها[١٥].

وبحكم التأثير المتبادل الذي تتطلبه العملية التفاعلية بين الأفراد، فإن الفرد يستدرج من الآخرين المنمَّطين سلوكاً يدعم صورته النمطية عنهم، فيدفعهم في أحيان كثيرة إلى القيام بأفعال وسلوكات بالاتجاه الذي يعزز هذه الصور النمطية[١٦]. وبذلك يكون لهذه الصور النمطية هيمنة، بلغة المفكر غرامشي، على العلاقات الاجتماعية، وعلى خلق واقع اجتماعي خاص بها، وعلى تحقيقها لما يسمى بالنبوءة المحققة لذاتها (Self-fulfilling Prophecy)، وذلك بدفعها وتوجيهها للتفاعل الاجتماعي، بحيث تفضي بالفرد المنمط اجتماعياً إلى السلوك والتصرف بأساليب تثبّت الصور النمطية التي يحملها الآخرون عنه[١٧].

وأما في ما يتعلق بوظائف التنميط على المستوى الاجتماعي، فإن فهمها بحاجة إلى تحليل أشمل من ذلك الذي قمنا به على المستوى الفردي، إذ لا بد هنا من معرفة شاملة بطبيعة البناء الاجتماعي للمجتمع (Social Structure) وتحديد لطبيعة بناء القوة (Power Structure) فيه، ومعرفة تأثير هذا التباين في القوة في طبيعة العلاقات الاجتماعية السائدة بين الجماعات، وتحديد آليات الضبط الاجتماعي (Social Control) الذي تستخدمه كل جماعة من هذه الجماعات في تكوين هويتها الاجتماعية وأساليب حفاظها عليها[١٨]. إن هذه الأبعاد الاجتماعية، بالإضافة إلى تلك التي يراها تاجفل وأنصاره في التنميط الاجتماعي، هي القادرة على تقديم تفسير شامل لوظائف التنميط في المجتمع وآثاره في العلاقات بين الجماعات.

وبعيداً عن الخوض في شرح نظريات تفسير القوة ومصادرها وبنائها في

---

(١٥) John M. Darely and Russell H. Fazio, «Expectancy Confirmation Processes Arising in the Social Interaction Sequence,» *American Psychologist*, vol. 35, no. 10 (October 1980), pp. 867-881.

(١٦) حداد، «الصور النمطية للجنسين: مضامينها وتكوينها العاملي وانعكاساتها على مفهوم الذات لأفراد الجنسين في عينة جامعية أردنية».

(١٧) Berna J. Skrypnek and Mark Snyder, «On the Self-Perpetuating Nature of Stereotypes about Women and Men,» *Journal of Experimental Social Psychology*, vol. 18, no. 3 (May 1982), pp. 277-291.

(١٨) Tajfel, «Social Stereotypes and Social Groups».

المجتمع، يمكن القول بأن المجتمعات على اختلاف بناها الاجتماعية والاقتصادية، تضم أنواعاً مختلفة من الجماعات المتفاوتة في ما بينها في مدى حيازتها للقوة والسيطرة على مصادرها. ويجمع معظم المهتمين بدراسة العلاقات بين الجماعات بأن الجماعة أو الجماعات التي تمتلك القوة الاقتصادية والاجتماعية في مجتمع ما، بغض النظر عن حجمها أو عددها، تجعل منها أكثرية (Majority) أو صفوة مسيطرة (Power-elite) في المجتمع، بالمفهوم السوسيولوجي، ذات مكانة مرموقة وامتيازات خاصة متنوعة ومتعددة، وتجعل، في الوقت نفسه، من الجماعات الأقل منها قوة جماعات أقلية (Minority) ذات مكانة دونية (Inferior) متفاوتة في دونيتها بتفاوت ما تحظى به من قوة[(١٩)].

وفي سبيل تبريرها لاحتلالها لهذه المكانة العالية في المجتمع وحفاظها عليها، فإن جماعة صفوة القوة تلجأ إلى تصوير نفسها من خلال سيطرتها المباشرة وغير المباشرة على المؤسسات المختلفة التي تملكها، وبخاصة المؤسسات المعرفية والثقافية، بأنها جماعة جديرة بهذه المكانة ومؤهلة لاحتلالها، بحكم ما تمتاز به من خصائص بيولوجية وعقلية، وما تتحلى به من سمات نفسية وشخصية متفوقة على غيرها من الجماعات الأخرى التي تمثل في نظرها النقيض التام لخصائصها وسماتها[(٢٠)].

ومن هذا المنطلق تبدأ جماعة صفوة القوة أو الأكثرية بتصور نفسها على أنها جماعة داخلية (In-group)، بتعبير سمنر (Sumner)، وتصور غيرها من الجماعات على أنها جماعات خارجية (Out-group) مختلفة عنها في خصائصها، وقدراتها العقلية، وقيمها وثقافتها، وبناء على ذلك تعاملها معاملة تتسم بالتعصب (Prejudice)، والتمييز (Discrimination)، والاستغلال (Exploitation)، سواء أكان ذلك على المستوى السلوكي أم الثقافي أم المؤسساتي[(٢١)].

وتتبع الجماعة الداخلية/ الأكثرية طرقاً مختلفة، وتستخدم أساليب ضبط اجتماعي (Social Control Mechanisms) متنوعة، من أجل ترسيخ هذا التصور أو الاعتقاد وتثبيته من جهة، ومن أجل إبقاء المسافة الاجتماعية (Social Distance) بينها وبين

---

(١٩) Graham C. Kinloch, *The Sociology of Minority Group Relations* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1979), and Pierre L. Van den Berghe, *Race and Racism: A Comparative Perspective* (New York: Wiley, [1967]).

(٢٠) Kinloch, Ibid., and I. Robertson, *Sociology*, 2nd ed. (New York: Worth Publications, 1981).

(٢١) H.M. Blalock, «A Power Analysis of Racial Discrimination,» *Journal of Social Forces*, vol. 39 (1960), pp. 53-59; Harold R. Kerbo, *Sociology: Social Structure and Social Conflict* (New York: Macmillan, 1989); Marvin Elliott Olsen, *Societal Dynamics: Exploring Macrosociology* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1991), and Conklin, *Sociology, an Introduction*.

الجماعة الخارجية/ الأقلية كبيرة وواسعة بحيث يصعب تجسيرها. وبمقدار ما تنجح الجماعة الداخلية في تحقيق ذلك بمقدار ما يتطور الوعي عند كل جماعة بهويتها الاجتماعية ويتعمق الإحساس لديها بالتمايز والاختلاف عن الأخرى.

وأما كيفية تطوير هذا الوعي بالهوية الاجتماعية لدى الفرد، فيتم عن طريق المقارنات الاجتماعية بين هويته وهوية الآخرين. وكلما كان التباين والتمايز بينهم واضحاً وكبيراً، زاد إدراك الفرد باختلاف هويته الاجتماعية[٢٢]. لذلك فإنه يلجأ إلى الامتثال (Conformity) لقيم جماعته ولاستدخال/ استدماج (Internalization) معاييرها: التماهي/ التوحد[٢٣] (Identification) مع ثقافتها، وذلك من أجل الحفاظ على هذه الهوية وحمايتها.

وإذا ما أحست بعض الجماعات، وبخاصة الأكثرية، بخطر أو تهديد خارجي يتهدد وحدة هذه الهوية وتمايزها، فإنها تلجأ إلى اتباع أساليب ضبط اجتماعي صارمة على أفرادها من أجل امتثالهم لقيمها ومعاييرها، وإبقاء هويتهم متماسكة. ومن أجل تحقيق هذه الأهداف، فإن الجماعة الداخلية كثيراً ما تلجأ إلى اختلاق خطر ما، تصوره على أنه تهديد لهوية أفرادها ووحدتهم وتمايزهم.

إن مثل هذا التحليل والفهم لطبيعة العلاقات الاجتماعية بين الجماعات في المجتمع هو الذي يساعدنا على معرفة أسباب لجوء الجماعة الداخلية إلى التنميط السلبي للجماعة الخارجية، وهو الذي يجعل بمقدورنا أيضاً فهم الوظائف النفسية والاجتماعية الكثيرة التي يقدمها التنميط للجماعة الداخلية، والدور الذي يقوم به في خدمتها أثناء تعاملها مع الجماعة الخارجية، إذ يمكن القول هنا إن تصوير الجماعة الخارجية/ الأقلية بأنها «دونية» «وشاذة» «ومنحرفة» «ومتخلفة»، إلى غير ذلك من الصور النمطية، الازدرائية، إنما يساعد في الواقع الجماعة الداخلية/ الأكثرية في تبرير (Justification) اضطهادها واستغلالها (Exploitation) للجماعة الخارجية، ويسوّغ (Rationalization) لها معاملتها التمييزية والتعصبية ضدها[٢٤].

---

(٢٢) John C. Turner, «The Experimental Social Psychology of Intergroup Behaviors,» in: Turner and Giles, eds., *Intergroup Behavior*, pp. 66-101.

(٢٣) يشير مفهوم الامتثال إلى انصياع الفرد ومسايرته للمعايير والتوقعات الشائعة في جماعته، وأما الاستدخال فيعني موافقة الفرد على اتجاه معين أو قيمة معينة يعتنقها شخص آخر أو جماعة أخرى أو حتى جماعته هو واعتبارها جزءاً من ذاته، وأما مصطلح التماهي فيشير إلى العملية النفسية الاجتماعية التي تنطوي على تمثّل واستدماج قيم أو معايير أو توقعات أو أدوار اجتماعية متصلة بشخص أو أشخاص آخرين والتعبير عنها في السلوك والتصوّر الذاتي.

(٢٤) Tajfel, «Social Stereotypes and Social Groups,» and Burton Wright and John P. Weiss, *Social Problems* (Boston, MA: Little Brown and Company, 1980).

وبالإضافة إلى ذلك، فإن التنميط الاجتماعي يساعد الجماعة الداخلية كثيراً في أثناء بحثها عن الخصائص التي تميز هويتها (Differentiation) الاجتماعية من غيرها. فتستند إليه في تصوير نفسها كجماعة مميزة ومتفوقة وتعتمد عليه في تصويرها للغير بالدونية، وبالاختلاف والشذوذ والغرابة، أي تصويره «آخر» مختلفاً عنها في خصائصه وبيولوجيته وثقافته. ومن هذا المنطلق يمكن اعتبار هذا التمايز الذي تدّعيه الجماعة الداخلية مظهراً من مظاهر التمركز العرقي (Ethnocentrism)[٢٥]، من شأنه دفع أفراد الجماعة الداخلية إلى تكوين صورة ذاتية لأنفسهم (Self-image) تتسم بالتفوق والاستعلائية، وصور نمطية للآخرين تتصف بالدونية والاحتقار[٢٦].

إن مثل هذا المنظور التحليلي لوظائف التنميط الاجتماعي، ولطبيعة الخصائص التي تتصف بها كل من الأكثرية والأقلية، ولنوع العلاقات الاجتماعية بينهما، هو الذي يجيز لنا أن نعتبر المرأة أقلية جنسانية، ونعتبر الرجل أكثرية بالمفهوم السوسيولوجي، ما دامت تنطبق عليهما الخصائص نفسها، وتحكمهما العلاقات الاجتماعية نفسها التي تحكم علاقات الأكثرية بالأقلية تقريباً، وما داما يتبادلان بينهما التصورات والاعتقادات والصور النمطية نفسها التي تتبادلها الأكثرية والأقلية[٢٧].

وسيتضح تأثير مثل هذه الاعتقادات والتصورات في طبيعة العلاقة بين الجنسين بشكل أكثر بروزاً ووضوحاً حينما نتناول التنميط الجنساني ومرتكزاته الأيديولوجية، ونبين دوره في تحويل المرأة إلى «آخر» «مختلف»، «وغريب» و«ناقص»، لا يصلح إلا للأعمال الرتيبة ذات المهارات الفكرية المتدنية، والتي لا يتطلب القيام بها جهداً عقلياً كبيراً ومهارة خاصة، وذلك من خلال تحليلنا للأعمال التي تقوم بها المرأة في المجتمع الأردني.

---

(٢٥) يشير مصطلح التمركز العرقي هنا إلى نظرة الفرد (أو الجماعة) إلى ثقافته على أنها الثقافة المتفوقة بالفطرة وان هذه الثقافة هي مركز في كل شيء، وما عداها ثانوي أو في مركز أدنى.

(٢٦) Henri Tajfel: Ibid., and «Social Identity and Intergroup Behaviour,» *Social Science Information,* vol. 13, no. 2 (1974), pp. 76-95.

(٢٧) Janet Saltzman Chafetz, *Masculine, Feminine, or Human?: An Overview of the Sociology of the Gender Roles,* 2nd ed. (Itasca, IL: F.E. Peacock Publishers, 1978); E. Reed, «Women, Cast, Class or Oppressed Sex?,» in: Alison M. Jagger and Paula Rothenberg Struhl, eds., *Feminist Frameworks: Alternative Theoretical Accounts of the Relations between Women and Men* (New York: McGraw-Hill Book Company, 1978), pp. 119-130, and Robertson, *Sociology.*

ثالثاً: التنميط الجنساني: مرتكزاته الأيديولوجية ومظاهره الاجتماعية

ترتكز أيديولوجيا التنميط الجنساني على ادعاءات وافتراضات (Assumptions) مستمدة في غالبيتها من البيولوجيا تهدف إلى إبقاء مكانة المرأة على ما هي عليه من دونية في المجتمع، إذ تزعم هذه الأيديولوجيا بأن المكانة التي تحتلها المرأة في البناء الاجتماعي لأي مجتمع، وبخاصة المجتمع الرأسمالي، ليست سوى انعكاس طبيعي يتلاءم مع طبيعتها وبيولوجيتها كأنثى. فهرموناتها، ونسبة ذكائها وحجم دماغها، ونوع دمها، ونمط جسمها (Body Type)، ونضجها الجنسي (Sex Maturation) تختلف كلياً عن الرجل. وعليه فالأدوار التي تقوم بها والأعمال التي تشغلها تنسجم مع هذه البيولوجيا وهذه الطبيعة الأنثوية، وكذلك الأعمال والأدوار التي يقوم بها الرجل، فإنها تتناسب مع طبيعته «المتفوقة» كذكر.

ومع أنه ليس في نية هذا البحث كشف زيف هذه الادعاءات والتصورات، إلا أنه يكفي القول هنا بأنها ادعاءات تبسيطية، واختزالية، وقدرية تستغلها الأكثرية/ صفوة القوة من أجل إضفاء الشرعية على اللامساواة بين الجنسين في المجتمع[٢٨]. هذا إضافة إلى أنها ادعاءات لا تعير أدنى اهتمام لحقيقة كون المرأة كائناً اجتماعياً يكتسب خصائصه السلوكية وأدواره الاجتماعية من المجتمع الذي يعيش فيه، بل إنها على العكس تماما: ادعاءات تحول المرأة إلى مخلوق ناقص، ومختزل، ومسلوب الإرادة الحرة، محكوم عليه بقدره البيولوجي، وفاقد لثقته بنفسه[٢٩].

ولقد اقترنت هذه الإدعاءات بدونية أخرى عن المرأة، وهي دونيتها النفسية والعقلية. فالادعاء باختلاف هرموناتها وكروموسوماتها وأعضائها التناسلية لازمته سمات نفسية وعقلية معينة، كافتقارها إلى الضبط الانفعالي، وعاطفيتها المفرطة، وخنوعها واتكاليتها، في حين صاحب الادعاء باختلاف حجم دماغها ونمط جسدها صفات وخصائص أخرى تمثلت بالاعتقاد بتدني ذكائها وقدراتها العقلية وافتقارها إلى العقلانية والاستقلالية والطموح والحزم[٣٠].

وقد عملت بعض العلوم، وبخاصة علم نفس الذكاء، وعلم نفس المرأة، وعلم

---

(٢٨) من أجل مناقشة مستفيضة وعميقة للإدعاءات بالفروق بين الجنسين ودلالاتها الأيديولوجية والاجتماعية، انظر: R.C. Lewontin, Steven Rose and Leon J. Kamin, *Not in Our Genes: Biology, Ideology and Human Nature* (New York: Pantheon Books, 1984).

(٢٩) المصدر نفسه.

(٣٠) Kinloch, *The Sociology of Minority Group Relations.*

نفس الفروق بين الجنسين، وعلم الاجتماع البيولوجي، وعلم التشريح، على ترسيخ هذه الإدعاءات والتصورات[٣١]. وتستخدم الأكثرية مؤسسات الإنتاج المختلفة، بحكم ملكيتها لها، لتثبيت هذه الادعاءات ودعمها. ومع مرور الزمن، وتكرار المؤسسات لها بشكل متواصل، وبخاصة المؤسسة الإعلامية والتربوية، غدت مثل هذه الادعاءات، «حقيقة واقعية» والاعتقاد بها أمراً «طبيعياً» لا يجوز التشكيك به حتى بين النساء أنفسهن، إذ نجد الكثير من النساء من يذهبن إلى ما هو أبعد من مجرد التصديق بهذه الادعاءات المتعلقة باختلافهن البيولوجي والنفسي والعقلي عن الرجل. إنهن يذهبن كما تقول جولييت ميتشل[٣٢] إلى المطالبة ببقائهن تابعات ومعتمدات على الرجل لأنه «الأقوى والأذكى». وهذا، برأيي، أشد مراحل تزييف الوعي الأنثوي.

وبالإضافة إلى مساهمة هذه الفروع العلمية، فقد عمل أيضاً ممن يطلق عليهم «الخبراء» بـ «نفسية» المرأة «وشخصيتها»، بدورهم على المساهمة في تثبيت هذه الادعاءات وتعميق الفروقات بين الجنسين. ومما يزيد هذه الفروقات انتشاراً ورسوخاً في المجتمع هو تحيز (Bias) بعض الأكاديميين والمفكرين ضد المرأة، وبخاصة من ينتمي منهم إلى خلفيات ثقافية واجتماعية محافظة وتقليدية، سواء أكان ذلك في كتاباتهم أم تحليلاتهم أم تدريسهم لطبيعة الفروق بين الجنسين ولبعض القضايا الأخرى المتعلقة بالمرأة[٣٣].

إن مثل هذه الادعاءات والتصورات تتغلغل، في الواقع، في النسيج الثقافي والمؤسسي للمجتمع إلى المدى الذي يجعل منها «حقيقة» تعلو فوق الشك والريبة. وإذا ما أضفنا إلى كل هذا اعتقاداً آخر ينتشر انتشاراً كبيراً في المجتمع، وبخاصة بين الطبقات الفقيرة وغير المتعلمة، وهو الاعتقاد الديني المتمثل بدونية المرأة وارتباطها بـ«الرذيلة» و«الإغواء» و«الفتنة» و«الشهوة» أدركنا مدى الاضطهاد الذي تتعرض له المرأة في جميع المجالات بسبب هيمنة هذه الصور النمطية على المرأة.

وهكذا يمكن القول بأن تأثير التنميط الجنساني بأبعاده البيولوجية والنفسية والعقلية لا يقتصر فقط على كونه يجرد المرأة من إنسانيتها بتحويلها إلى مخلوق محكوم عليه بقدره البيولوجي غير القابل للتعديل والتغيير، ولا إلى كونه يفقدها ثقتها بنفسها واحترامها لذاتها، وإنما أيضاً في نكرانه لشرعية مطالبها بالمساواة الاجتماعية،

---

(٣١) حول معرفة الدور الذي قام به بعض العلماء (وبخاصة سيرل بيرث وايزنك) في ترسيخ الفروق بين الجنسين وعلاقة ذلك بأيديولوجيا النظام الرأسمالي، انظر: Lewontin, Rose and Kamin, Ibid., and Martin Baker, *The New Racism: Conservatives and the Ideology of the Tribe* (London: Junction Books, 1981).

(٣٢) Juliet Mitchell, *Woman's Estate*, Pelican Books (Harmondsworth: Penguin, 1971).

(٣٣) Kinloch, *The Sociology of Minority Group Relations.*

وبالتالي اتهام الحركة النسائية بـ «الشذوذ» والانحراف لأنها تمثل «خروجاً»، عن ما هو «طبيعي» وما هو مقرر بيولوجياً في جيناتنا وأجسامنا «كذكور» و«إناث» من خلال أجيال متعاقبة من التطور البشري(٣٤). فكيف تجرؤ المرأة، إذن، على تحدي هذا القدر البيولوجي؟ أليس من الأفضل لها، بل اللائق، كما يدّعي المناهضون لحركة التحرر النسوي، البقاء في بيتها والسهر على «خدمة» أبنائها وزوجها؟ فذاك هو مكانها «الطبيعي» وعملها «الأساسي».

وبذلك يكون التنميط الجنساني قد أدى إلى تحريف في مسار البحث العلمي من التوجه في تحليل الأسباب الاجتماعية والاقتصادية المسؤولة عن اللامساواة الجنسانية الكامنة، برأي الباحث، في طبيعة البناء الاجتماعي وتوزيع القوة داخله، إلى الانشغال بالعوامل الداخلية ـ الجوّانية الكامنة في البيولوجيا. وسيتضح لنا هذا في تحليلنا لطبيعة عمل المرأة.

رابعاً: التنميط الجنساني وعمل المرأة الأردنية

يعتبر الجنس (رجل ـ امرأة) أحد المرتكزات الأساسية التي يتم على ضوئها توزيع العمل والأدوار والوظائف بين الجنسين في المجتمعات الإنسانية كافة(٣٥)، حيث تُخصَّصُ للرجال أعمال معينة وتوكَّلُ للنساء أعمال أخرى، إلا أن وجهة الخلاف لا تكمن في هذا التخصيص بقدر ما تكمن في المكانة المفارقة والقيمة الاجتماعية المصاحبة لهذه الأعمال، والحقوق المختلفة الممنوحة لكلا الجنسين، وأساليب تقييم المجتمع لأداء كل منهما للأعمال المخصصة له.

ومهما تعددت وجهات نظر علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا الثقافية في تفسير أسباب تقسيم العمل بين الجنسين في المجتمعات عبر التاريخ، فإنه يبقى للتنميط الجنساني دور كبير في ذلك يصعب إغفاله وتجاهله في المجتمع، وبخاصة في مجتمع كالمجتمع العربي الأردني ذي الثقافة التقليدية، والبطريركية ذات السيادة الأبوية.

وفي الواقع، فإن هيمنة التنميط الجنساني لا تقتصر على تصنيف السمات الشخصية والعقلية إلى ما هو أنثوي أو ذكوري، وإنما تتعدى ذلك لتشمل تصنيف الأعمال والمهن والأدوار الاجتماعية بين الجنسين. فالحدود الثقافية والأطر الاجتماعية التي ترسمها ثقافة المجتمع العربي ـ الأردني تشكّلُ في الواقع عوائق اجتماعية ونفسية أمام المرأة تجعل تجاوزها لها أمراً صعب التحقيق، والتحرر منها غاية بعيدة المنال، إذ

---

(٣٤) Lewontin, Rose and Kamin, *Not in Our Genes: Biology, Ideology and Human Nature.*

(٣٥) Michelle Zimbalist Rosaldo, «Woman, Culture and Society: A Theoretical Review,» in: Michelle Zimbalist Rosaldo and Louise Lamphere, eds., *Woman, Culture and Society* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1966), pp. 17-43.

تحدُّ هذه الثقافة التقليدية التراتبية (Hierarchy)، القائمة على أساس الجنس، من خيارات المرأة الشخصية والمهنية، وتكاد تحصرها في مجالات محددة ذات قيمة اجتماعية دونية، ومردود مادي ضئيل.

إن طبيعة العمل الذي تقوم به المرأة في المجتمع الأردني ونوعيته ما يزال، في الواقع، يتحرك ضمن الهامش الثقافي ـ الاقتصادي المسموح لها به، ويدور ضمن الدائرة التي حددتها له قيم المجتمع المستمدة في غالبيتها من الإرث الثقافي ـ البدوي، ويتسق مع الاعتقادات الدينية، والصور النمطية السائدة حولها في هذه الثقافة، ويتماشى مع بنية الاقتصاد الأردني ذي السمة الخدماتية في معظمه. فالمجتمع الأردني يتحدر في الغالب من أصول بدوية، الأمر الذي أدى إلى سيطرة أشكال العلاقات الاجتماعية المتحدرة من هذا الإرث الثقافي ـ الاجتماعي على القطاعين الاجتماعيين الآخرين اللذين يتألف منهما هذا المجتمع، وهما القطاع الريفي والحضري[٣٦]. فعلى الرغم من اختلاف أنماط المعيشة السائدة في كل قطاع من قطاعات هذا المجتمع، وعلى الرغم من التباين في البيئة الثقافية والفكرية الخاصة بكل قطاع من قطاعاته الاجتماعية، إلا أن اعتقادات هذه القطاعات واتجاهاتها نحو المرأة، وصورها النمطية عنها، تظل متشابهة إلى حد كبير، وإن اختلفت في شدتها وحدتها من قضية إلى الأخرى ومن قطاع إلى آخر. فهي مثلاً في البادية أشد منها في الريف، وهي في المدينة أقل حدة منها في القطاعين السابقين. فالتغيير الاجتماعي الذي يتعرض له المجتمع الأردني، لم تترسّخ آثاره وتتجذر نتائجه بعد، إلى المدى الذي يجعل بمقدوره تغيير حدة اتجاهات المجتمع التقليدية وثقافته التعصبية نحو المرأة والتخفيف من هيمنة التنميط الجنساني وسطوته، وبخاصة في قطاعي البادية والريف، بسبب طبيعة بناء الأسرة في كل منهما.

ولعل أوضح مظهر تتجلى فيه هيمنة التنميط في المجتمع الأردني هو المجال المتعلق بعمل المرأة، إذ على الرغم من التغير الاجتماعي الذي يتعرض له هذا المجتمع، وعلى الرغم من مظاهر التحضر التي أفضى إليها هذا التغير، إلا أن حجم العمالة النسائية ونوعيتها ما زالا يعكسان بوضوح المكانة السوسيو ـ اقتصادية الهامشية للمرأة. صحيح أن هناك تزايداً في نسبة المشاركة النسائية في سوق العمل، إلا أن هذه النسبة تبقى قليلة مقارنة بنسبة مساهمة الذكور، وبالتالي فهي لا تدل على تغيّر في مكانة المرأة في هذا المجتمع. فمكانة المرأة في المجتمع إنما يقررها موقعها ضمن علاقات الإنتاج، وليس نسبة مشاركتها في العمل، هذا بالإضافة إلى دور النظرة الاجتماعية في تقرير هذه المكانة. وعلى هذا الأساس فإن الباحث لا يتفق مع الرأي الذي يرى أن زيادة نسبة مشاركة المرأة في العملية الإنتاجية دليل على علوٍ في مكانتها الاجتماعية.

---

(٣٦) سهير سلطي التل، **مقدمات حول قضية المرأة والحركة النسائية في الأردن** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٥).

إن الذي يقرر مكانتها في المجتمع هو موقعها ضمن علاقات الإنتاج والنظرة الثقافية إليها وموقعها ضمن البناء الاجتماعي الذي تحتله في المجتمع، وليس نسبة مشاركتها في الإنتاج. ومن هذا المنطلق، لا يرى الباحث وجود علاقة سببية بين مكانة المرأة الاجتماعية ونسبة مشاركتها في الإنتاج. فكما أوضحنا في الجزء النظري التحليلي المتعلق بطبيعة علاقات القوة بين الأكثرية والأقلية وعلاقة ذلك بالتنميط، فإن الجماعة التي بيدها القوة في المجتمع وتسيطر على أدوات الإنتاج فيه هي الجماعة ذات المكانة المرموقة والعالية بصرف النظر عن عددها وحجم مشاركتها الفعلية في العملية الإنتاجية، في حين أن الجماعة التي تحظى بنسبة أقل من هذه القوة ولا تملك وسائل الإنتاج، ولا تسيطر على العملية الإنتاجية، تبقى جماعة أقلية هامشية في المجتمع مهما ارتفعت نسبة مشاركتها الفعلية في العمل والعملية الإنتاجية.

وعلى هذا الأساس يتم فهم أسباب تدني المكانة الاجتماعية للطبقات العمالية في المجتمعات الصناعية الرأسمالية، على الرغم من مساهمتها العالية في العملية الإنتاجية، ويتم أيضاً فهم أسباب علو المكانة الاجتماعية التي يتمتع بها كبار الملاك الرأسماليون في تلك المجتمعات، والبكوات والباشوات في الريف العربي، على الرغم من انخفاض نسبة مشاركتهم، وربما انعدامها، في العملية الإنتاجية(٣٧).

وهكذا يتضح أن ارتفاع نسبة المشاركة في العملية الإنتاجية لا يعكس بالضرورة اتجاهاً مجتمعياً إيجابياً نحو من يقومون بها، ولا يدلل على مكانة اجتماعية عالية نحوهم في المجتمع. ففي حالة المرأة الأردنية، فإن مشاركتها في العملية الإنتاجية لم يُغيّر من نظرة المجتمع إليها، ولا من صوره النمطية السلبية عنها، إذ ما زال موقعها ضمن علاقات الإنتاج في المجتمع الأردني ثانوياً، ومن غير المتوقع أن يطرأ عليه تغيّر ملموس في القريب المنظور ما دامت المرأة تحتل مكانة دونية في البناء الاقتصادي والاجتماعي للمجتمع الأردني القائم على التمييز بين الجنسين. بالإضافة إلى هذا، فإن نوع العمل الذي تمارسه المرأة هو من طبيعة أنثوية هامشية غير ذي قيمة اجتماعية في نظر المجتمع، ناهيك عن الأجر الضئيل الذي تتقاضاه جرّاء قيامها به. ومن هذا المنطلق، فإنه يمكن عزو ارتفاع نسبة المشاركة النسائية في العمالة إلى حاجة المرأة المادية الماسة للعمل، ولا يعكس بالضرورة تغيراً في مكانتها الاجتماعية.

وفي ما يتعلق بعددُ المشتغلات في المجتمع الأردني، فقط ازداد في الواقع من حوالى ٢٥ ألف عاملة عام ١٩٧٢ إلى حوالى ٢٧,٤ ألف عاملة عام ١٩٧٩، وحوالى ٧٨,٦ ألف عاملة عام ١٩٩٠، أي بزيادة سنوية مقدارها ١,٣ بالمئة خلال الفترة الأولى،

(٣٧) انظر تعقيب مارلين نصر على بحث: حليم بركات، «النظام الاجتماعي وعلاقته بمشكلة المرأة العربية،» ورقة قدّمت إلى: **المرأة ودورها في حركة الوحدة العربية: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية**، ص ٥٣ ـ ٦٧.

و٨,٨ بالمئة خلال الفترة الثانية[٣٨] (انظر الجدول رقم (٤٥ ـ ١)).

الجدول رقم (٤٥ ـ ١)
القوى العاملة من الإناث ١٥ سنة فأكثر (الخصائص الاقتصادية)

	١٩٧٢	١٩٧٩	١٩٩٠
عدد الإناث ١٥ + (بالألف)	٣٨٥,٩	٤٨٢,٦	٨٩٢
عدد الإناث في سن العمل (١٥ ـ ٦٤) سنة (بالألف)	٣٦٨,٨	٤٥٥,٦	٨٤٦,٣
عدد الإناث في قوة العمل (بالألف)	٢٦,٦	٣١	١١٣,٣
عدد الإناث المشتغلات (بالألف)	٢٥	٢٧,٤	٧٨,٦
معدل المشاركة الاقتصادية الخام (بالمئة)	٣,٤	٣,٢	٧,١
معدل المشاركة الاقتصادية المنقح (بالمئة)	٦,٩	٦,٤	١٢,٧
نسبة الإناث في قوة العمل	٦,٨	٧,٧	١٣,٨
نسبة المشتغلات من مجموع المشتغلين	٨,٣	٧,٥	١١,٥
عدد العاطلات عن العمل (بالألف)	١,٦	٣,٦	٣٤,٧
معدل البطالة بين الإناث (بالمئة)	٥,٩	١١,٧	٣٠,٦

وأما في ما يتصل بمعدل المشاركة الاقتصادية النسائية الخام (نسبة النشيطات اقتصادياً من مجموع السكان الإناث) للإناث، فيشير الجدول رقم (٤٥ ـ ١) إلى أنه كان ٣,٢ بالمئة في عام ١٩٧٩، أي أقل بقليل من عام ١٩٧٢ الذي كان ٣,٤ بالمئة، إلا أنه عاد وارتفع ليصل إلى ٧,١ بالمئة عام ١٩٩٠. كما أن معدل المشاركة المنقح (نسبة النشيطات اقتصادياً من مجموع السكان الإناث في سن العمل) بلغ عام ١٩٧٩ ما نسبته ٦,٤ بالمئة، وهو أقل بقليل من المعدل لعام ١٩٧٢ الذي كان ٦,٩ بالمئة، إلا أنه ارتفع عام ١٩٩٠ ليصل إلى ١٢,٧ بالمئة. وهذان المؤشران وإن كانا يدللان على زيادة في دخول المرأة إلى سوق العمل، إلا أنهما، كما قلنا، لا يعكسان تغيراً في مكانتها الاجتماعية بقدر ما يعكسان حاجة المرأة المادية الماسة إلى العمل بسبب ارتفاع مستوى المعيشة المتنامي في المجتمع الأردني منذ مطلع الثمانينيات.

ولقد انعكست الزيادة في معدلات المشاركة الاقتصادية الخام على زيادة نصيب المرأة في قوة العمل الكلية، حيث ارتفعت من ٦,٨ بالمئة عام ١٩٧٢ إلى ٧,٧ بالمئة عام ١٩٧٩، وإلى ١٣,٨ بالمئة عام ١٩٩٠ (انظر الجدول رقم (٤٥ ـ ١)). ومما تجدر الإشارة إليه هنا هو أنه على الرغم من الزيادة الكبيرة التي حصلت على نصيب المرأة في قوة العمل عام ١٩٩٠، إلا أن هذه النسبة كان يمكن لها أن تكون أعلى مما هي عليه لو تم

(٣٨) جميع الإحصاءات والجداول هنا معتمدة على كتاب: حسين شخاترة، معد، **المرأة الأردنية: حقائق وأرقام** (عمان: نادي صاحبات الأعمال والمهن، ١٩٩٢).

تسجيل الأعمال الحرفية المنزلية التي تقوم بها المرأة الأردنية. فمثل هذه الأعمال الحرفية وأعمال أخرى كثيرة لا تُحسب ولا تُسجل إحصائياً كحالات عمل[٣٩]. ومع ذلك، ما زالت مكانة المرأة الاجتماعية بعيدة عن المساواة مع تلك التي يتمتع بها الرجل.

وأما أكثر المجالات التي تتضح فيها هيمنة التنميط الجنساني على عمالة المرأة، فهي تلك المتصلة بنوعية هذه العمالة، إذ لسنا في هذا المجال بحاجة إلى قدر كبير من العناء والجهد لنستنتج من الجداول المعنية بتوضيح نوعية الأعمال التي تقوم بها المرأة الأردنية، الطبيعة الأنثوية والهامشية لهذه الأعمال. فغالبية هذه الأعمال يتسق مع صور المجتمع النمطية للعمل «الملائم» لبيولوجيتها، و«اللائق» لأنوثتها، و«المناسب» لمستوى ذكائها كأعمال السكرتارية، والتدبير المنزلي، والمحاسبة، والأعمال الكتابية، وأعمال الاتصالات، والتنظيفات، والإشراف على المقاسم التلفونية، والتعليم المدرسي (انظر الجدول رقم (٤٥ ـ ٢)). إن مثل هذه الأعمال مرتبطة في الواقع، بفلسفة التعليم في المجتمع، والذي هو بدوره يعكس ثقافة المجتمع التفضيلية نحو الذكور واتجاهاته السلبية نحو المرأة. فنوع التعليم الذي تتلقاه الفتاة، أو توجّه إليه عبر مراحل تعليمها المختلفة، لا يؤهلها في معظمه إلا لمثل هذه الأعمال الأنثوية ـ الخدماتية[٤٠].

الجدول رقم (٤٥ ـ ٢)
توزيع المشتغلات بحسب المهن
(نسبة مئوية)

صاحبات المهن	١٩٧٩	١٩٨٧
الفنيات المتخصصات	٦٠,١	٦٤,٤
الإداريات	١,٢	١,١
الأعمال الكتابية	١٩,٥	٢٦,٤
أعمال البيع	١,٣	٣,١
المشتغلات في الخدمات	٩,٢	٩,١
المشتغلات في الزراعة	١,٢	٤,١
المشتغلات في الإنتاج والنقل	٧,٥	٩,٩
المجموع	١٠٠,٠	١٠٠,٠

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٤٠) يدرك الباحث مدى الارتباط الوثيق بين بنية العمل ونوعيته في المجتمع الأردني وبين التعليم ونوعيته بمراحله المختلفة، إلا أن توضيح ذلك هنا سيحرف البحث عن مساره وأهدافه. ولكن من أجل ذلك، انظر: أحمد التل، **تطور نظام التعليم في الأردن من ١٩٢١ ـ ١٩٨٩** (عمان: وزارة الثقافة والشباب، ١٩٨٩).

وإذا ما تأملنا في الجدول رقم (٤٥ ـ ٢) المتعلق بتوزيع العاملات الأردنيات بحسب مهنهنّ، فإننا سنرى أن التركيز الأكبر لهن في هذا المجال إنما هو في قطاع الفنيين والمتخصصين، حيث بلغ ٦٠,١ بالمئة عام ١٩٧٩، وانخفضت هذه النسبة إلى ٤٦,٤ بالمئة عام ١٩٨٧. ويلاحظ أن الانخفاض بنسبة المشتغلات هنا كان لصالح المشتغلات في الأعمال الكتابية، حيث ارتفعت نسبتهن إلى ٢٦,٤ بالمئة عام ١٩٨٧ مقارنة بـ ١٩,٥ بالمئة عام ١٩٧٩، وكان لصالح المشتغلات في أعمال البيع والزراعة والنقل والإنتاج، إذ ارتفعت نسبة المشتغلات في أعمال البيع من ١,٣ بالمئة عام ١٩٧٩ إلى ٣,١ بالمئة عام ١٩٨٧. وأما في الزراعة، فقد ارتفعت نسبة العاملات فيها من ١,٢ بالمئة عام ١٩٧٩ إلى ٤,١ بالمئة عام ١٩٨٧، في حين أن نسبة المشتغلات في الإنتاج والنقل ارتفعت من ٧,٥ بالمئة عام ١٩٧٩ إلى ٩,٩ بالمئة عام ١٩٩٠.

وأما في ما يتصل بتوزيع المشتغلات الأردنيات بحسب نشاطهن الاقتصادي، فيوضح الجدول رقم (٤٥ ـ ٣) أن غالبية هذه النشاطات الاقتصادية تتركز في مجال الخدمات الاجتماعية والإدارة العامة، حيث بلغت نسبة المشتغلات في هذا المجال ٧٤,٩ بالمئة عام ١٩٧٢، و٨٣,٦ بالمئة عام ١٩٧٩ و٧٥,٩ بالمئة عام ١٩٨٧. ويبدو أن ارتفاع هذه النسب في هذا القطاع الخدماتي، كما يبين الجدول رقم (٤٥ ـ ٣)، هو المسؤول عن انخفاض باقي النسب في القطاعات الأخرى. ثم تأتي بعد ذلك النشاطات في مجال الأعمال التحويلية، حيث بلغت ١١,٥ بالمئة لعام ١٩٧٢، وانخفضت إلى ٦,٥ بالمئة لعام ١٩٧٩، ثم ٧,٥ بالمئة لعام ١٩٨٧.

الجدول رقم (٤٥ ـ ٣)

توزيع المشتغلات بحسب النشاط الاقتصادي (نسبة مئوية)

نوع العمل	١٩٧٢	١٩٧٩	١٩٨٧
الزراعة	٢,٨	١,٢	٣,٧
التعدين والمقالع	٠,١	٠,١	٠,٢
الصناعة التحويلية	١١,٥	٦,٥	٧,٥
الكهرباء والغاز والمياه	٠,١	٠,١	-
الإنشاءات	٠,٣	٠,٦	٠,٩
تجارة الجملة والمفرق والمطاعم والفنادق	٣,٣	٢,٧	٥,١
النقل والتخزين	٣,٨	٠,٥	١,٩
الخدمات المالية	٣,٣	٤,٧	٤,٧
الخدمات الاجتماعية والإدارة العامة	٧٤,٩	٨٣,٦	٧٥,٩
المجمـوع	١٠٠,٠	١٠٠,٠	١٠٠,٠

وأما في ما يتعلق بعدد المشتغلات ونسبتهن بحسب مستواهن التعليمي، فيبين الجدول المعني بذلك (الجدول رقم (٤٥ ـ ٤)) أن أعلى نسبة من المشتغلات لعام ١٩٩٠ هي من حملة شهادة الدبلوم المتوسط (٣٨,٣ بالمئة)، تليها نسبة حملة الثانوية العامة (١٧,٦ بالمئة)، ثم حملة الشهادة الجامعية (١٦,٤ بالمئة)، ثم الأميّات (٨,٢ بالمئة)، وأخيراً تأتي نسبة الملمّات قليلاً بالتعليم والأقل من الابتدائي، إذ بلغت هذه النسبة ٤,٧ بالمئة.

الجدول رقم (٤٥ ـ ٤)

عدد المشتغلات المقدر ممن أعمارهن ١٥ سنة فأكثر وتوزيعهن النسبي بحسب المستوى التعليمي لعام ١٩٩٠

المستوى التعليمي	عدد المشتغلات	النسبة المئوية
أميّات	٦٤٤٨	٨,٢
ملمّات وأقل من ابتدائي	٣٦٩٦	٤,٧
ابتدائي	٥٢٦٨	٦,٧
إعدادي	٦٣٦٩	٨,١
ثانوي	١٣٨٣٩	١٧,٦
دبلوم متوسط	٣٠١١٥	٣٨,٣
جامعيات	١٢٨٩٥	١٦,٤
المجموع	٧٨٦٣٠	١٠٠,٠

وتتضح الأعمال الخدماتية التي تقوم بها المرأة في المجتمع الأردني في نتائج الدراسة التي قام بها معهد الخدمة الاجتماعية عام ١٩٧٨ عن أوضاع النساء العاملات في مصانع العاصمة/عمان، وما حولها، إذ تبين هذه الدراسة أن هناك اتجاهاً عاماً عند أصحاب العمل لتشغيل صغيرات السن من الأميّات في الأعمال اليدوية البسيطة التي لا تحتاج لخبرة مسبقة ومهارة خاصة وتعليم عالٍ حتى لا يتقاضين عليه أجوراً عالية (الوظيفة التبريرية للتنميط الجنساني).

كما بينت الدراسة نفسها أن أصحاب المصانع لا يسندون أية أدوار قيادية أو إشرافية للنساء، بل يفضلون إسنادها للرجال لاعتقادهم بتفوق الرجال ذكائياً على النساء (التنميط العقلي للمرأة). هذا إضافة إلى أن الكثير من المصانع، كما أوضحت الدراسة، لا تقوم بنظام التأمين الصحي والضمان الاجتماعي للمرأة العاملة[٤١].

إن طبيعة البنية الاقتصادية ـ الاجتماعية للمجتمع الأردني تجعل من عمالة المرأة مصدراً لتحقيق ربحية مادية لأصحاب العمل الذين يستغلون عملها ويميزون ضدها

(٤١) التل، مقدمات حول قضية المرأة والحركة النسائية في الأردن.

تمييزاً واضحاً في التدريب والتأمين والبعثات وفرص الترقي والرواتب والأجور(٤٢).

ففي مجال الأجور الممنوحة لكلا الجنسين، على سبيل المثال، فإن التمييز بينهما في ذلك يظهر على أشده هنا. فكما يبين الجدولان رقما (٤٥ ـ ٥) و(٤٥ ـ ٦) المعنيان بتبيان متوسط الأجر الشهري بين الجنسين بحسب المهنة وبحسب النشاط الاقتصادي لعام ١٩٨٩، فإن التفاوت والفروق بينهما واضحة ولافتة للنظر. فمثلاً يبيّن الجدول رقم (٤٥ ـ ٥) أنه باستثناء عمّال الزراعة، فإن باقي متوسط الأجر الشهري لجميع المهن مرتفع لصالح الذكور، إذ بلغ متوسط الأجر الشهري في مجموعة الفنيين والتقنيين ١٩٤ ديناراً مقابل ١٢٨ ديناراً للإناث للمجموعة نفسها، أي أن متوسط أجر الذكور أعلى منه للإناث بمقدار ١,٥ مرة. أما متوسط أجر الذكور في مجموعة المدراء الإداريين فهو أكثر بـ ١,٣ مرة منه للإناث، أي ٤٦٥ ديناراً إلى ٣٧٥ ديناراً. وأما أكبر الفروق وأوضحها بينهما فهي في مجال الإنتاج، إذ يشير الجدول رقم (٤٥ ـ ٥) المذكور إلى أن متوسط الأجر الشهري للذكور هو ١٣٥ ديناراً و٦٩ ديناراً للإناث، أي أنه أعلى ٢,١ مرة لصالح الذكور(٤٣).

الجدول رقم (٤٥ ـ ٥)

متوسط الأجر الشهري (بالدينار) بحسب المهنة والجنس لعام ١٩٨٩

أصحاب المهن	ذكور	إناث
الفنيون والتقنيون	١٩٤	١٢٨
المدراء والإداريون	٤٦٥	٣٥٧
المشتغلون في الأعمال الكتابية	١٧٠	١٣٩
المشتغلون في أعمال البيع	١٨٧	١٣٢
المشتغلون في الخدمات	١١٠	٨٧
عمال الزراعة	١١٢	١٢٠
عمال الإنتاج	١٣٥	٦٩

وإذا ما انتقلنا إلى متوسط الأجر الشهري بين الجنسين بحسب نشاط كل منهما الاقتصادي، فإننا سنجد أيضاً فروقات بينهما في جميع النشاطات دون استثناء. ولعل أبرز هذه الفروقات، كما في الجدول رقم (٤٥ ـ ٦)، هو في مجال الصناعات التحويلية، إذ يبين الجدول أن متوسط الأجر الشهري للذكور يبلغ ١٤٤ ديناراً مقابل ٨٢ ديناراً للإناث، أي أن أجر الذكور أعلى بمقدار ١,٨ مرة منه للإناث. وأما بالنسبة

(٤٢) المرأة الأردنية (عمان: دائرة المطبوعات والنشر، ١٩٩٠).

(٤٣) شخاترة، معد، المرأة الأردنية: حقائق وأرقام، ص ٤٩ ـ ٥٠.

لمتوسط الأجر الشهري لجميع القطاعات بين الجنسين فقد بلغ ١٦٧ ديناراً مقابل ١٢٣ ديناراً للإناث، أي أن الأول أعلى بحوالى ١,٤ مرة منه للثاني[٤٤].

وأما في مجال البطالة النسائية، فإنه يمكن القول، بناء على الجداول المعنية بذلك، بأن أعلى معدل لها هو بين الفئة العمرية التي تتراوح بين ١٥ ـ ١٩ سنة، حيث بلغ هذا المعدل ٦٠,٩ بالمئة، في حين أنه بلغ ٢٦,٣ بالمئة للذكور، كما يبين الجدول رقم (٤٥ ـ ٧)، يلي ذلك معدل البطالة في الفئة العمرية ٢٠ ـ ٢٩ سنة، إذ بلغ المعدل هنا ٣٧,٨ بالمئة مقابل ١٦,٤ بالمئة للذكور.

الجدول رقم (٤٥ ـ ٦)
متوسط الأجر الشهري (بالدينار) بحسب النشاط الاقتصادي والجنس لعام ١٩٨٩

نوع العمل	ذكور	إناث
التعدين والمقالع	٢٤١	٢٠٥
الصناعة التحويلية	١٤٤	٨٢
الكهرباء والغاز والمياه	١٨٧	١٥٧
الإنشاءات	١٧٥	١٦٣
تجارة الجملة والمفرق والمطاعم والفنادق	١٦٧	١٥٨
النقل والتخزين	٢٤١	٢٠٢
التمويل والتأمين والعقارات	٢٤٩	١٧٧
الإدارة العامة والخدمات المجتمعية والشخصية	١٥١	١٢١
المتوسط العام للأجر	١٦٧	١٢٣

الجدول رقم (٤٥ ـ ٧)
معدل البطالة بحسب الفئات العمرية لعام ١٩٩٠

العمر	ذكور	إناث
١٥ ـ ١٩ عاماً	٢٦,٣	٦٠,٩
٢٠ ـ ٢٩ عاماً	١٦,٤	٣٧,٨
٣٠ ـ ٣٩ عاماً	٧,٠	٦,٨
٤٠ ـ ٤٩ عاماً	١٠,٠	٢,٦
٥٠ ـ ٥٩ عاماً	١٢,٩	٧,١
٦٠ +	١٩,٣	٥,٣

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٥٠.

أما أدنى معدل للبطالة بين النساء العاملات، فهو في الفئة العمرية ٤٠ ـ ٤٩ سنة، حيث بلغ المعدل ٢,٦ بالمئة مقابل ١٠,٠ بالمئة للذكور[٤٥].

ومما تجدر ملاحظته في مجال معدلات البطالة بين النساء الأردنيات بحسب مستواهن التعليمي هو أن أعلى معدل في هذا المجال هو بين الإناث من حملة الشهادة الإعدادية، كما يبين الجدول رقم (٤٥ ـ ٨)، حيث بلغ هذا المعدل ٣٧,٦ بالمئة في عام ١٩٩٠، يليه من حيث الارتفاع معدل البطالة بين حملة شهادة دبلوم كليات المجتمع (٣٥,٤ بالمئة)، ثم معدل البطالة بين حملة شهادة الثانوية العامة (٣٤,٩ بالمئة). أما معدل البطالة بين الجامعيات فقد بلغ ١٧,٤ بالمئة للعام نفسه. ويمكن القول بأن معدلات البطالة لكل المستويات التعليمية بين الإناث الأردنيات هي أعلى بكثير من تلك الموجودة بين الذكور، حيث بلغت بين الإناث ٣٠,٦ بالمئة عام ١٩٩٠، مقابل ١٤,٨ بالمئة بين الذكور[٤٦] (انظر الجدولين رقمي (٤٥ ـ ٩) و(٤٥ ـ ١٠)).

الجدول رقم (٤٥ ـ ٨)

معدل البطالة بحسب المستوى التعليمي لعام ١٩٩٠

المستوى التعليمي	ذكور	إناث
أمي	١٤,١	٢٢,٩
ملم (يقرأ ويكتب)	١٣,١	٢٣,١
ابتدائي	١٥,٠	٢٩,٣
إعدادي	١٥,٠	٣٧,٦
ثانوي	١٥,٥	٣٤,٩
دبلوم متوسط	١٦,٣	٣٥,٤
جامعي	١١,٤	١٧,٤

الجدول رقم (٤٥ ـ ٩)

معدل البطالة بين قوة العمل بين الإناث بحسب المستوى التعليمي

المستوى التعليمي	١٩٨٧	١٩٩٠
أميات	٣,٦	٢٢,٩
ملمّات وأقل من ابتدائي	١٠,٨	٢٣,١
ابتدائيات	٢١,٦	٢٩,٣

يتبع

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٤٧ ـ ٤٨.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٤٨.

تابع

إعداديات	٣٢,٠	٣٧,٦
ثانويات	٣٠,٤	٣٤,٩
دبلوم متوسط	٣٣,٠	٣٥,٤
جامعيات	٢٦,٤	١٧,٤
المجموع	٢٨,٤	٣٠,٦

الجدول رقم (٤٥ ـ ١٠)
الخصائص الاقتصادية لعام ١٩٩٠

	ذكور	إناث
معدل المشاركة الاقتصادية الخام	٤١,٠	٧,١
معدل المشاركة الاقتصادية المنقح	٧٣,٣	١٢,٧
النسبة من مجموع قوة العمل	٨٦,٢	١٣,٨
النسبة من مجموع المشتغلين	٨٨,٥	١١,٥
النسبة من العاطلين عن العمل	٧٤,٨	٢٥,٢
معدل البطالة	١٤,٨	٣٠,٦

إن الجداول السابقة إنما تعكس، في الواقع، نظرة المجتمع الأردني واتجاهاته السلبية نحو المرأة، ونحو كل ما تقوم به من أعمال. فهناك تمييز اقتصادي واجتماعي ضدها يكاد يتغلغل في جميع المجالات بحكم طبيعة البناء الاجتماعي والاقتصادي للمجتمع الأردني. فمكانة المرأة في هذا البناء هامشية ودونية، وبخاصة في قطاعي البادية والريف.

وهكذا تكون صور المجتمع النمطية عن المرأة قد حدّت من تكافؤ الفرص بينها وبين الرجل، وذلك بدفعها إياها باتجاه يجعلها لا تختار من الأعمال إلا ما هو مناسب وملائم ومتاح لها «كأنثى» (النبوءة المحققة لذاتها). ومن هذا المنطلق يكون التنميط الجنساني قد عمل على تحقيق أمرين: فهو من جهة قد دفع المرأة إلى اختيار الأعمال المقبولة ثقافياً، والمتاحة أمامها على مستوى سوق العمالة، وهو من جهة أخرى عمل على ترسيخ وتعزيز الاعتقاد بأن مثل هذه الأعمال هي الأعمال «الطبيعية» و«المناسبة» للمرأة. وهنا تكمن هيمنة التنميط الجنساني وخطورته.

خلاصة

حاول هذا البحث تحليل الدور الذي قام به التنميط الجنساني في التأثير في مكانة

المرأة في المجتمع الأردني. وتبيّن من هذا التحليل أن هذه المكانة أدنى من مكانة الرجل. وقد اتضح ذلك من خلال تحليل نوع الأعمال التي تقوم بها، والقيمة الاجتماعية الدونية التي يضفيها المجتمع على هذه الأعمال، والتي هي في الغالب، أعمال روتينية وخدماتية.

وقد اتضح أيضاً أن هناك معاملة تمييزية ضد المرأة العاملة التي لم تفلت من ملاحقة التنميط لها حتى في ميدان عملها. فتنميطها لم يقتصر على مجرد تحويلها إلى كائن «آخر» «مختلف» بيولوجياً وعقلياً ونفسياً، بل تجاوز ذلك إلى الأعمال التي تقوم بها، وحصره لها في دائرة ضيقة يصعب عليها الخروج منها. وحتى لو حاولت المرأة الخروج، وأبدت تفوقاً ونجاحاً في ميادين غير تلك التي رسمتها لها الدائرة الثقافية، فلن يُعزى ذلك لكفاءتها ومهاراتها بقدر ما سينسب إلى حالات «الندرة»، «والشذوذ» «والغرابة». وهنا تتضح قوة التنميط كبناء معرفي أوّلي في تحريف الإدراك وتعليل السلوك وتفسيره بالطريقة التي تضمن إثبات صحته وتتسق مع محتواه المعرفي.

ويقوم التنميط، كما أوضح هذا البحث، في إضفاء الشرعية على اللامساواة بين الجنسين في تكافؤ الفرص من حيث مجالات العمل المفتوحة لكل منهما، والأجور الممنوحة لكليهما، والترقية في العمل، والإجازات، والوصول إلى الأوضاع العليا في المهن والمؤسسات. هذا بالإضافة إلى تبريره وتسويغه للاضطهاد الذي تعانيه المرأة على مستوى التعامل والتفاعل مع الغير أثناء العمل.

الفصل السادس والأربعون

الرجل ـ المرأة: انعكاس أم انكسار؟
صورة الرجل من خلال أقوال المرأة وفانتازماتها

ماري ـ تيراز خيري بدوي(*)

لقد ظن سُدّى أنه دونالد
لقد ظنت نفسها سُدّى أنها أليزابيث
لقد ظن سُدّى أنها أليزابيث
لقد ظنت سُدّى أنه دونالد:
إنهما يخطئان بمرارة...
فمن ذا الذي له فائدة في أن يدوم هذا الغموض؟
(أوجين أونيسكو، المغنية الصلعاء، المشهد الخامس).

منذ صورة الرجل البدائي، صاحب العصا، والممسك بشعر المرأة يجرها من ورائه، طويلة هي الطريق التي قطعت، على ما يبدو، في علاقة الرجل بالمرأة، ومع ذلك...

نرى عبر تنوع الأزواج البشرية أن «الآخر ـ الرجل» أو «الآخر ـ المرأة»، يخضع لسلطان صورة مستهلكة ضاربة بجذورها في التمثلات الجماعية، وتتناقلها التربية، وتستبطنها غالبية النساء والرجال، صورة مستهلكة ما تزال العلاقة فيها بين الجنسين تقوم على خضوع المرأة للرجل. وما تزال هذه الصورة قائمة حتى بعد كل هذه العقود من

(*) أستاذة في جامعة القديس يوسف ـ بيروت.

السنين التي عاشتها الحركة النسوية الرامية إلى تغيير صورة المرأة، بل إنها قائمة حتى بين الذين يزعمون الانتماء للحداثة من الرجال والنساء على حد سواء.

انطلاقاً من تجربتي الاستشفائية في لبنان منذ أربع عشرة سنة، وانطلاقاً من اتصالاتي بالشباب الجامعي وبالنساء وبالرجال الذين يعيشون في محيطي الاجتماعي، سأنكب على أقوال بعض النساء وبعض جوانب حياتهن الجنسية. ومن خلال هذه الأقوال (أو الخطابات إن شئنا) سأعالج كيف أن صورة «الآخر ـ الرجل»، من حيث هو شريك، لا تزال إلى أيامنا هذه موسومة جوهرياً برابطة السيادة والخضوع، وبأية طريقة تتحقق هذه الرابطة. ثم إني في مرحلة لاحقة سأسعى إلى تحديد أصل هذه الصورة. وليس المقصود هنا تكرار تاريخ هذه العلاقة، وهو تاريخ كثيراً ما فُضح ونوقش، وإنما أن نرى إلى أي حد ما تزال هذه العلاقة راهنة، وعلى وجه الخصوص ما اتصل منها بالعلاقات الجنسية بين الرجال والنساء، من خلال ما تقوله النساء في أقوالهن أو في هلوستهن.

سننطلق من ثلاثة ثوابت تميز، على ما يبدو، هذه العلاقة وسنعالج إثرها الطريقة التي تفرض هذه الثوابت بها نفسها.

أولاً: الزوج المحتمل الذي يجب إغراؤه، أو صورة الرجل بما هو خلاص ممكن للفتاة بالزواج

تأتي هذه الصورة في أقوال العديد من الفتيات:

ـ «إني أتصور مستقبلي مع زوج أحبه ومع طفلين أو ثلاثة في بيت في الريف، وأتصور نفسي أنتظر رجوع زوجي في الليل وقد أعددت له عشاء طيباً».

(فتاة، ١٦ سنة، تلميذة في الفصل السادس من المدرسة الثانوية، ذات مستوى اجتماعي اقتصادي فوق المتوسط).

ـ «أنا بصدد إنهاء شهادة الإجازة هذه السنة، وفي انتظار زواجي، سأعمل قليلاً».

(فتاة ٢١ سنة، طالبة في العلوم السياسية، ذات مستوى اجتماعي اقتصادي متوسط).

ـ «ولكن متى سيأتيني ذلك الشخص الذي سيحررني من كل هذه الأشغال؟».

(فتاة، ٢٨ سنة، كاتبة إدارة، ذات مستوى اجتماعي اقتصادي متوسط).

ـ «أنا أعمل وأكسب عيشي على نحو طيب، ولكن لما أعثر في يوم ما على شخص يتزوجني، سأكف عن العمل حتى إذا ما لم يطلب مني ذلك... فالرجال لا

يحبون النساء اللاتي يعملن حتى ولئن قالوا بعكس ذلك».

(فتاة، ٣١ سنة، طبيبة، ذات مستوى اجتماعي اقتصادي فوق المتوسط).

إنها السذاجة والمثالية عند بعضهن، وإنه العذاب والتبعية عند البعض الآخر، فصورة المنقذ تستحق كل التضحيات. فمع أن الفتيات يذهبن إلى المدرسة وإلى الجامعة، ومع أنه من الممكن لهن العمل، بل والحصول أيضاً على وضع مهني راق - مثلما هو شأن الطبيبة خصوصاً - فإن الرجل يبقى دائماً هذا الآخر الذي ينتظرنه، وهو الوحيد الذي يتخلّين عن كل شيء من أجله شريطة أن يقبل الزواج بهن، وأن يخلصهن من كل الموانع. هكذا يُنظر إلى الرجل على أنه محرر، وعلى أنه الشغل الشاغل الممكن في المستقبل. فكم من مرة سمعنا مثل هذا الكلام الكريم: «على الفتاة أن تعلق شهاداتها المدرسية في مطبخها...». وفي هذا القول ما يذكرنا بالتحليل الذي أقامته «كوليت داولينغ» حول هذه الظاهرة التي سمتها بـ **«عقدة ساندريون»**، وهو عنوان كتابها[1].

انطلاقاً من هنا، سيدفع التفتيش عن هذا الزوج الذي يجب العثور عليه كلف ذلك ما كلف، بالفتيات إلى أن يتحولن إلى غاويات بأتم معنى الكلمة من أجل غزو الرجل المطلوب زواجه. فليتجوّل الواحد منا حذو الجامعات أو حذو أماكن العمل حيث يجد الفتيات، سيتبين أنهن يحسنّ دائماً، على الرغم من قسوة الأزمة الاقتصادية، ارتداء الأزياء، ويحذقن تجميل أنفسهن تجميلاً يضفن إليه اللمسة الجريئة اللازمة لا غير، قصد التوجه بكل ذلك إلى من ينوين استهواءه:

- «إن أجرتي كاملة تذهب إلى اقتناء الثياب وأدوات التجميل... ليس من الجائز عندي أن أهمل نفسي... ذلك أني لست متزوجة بعدُ... أنت تفهمين...».

(فتاة، ٢٦ سنة، كاتبة إدارة، ذات مستوى اجتماعي اقتصادي متوسط).

- «ما أقبح موضة الجوارب الملونة... إني لا أرتديها قط، بل لا أرتدي إلا جوارب سوداء فالرجال يحبونها...».

(فتاة، ١٩ سنة، سنة أولى جامعة، ذات مستوى اجتماعي اقتصادي متوسط).

- «نحن نقدم على تضحيات كثيرة حتى «نلبس» و«نرتّب» ابنتينا (١٩ سنة و٢١ سنة)، إذ لا بد من تزويجهما».

(والدا الفتاتين، مستوى اجتماعي اقتصادي متوسط، الوالد عاطل عن العمل).

فما عسى الأمر يكون لو خاب أمل الانتظار؟

---

(١) Colette Dowling, *Le Comlpexe de Cendrillon* (Paris: Grasset, 1982).

لقد صار الواحد منا يلتقي أكثر فأكثر بفتيات عازبات من جيل ٢٥ ـ ٣٥ سنة. ويبدو من الوهلة الأولى أن التطور المجتمعي صار يقضي بتأخير سن الزواج في لبنان ـ مثلما هو الحال في المجتمعات المتقدمة حيث سجل ارتفاع في متوسط سن الزواج بين النساء على وجه الخصوص ـ لكن الأمر في رأينا يعود أكثر إلى «أزمة فقدان الرجال» إثر الحرب؛ ولئن أعوزتنا الإحصاءات الرسمية للتأكد من ذلك، فإن المعاينة المباشرة تجيز لنا القول على وجه الافتراض بوجود هذه الأزمة. ولقد صرنا نعرف، منذ التحليلات التي قام بها غاستون بوتهول[٢]، إلى أي مدى «تستهلك الحرب الفتيان من الرجال»، وإلى أي مدى يموتون هم خصوصاً في كل حرب. أما في لبنان، فإن الحرب والهجرة أهلكتا الفتيان من الرجال، فولّدت على هذا النحو «أزمة نقص» تعيشها الفتيات من الجيل المتناسب. ولقد باحت لنا العديد من الفتيات بقلقهن إزاء مشكلة الزواج:

ـ «من ذا الذي سأتزوج؟ لم يعد هناك رجال. . . فجميعهم ماتوا أو رحلوا إلى بلدان أخرى».

(فتاة، ٣١ سنة، كاتبة إدارة، ذات مستوى اجتماعي اقتصادي متوسط).

ـ «أين اختفى الرجال؟ . . . لم يعد هناك رجال!».

(فتاة، ٢٩ سنة، مدرسة، ذات مستوى اجتماعي فوق المتوسط).

علاوة على ذلك، ألاَ نسمع غالباً في أثناء الأحاديث التعليق التالي حول الفتيان المهاجرين: «عندما يعودون إلى البلد يكونون أحياناً مصحوبين بزوجاتهم الأجنبيات، فمن من الرجال سيتزوج فتياتنا؟». وهذا أيضاً سبب في حث أولياء الفتيان على الزواج بفتيات بلادهم.

إن تجليل (أو أمثلة) «الرجل ـ منقذ» الفتاة بالزواج هي صورة قديمة جداً نقلتها التربية[٣] من جيل إلى جيل من دون انقطاع.

---

(٢) Gaston Bouthoul: *L'Infanticide différé,* collection guerres et paix ([Paris]: Hachette, [1970]), et *La Guerre,* que sais-je? (Paris: Presses universitaires de France, 1983).

(٣) هذا ما أكد عليه غيرنا خصوصاً من بين ذوات النزعات الأنثوية وهو ما أكدنا عليه بدورنا: Marie-Thérèse Khair-Badawi: *Le Désir amputé: Vécu sexuel de femmes libanaises,* collection histoire et perspectives méditerranéennes (Paris: L'Harmattan, 1986), et «La Sexualité à l'épreuve,» papier présenté à: La Femme libanaise témoin de la guerre: Actes du colloque de la ligue des états arabes, Paris, octobre 1987.

ثانياً: سيد مطلق تتوجب خدمته: أو صورة الرجل بما هو قوة لا يمكن ولا يجب مقاومتها في شيء

ها هي قد تزوجت، فماذا سيحصل لها؟

لئن واصلت بعض النساء العمل والدراسة، ولئن سعين أحياناً إلى الاتفاق على بعض الترتيبات مع أزواجهن، فالغالب هو احتمال أن تتخلى المرأة عن دراستها، وعن عملها، وعن مهنتها حتى تنكب على خدمة «رجلها»، وتتبنى هكذا جميع اشتراطاته. أليست له مزية في الزواج بها؟

- «إنه لا يحتمل ألاّ أكون حاضرة هنا عندما يعود من عمله مع الساعة الثانية بعد منتصف النهار ولا يحتمل أيضاً أن أتفرغ بعد الظهر لبعض المشاريع من دونه... إنه يريد مني أن أبقى هنا كامل الوقت: في الصباح لترتيب البيت وللطبخ، إذ لا يرغب في رؤيتي منشغلة عندما يكون هنا، وفي العشية لأهتم به».

(متزوجة، ٢٢ سنة، مجازة في الحقوق، ذات مستوى اجتماعي اقتصادي فوق المتوسط).

- «إنه لا يريد مني أن أواصل تعليمي بسبب وجود الفتيان في الجامعات. لقد قال لي: يكفينا هذا فأنت امرأة متزوجة الآن؛ اهتمي ببيتك وبزوجك»[٤].

(متزوجة أخيراً، ٢٥ سنة، شهادة المرحلة الأولى من التعليم العالي، ذات مستوى اجتماعي اقتصادي متوسط).

أما عن الحياة الجنسية، فليس للمرأة قط أن تجيب بـ «لا»، فمن واجب امرأة أيّاً كانت أن تكون على ذمة زوجها مطلقاً:

- «لا يجب على المرأة أن تجيب زوجها بـ «لا» في أمور الجنس، فإن لم يكن ذلك راح يبحث عند غيرها».

(متزوجة، ٢٣ سنة، مجازة في علم الاجتماع، ذات مستوى اجتماعي اقتصادي فوق المتوسط).

- «لما أقول له بأني لست راغبة في فعل الجنس يصبح متوتر الأعصاب وغضوباً لا يُحتمل، وأحس كما لو كان يعاقبني بتصرفاته معي في توافه الأشياء المتصلة بالحياة اليومية... وأنتهي إلى أن أنعت نفسي بالبلهاء وأقول لنفسي ليفعل فعلته حتى ننهي هذا الأمر... وعلى هذا النحو تعلمت ألاّ أقول له «لا»...».

---

(٤) يجدر بالقارىء الانتباه إلى لفظ «الاهتمام» في الشهادتين الأخيرتين.

(متزوجة، ٢٦ سنة، مدرسة، ذات مستوى اجتماعي اقتصادي فوق المتوسط).

ولمّا كانت المرأة تخشى الخيانة الزوجية، وكان الذنب يلاحقها، وكانت تتهم نفسها بنفسها، فإنها تستشعر ضغطاً غير مباشر وتستجيب لما هو مأمول منها. هذا الشعور يتفق اتفاقاً وثيقاً مع المعطيات التي وفرتها الاستمارة التي أجريناها سنة ١٩٨٠ حول حياة النساء الجنسية. فلئن حدث للنساء بنسبة ٥٣ بالمئة أن يبادرن برفض معاملة جنسية ما، فإنهن ينتهين في غالب الحالات إلى قبولها للاعتبارات المذكورة هنا على وجه العموم(٥).

أما مشكل الابتزاز الجنسي هذا الذي كثر الحديث عنه منذ مدة قليلة في الولايات المتحدة الأمريكية وفي أوروبا، وهو مشكل حاضر أيضاً بيننا، فإنه على ما يظهر يقدم مثالاً بيّناً على ممارسة هذه القوة المحتومة التي لا يمكن مقاومتها:

ـ «لقد شرعت أشتغل لديه هذه السنة حتى أوفر ما يلزم لمتابعة دراستي الجامعية التي بدأتها في السنة المنقضية... المرة الأولى غازل شعري وقبلني، لقد صرت كالمشلولة ولم أع لماذا أسلمت نفسي... وفي مرة أخرى كان أجرأ، إذ تسللت يداه إلى صدري... لقد تسمرت كالمشلولة، هل بإمكانك أن تقولي لي ماذا كان عليّ أن أفعل؟ لم أستطع أن أرد الفعل، فلعلي كنت أخاف من فقدان مرتبي».

(فتاة، ٢١ سنة، طالبة جامعة، ذات مستوى اجتماعي اقتصادي متوسط).

ـ «لقد قال لي إن لم أتركه يلمسني على الأقل أشاع بين جميع الناس أنني خليلته!... لم يكن بإمكاني إلا أن أتركه يفعل ما يريد... إنه لشيء مقزز... لا أدري لماذا أفعل ذلك».

(فتاة، ٢٣ سنة، كاتبة إدارة، ذات مستوى اجتماعي اقتصادي متوسط).

على نحو ما نرى، فإن هذا الابتزاز الفاسد مضمر في الحالة الأولى ومصرح به في الحالة الثانية، وهو شاهد على الضغط غير المباشر أو المباشر الذي يمارس في سياق من الخضوع الإجباري المأمول. إن صاحب النفوذ القوي يضع تحت رحمته امرأة ترى فيه قوة لا يمكن إلاّ أن تستسلم لها، قوة تعتمد على تبعية هذه الضحية «المشلولة» وعلى شعورها بالفضيحة وعلى صمتها.

إن الوضع نفسه يسري على جميع الحالات المذكورة: أن تطيع المرأة الأوامر، وألا تقول البتة «لا» سواء على مستوى الحياة الجنسية أو على مستوى الحياة اليومية. هذه هي صورة الرجل ـ السلطة العتيدة التي لا تتزحزح والتي تفرض نفسها في هذا المضمار.

---

(٥) Khair-Badawi, *Le Désir amputé: Vécu sexuel de femmes libanaises*, pp. 147-149.

ثالثاً: جلاد عنيف لا بد من تحمله أو صورة الرجل العنيف بما هو مصدر ألم تتقبله المرأة

سنجمع أولاً تحت هذا المبحث شهادات نساء كن أو ما زلن يتعرضن لضروب العنف المتنوعة، ونستعرض بعد ذلك الهلوسات (الفانتازمات) التي يتخيّلنها. ثم سنخلص في النهاية إلى تفسير مصدر الرضاء الذي يواجهن به مصيرهن:

ـ «هل تعلمين بمَ أجاب والديّ لما رويت لهما كيف يضربني زوجي؟ لقد قالا لي: «لا عليك، فالأمر تافه ومن الجائز أن يحدث، لو لم تكوني مزعجة بما لا يطاق لما فعل معك ما فعل!... رأيت حينئذ أنه ربما يلزمني أن أهدىء نفسي عندما أشعر بأنه متوتر بدلاً من أن أشاكسه فأوتّر أعصابه أكثر».

(متزوجة، ٢٧ سنة، طالبة، ذات مستوى اجتماعي اقتصادي متوسط).

يخيّل لبعض الناس أنّ النساء المزجورات ضرباً أو المعنّفات جنسياً قد ولّى زمانهن، وأنهم أمّيات أو من وسط اجتماعي يعاني الحرمان؛ ولكن ها نحن أمام نساء حضريات، لهن مستوى ثقافي عال، وينتمين إلى البرجوازية المتوسطة، ومع ذلك فإنهن يستسلمن للاستعباد من قبل الرجل، ويسقطن ضحايا من يعتبرنه جلاداً سادياً.

إن صورة شبيهة بتلك تنبثق من بعض الفانتازمات الجنسية التي أفصحت بها إلينا بعض النساء، والحق يقال بكثير من التردد. لقد سعيت في الاستمارة التي أجريتها سنة ١٩٨٠ إلى تفسير ما يعترض النساء من صعوبات حتى يطلقن العنان لخيالهن للتعبير عن حياتهن الجنسية وعن فانتازماتهن. فلم نحصل إلا على القدر القليل من الفانتازمات التي غالباً ما تكون شحيحة ومعبرة عن فكرة الخضوع:

ـ «أتخيل مشاهد عنيفة دائماً، ربما مشاهد اغتصاب؛ مشاهد يكون الرجل فيها قوياً والمرأة ضعيفة، مشاهد الرجل الذي يضرب المرأة».

(فتاة، ١٨ سنة).

ـ «أتخيل مشاهد عنف يغتصب الرجال فيها النساء».

(فتاة، ٢٢ سنة).

ـ «أتخيل اغتصاباً يجدّ سريعاً في قطار أو في باخرة أو في طائرة مع شخص مجهول».

(متزوجة، ٣٥ سنة)(٦).

---

(٦) المصدر نفسه، ص ٤٢.

ومن تلك الاستمارة استطعنا أن نجمع فانتازمات أخرى تبدو أثرى، ولكنها تدور كلها حول الموضوع نفسه ومن أمثلة ذلك:

- «إني لا أكاد أجرؤ على الاعتراف بالأمر أمام نفسي... فكيف أقصه عليكم... إني أرى نفسي فوق طاولة على نحو ما نرى في فيلم «ساعي البريد يدق دائماً الناقوس مرتين»، ولكن رجالاً كثيرين من حولي يمزقون ثيابي ويعتدون عليّ. وأنا أولول بالصياح ولا أحد يسمعني».

(فتاة ١٩ سنة، سنة أولى علم نفس، ذات مستوى اجتماعي اقتصادي متوسط).

لا تهمنا هنا بنية هذه الفانتازمات ولا غائيتها بقدر ما يهمنا استخراج الموضوعات الأساسية ومعالجة الطريقة التي بها تلتقي مع ما كتبناه سابقاً حتى نتمكن في الأخير من فهم ما يؤسسها من الداخل.

إنه لرجل عنيف ومغتصب وشرس ومسبب للعذاب، هذه هي صورة الرجل الذي تقدمه لنا هذه النساء.

إنها لامرأة منفعلة وخانعة وطيعة وضحية ومستسلمة للعذاب، هذه هي الصورة التي تقدمها النساء عن أنفسهن.

وفي ذلك نجد مرة أخرى المجموع الذي به تدرك النساء المستجوبات صورة «الآخر - الرجل» إدراكاً تخضع صياغته جوهرياً لموضوع خصوصي مرتكز على علاقة السيادة/الخضوع. هذا ما يبرز من معايناتنا.

إنهن جميعهن حضريات وحاصلات على تعليم عال ومن مستوى اجتماعي اقتصادي متوسط أو فوق المتوسط ومندمجات في الحداثة. إنهن يفصحن لنا مراراً ودائماً عن صورة للرجل كنا نعتقد بأنها متجاوزة على الأقل بالنسبة للصنف الذي ينتمين إليه.

ولكن لماذا ما تزال هذه الصورة باقية؟

فهل هي أثر من زمان غابر ولحضارات مرتبطة بالديانات التوحيدية، على نحو ما بينت التحاليل التي أجريتها بنفسي أو أجراها غيري من الباحثين؟ أجل إنّ الأمر كذلك.

وهل هي أثر التربية التي توجه الصبيّة منذ سن مبكرة جداً في اتجاه التبعية والانفعال السلبي والزواج بما يحدد في النتيجة هذه الصورة عن الرجل؟ أجل إن الأمر كذلك أيضاً.

ولكن حدثت ثورات وتغييرات وظهرت النزعة الأنثوية ودخلت المرأة إلى التعليم، وإلى دنيا العمل، وعرفت صناديق الاقتراع، واكتسبت «حق المتعة» الذي جاءت به الثورة الجنسية... إلخ.

فلماذا لم تتغير صورة الرجل هذه؟ ولماذا نعثر عليها حتى خارج مجتمعاتنا الشرقية، وحتى في المجتمعات المنعوتة بالراقية جداً على نحو ما قدمتها لنا استمارات

أجريت في فرنسا[٧] والولايات المتحدة الأمريكية[٨]؟

لكأنّ هذه الصورة تدوم في الزمن لا يطرأ عليها طارىء، على الرغم من المظاهر، مثلما تدوم الصورة الجوانية الحق. فلماذا ذلك؟

لتأويل هذه الظاهرة نجد في العلوم الإنسانية مقاربات مختلفة، تاريخية وأنثروبولوجية ونفسية اجتماعية وتحليلية نفسية... ولقد اخترت في ما يخصني الاعتماد على المقاربتين الأخيرتين.

إذا ما انتهج المرء نهج التحليل النفسي ربما يكون من السهل عليه الاختفاء وراء النظرية الفرويدية حول المازوشية التي تنسب إلى المرأة مازوشية أصلية وتأسيسية ضمن «ميتافيزيقا بيولوجية مجردة تماماً (ولما كانت كذلك فإنها غير قابلة للتثبت منها)»، على نحو ما يذهب إليه جان لابلانش في تفنيده لهذه النظرية[٩]. فهذا النهج يختصر الطريق بطريقة مغرية ومريحة: إنّ جميع النساء مازوشيات ويبغين سيادة الرجل ويبغين التألم منه؛ إنها علاقة السيد/ العبد تتجسد عبر علاقة الذكر - الفاعل والأنثى - المنفعلة.

بيد أن هذا التفسير لا يرضينا.

رابعاً: قلب الثوابت الفرويدية: الانفعال والمازوشية والأنوثة

بحثاً عن تفسيرات للظاهرة المذكورة، صادفني نصان حديثا العهد، بقلم علمين من أعلام التحليل النفسي، هما من أنصار الفرويدية، وساعداني على التوسع في أفكار حتى ولو كلفني ذلك بعض «التيه»[١٠].

يرى جان لابلانش أنه توجد «للآخر أولوية في تكوين الكائن الإنساني وفي حياته الجنسية»[١١]. وانطلاقاً من هذه الفكرة الأساسية يبدو لنا أن الآخر، وهو صاحب الأولوية، ذو قطبية مزدوجة: الآخر - الكهل - الولي بمواجهتنا نحن الأطفال، ثم الآخر - الشريك بمواجهتنا نحن في مرحلة النضج.

---

(٧) Jeanne Cressanges, *Ce que les femmes n'avaient jamais dit* (Paris: Grasset, 1982), et *La Sexualité des femmes*, texte établi par Suzanne Horer; à partir d'une enquête réalisée par F. Magazine; préface de Marie Cardinal (Paris: Grasset, 1980).

(٨) Dowling, *Le Complexe de Cendrillon*, et Shere Hite, *Le Rapport Hite* (Paris: Laffont, 1977).

(٩) Jean Laplanche, «Masochisme et théorie de la séduction généralisée,» *Psychanalyse à l'université* (Paris), tome 17, no. 67 (juillet 1992), p. 11.

(١٠) المصدر نفسه، و Jacques André, «La Sexualité féminine: Retour aux sources,» *Psychanalyse à l'université*, tome 16, no. 62 (avril 1991).

(١١) Laplanche, Ibid., p. 16.

غير أن الحال هو أن الطفل - ذكراً كان أم أنثى - يوجد في «وضع من الانفعال السلبي الأصلي» في مقابل الكهل الذي يلزم الخضوع له بسبب انعدام النضج لدى الطفل. ويُدرك الكهل وكأنه يباغت حياة الطفل ويفرض عليه تعليمات يجب عليه أن يستبطنها استبطاناً قاطعاً نتيجة تبعيته نحوه. إن وضع الانفعال الأساسي هذا يمثل ضرباً من «المازوشية الأصلية» المميزة للوضع الطفولي بصرف النظر عن الجنس. هكذا فإن المازوشية والانفعالية السلبية المنسوبة إلى المرأة ليستا مخصوصتين على جنسها: إنهما تشكلان وضعاً بدئياً وطفولياً مشتركاً بين الجنسين على حد سواء، وأما الخاصية الفاعلة النشيطة، فلا تنطبق أساساً إلا على الحياة الجنسية في مرحلة النضج.

وبالتبعية، فإن العلاقات الإنسانية لم تعد تتمفصل حول المعادلة الفرويدية القائلة بأنّ المذكر = فاعل، وأن المؤنث = منفعل، وإنما حول معادلة مخالفة مفادها إجراء نقلات بين متغيرات كان فرويد يتصورها متجذرة بيولوجياً داخل الاختلاف بين الجنسين. حينئذ تصير الصيغة على النحو التالي: الطفل (ذكراً كان أو أنثى) = منفعل؛ الكهل (رجلاً كان أو امرأة) = فاعل.

ولكن لما كان هذا الوضع البدئي هو عينه عند الجنسين، فما هو السبب الذي سيؤدي إلى تطور مختلف؟

خامساً: الاندماجية وعلاقة الاستحواذ

تأخذ المحاجّة حينئذ اتجاهاً مزدوجاً: اتجاه التحليل النفسي الخاص من ناحية، واتجاه علم النفس الاجتماعي من ناحية أخرى. فأما **الأول** (وهو الذي يثير مشكلة الكبت في الحياة الجنسية المبكرة عند المرأة باتجاه تغيير المنطقة في حين أن هذا التغيير غير موجود عند الصبي)، فلن نتوقف عنده هنا نظراً لما تشترطه اللغة التحليلية النفسية من حذق تقني[(١٢)]؛ وأما الاتجاه **الثاني**، فدافع عنه فرويد بنفسه دفاعاً يدعو إلى الدهشة؛ وهو ما سنتبسط في عرضه. تتمحور تفسيرات هذا الاتجاه على واقعة مفادها أن المأمول الاجتماعي، الذي ترادفه شروط الأبوين، يعزز لدى الصبي نمو سلوك له أهداف فاعلة، ولدى الصبية سلوكاً له أهداف منفعلة. «ولكن حذار أن نقلل من قيمة تأثير التنظيم الاجتماعي الذي، هو بدوره أيضاً، ينزع إلى أن يضع المرأة في أحوال انفعالية»[(١٣)].

فكيف سيحصل ذلك في الواقع؟

لنعترف بادىء ذي بدء بأن النزوع صوب ما هو اجتماعي ليس على الرغم من ذلك في منأى من السببية النفسية، وبأننا سنمحص الوقائع ضمن تمفصل ما هو

---

(١٢) André, Ibid.

(١٣) Sigmund Freud, «La Féminité,» dans: *Nouvelles conférences sur la psychanalyse,* collection idées (Paris: Gallimard, 1981), p. 152.

اجتماعي وما هو نفساني.

أما بالنسبة للفتاة الصغيرة، فإن المقتضيات الاجتماعية ومقتضيات الأبوين، أي تلك التي تصدر عما اسميناه منذ البداية بـ «الآخر - الكهل - الأهل» ستفرض عليها تعليمات لها من الكمية والكيفية ما يؤثر فيها طوال حياتها المستقبلية. إن الفتاة ستستبطن هذه التعليمات بعد أن كانت خارجية في البداية، فتعيشها وكأنها نابعة من عالمها الجواني. ومن هنا يتأتى اندماج كل التمثلات التي ترتبط بها هذه التعليمات، والتي ستفرض على الفتاة، فتكبتها بجعلها تمثلاتها هي بعينها.

وإلى ذلك ينضاف الوضع تجاه «الآخر - الشريك - الرجل» (الذي خضع هو أيضاً في المرحلة الطفولية لحركة التعليمات نفسها واستبطنها، فتؤثر فيه مدى حياته كاملة، لكنها في حالته هو كرجل ستعزز لديه نمو الاندفاعات الفاعلة): ففي مواجهة الرجل تقحم المرأة في جهازها النفسي كل القيم وكل الصور التي يسقطها عليها؛ إنها حينئذ تتبنى هذه القيم وتتناولها وكأنها قيم متأتية من داخلها بمقتضى الظاهرة المسماة بـ «الاندماجية».

إن نحن أعدنا النظر في الملحوظات التي سقناها في البداية على ضوء هذه المعطيات الجديدة، فإن صورة الآخر - الرجل كما تطالعنا بها النساء المذكورات، أي صورة «الرجل - المنقذ» و«الرجل - القوة» - و«الرجل - العنف» المتمحورة حول العلاقة سيادة/ خضوع، لن تكون إلا إعادة إنتاج كما في المرآة للصورة التي لقنت إياهن، الصورة المأمولة منهن، تلك التي حُثِثْنَ على استبطانها منذ سنهن المبكرة جداً - وهنا نلتقي إذن بالظاهرة التربوية - أي الصورة التي يمارسنها وكأنها متأتية من عالمهن الجواني. والشأن هو بالنسبة نفسها لفانتازمات النساء؛ فهن يتوافقن مع الصورة التي أسقطها الرجال عليهن، فيحافظن على دوام فانتازمات يتخيلن أنها نابعة منهن، وهي في الحقيقة ليست سوى الصورة - الانعكاس للفانتازمات الذكرية، أي «اندماج» رغبة الرجل فيهن.

لا تخلو هذه الظاهرة من عناصر تذكرنا بعلاقة «التسلّط» التي تعرفها **مجلة التحليل النفسي الجديدة** *(Nouvelle revue de psychanalyse)* بما هي «السيادة المطلقة لكائن على كائن شبيه به يتجرد تدريجياً من ملكية شخصه، فيذلّل رغبته لخدمة الرغبة التي تقهره»[١٤]؛ إنّ وظيفة هذه العلاقة الرئيسية هي «التحكم في الموضوع والسيادة عليه بغية تملكه»[١٥]. إن هذا التصور لـ «التسلط» - بمعنى الإكراه - يساعدنا حينئذ على فهم هذه السلطة التي يمارسها شخص ويخضع لها شخص آخر ويتمثلها: التسلط هو أن يستحوذ أحد على جسد وروح الآخر.

---

(١٤) Roger Dorey, «La Relation d'emprise,» *Nouvelle revue de psychanalyse* (Paris, Gallimard), no. 24 (automne 1981), p. 121.

(١٥) François Ga Theret, «De l'emprise à la pulsion d'emprise,» *Nouvelle revue de psychanalyse,* no. 24 (automne 1981), p. 115.

إنّ الميكانيزمات التي وُصفت هنا ـ الاندماجية والنفوذ ـ سيطبعان بطابعهما سيرورة داخلية، لاشعورية، فهما سيسعيان ـ على الرغم من المرأة ـ إلى تنظيم وضعها العلائقي في العالم، مما يسهم في توازن التنظيم الاجتماعي والمحافظة في الحالة التي عليها والمتميزة بعلاقة السيادة/ الخضوع(١٦).

ها نحن مهيأون لإعادة صياغة التساؤلات التي طرحناها في البداية: لماذا لا تزال العلاقة رجل ـ امرأة منضوية تحت علامة العلاقة الثنائية: سيادة/ خضوع؟ ما السبب في أنه على الرغم من المظاهر لا تزال صورة الرجل هذه مزمنة وكأنها تأسست كصورة جوانية بحق لا يطرأ عليها طارىء؟ يبدو أنه صار في مقدورنا الآن أن نجيب: لأن المأمول الاجتماعي، الذي ترادفه شروط الأبوين، لم يتطور كثيراً، ولكن أيضاً وعلى وجه الخصوص لأن «مُخاطَب» المرأة، أي الآخر ـ الرجل، لم يتغير إلا قليلاً، على الرغم من أننا في نهاية القرن العشرين، وأن وقائع اجتماعية ومؤسساتية وشرعية تدل على الأقل على بداية تغيير.

ما دام الرجل نفسه تابعاً لسيطرة «الغريزة الاستحواذية» تجاه هذا الآخر ـ المرأة يريد تحويلها إلى شيء قابل للتحكم وللانصياع وللتمثل، فإنه سيستمر في تملك رغبة المرأة بأن يزرع فيها رغبته هو بالذات ومخيّلاً لها أنّ الرغبة هي رغبتها.

فلماذا تكون حاجة الرجل إلى التملك حاجة جوهرية؟ «ماذا يريد الرجل؟» ربما تقودنا الإجابة إلى تحاليل كثيرة، والوقت لا يسمح بذلك، والحال أنّ النقاش حول هذا التساؤل الجديد يبقى مفتوحاً.

هل تجيز لنا المعاينة التي بسطناها بخصوص العلاقات المستقبلية بين الرجال والنساء خياراً متشائماً أم خياراً متفائلاً؟

أما اختيار البديل **الأول**، فيعني الدفاع عن سكونية انهزامية، وكأن تغييراً أيّاً كان لا يمكنه أن يحصل. وأما اختيار البديل **الثاني** فيعني أن نتخيل سيرورة تحول حقيقي في العلاقات بين الجنسين مفادها أن تنتقل المرأة من وضع «الموضوع» إلى وضع «الذات» القائمة والراغبة بتمامها وكمالها. ويبقى لنا أن نتساءل حينئذ عن حياتها الفانتازماتيكية: فهل سنشهد يوماً ظهور مخيال شبقي (إيروتيكي) أنثوي مخصوص؟

---

(١٦) يمثل مفهوم «القمع الفائق» الذي بلوره هربرت ماركوز وسيلة السيادة المستخدمة للحفاظ على السلطة في سياق نسق أبوي يسود فيه الرجل والمرأة داخل بنى الدولة والأسرة: «السيادة هي ما تمارسه مجموعة أو فرد خاص بغية الدوام في وضع متميز أو بغية الارتقاء إليه... تقضي مصلحة السيادة بإدراج شروط إضافية من التحكم والمراقبة علاوة على الشروط اللازمة لكل اجتماع إنساني متمدن. وتنشأ شروط المراقبة الإضافية هذه من المؤسسات الخصوصية للسيادة وهو ما ننعته بالقمع الفائق». انظر:

Herbert Marcuse, *Eros et civilisation* (Paris: Minuit, 1982), pp. 43-44.

القسم السادس

عبر الحدود: آخَر الأدب والفن

الفصل السابع والأربعون

صورة «الأُخْرَى» في الرواية العربية: من نقد الآخر إلى نقد الذات في «أصوات» سليمان فياض

جورج طرابيشي(*)

- ١ -

من وجهة نظر سوسيولوجية صرفة تكاد مقولة «الآخر» تكون مقولة مؤسِّسة للرواية العربية، وهذا بمعنيين:

أولاً: من حيث نشأة الرواية وظهورها، بل وحتى تطورها، في الثقافة العربية الحديثة كنوع أدبي طارىء ومستحدث ما كان مقيَّضاً له أن يرى النور قبل صدمة اللقاء بالغرب. فالرواية، كنوع أدبي، تكاد تكون بالتعريف «فن الآخر». وأياً ما تكن الجهود التي بذلت لاحقاً لتأصيل الرواية العربية، أي للبحث عن جذور تكوينية لها في الثقافة العربية الموروثة - وهي جهود ارتكزت أساساً على المزج، أو حتى الخلط، بين «الرواية» و«القصة» بمعناها «الحكائي» - فإنه ليس من قبيل الصدفة السوسيولوجية أن تكون أول رواية عربية مستكملة للشرط الفني هي رواية **عودة الروح** لتوفيق الحكيم، أي تحديداً رواية تخصص لمشكلة لقاء الحضارات صفحات مركزية منها[1].

(*) كاتب ومفكر عربي.

(١) قد يذهب بعض مؤرخي الرواية العربية إلى أن رواية تستأهل هذا الاسم جينالوجياً (Genealogically) في الثقافة العربية الحديثة هي رواية **زينب** لمحمد حسين هيكل الصادرة عام ١٩١٢ لا رواية **عودة الروح** الصادرة عام ١٩٣٣. لكن سنلاحظ هنا أن **زينب** من وجهة نظر الفن الروائي بما هو كذلك، هي بالأحرى «ما قبل رواية Préroman».

ثانياً، من حيث البنية الروائية، وتحديداً ما يتمحور من هذه البنية حول «البطولة» بمعناها الروائي، فبقدر ما أن الرواية هي بالضرورة «رواية بطل»، فلنا أن نلاحظ أنه ليس من قبيل الصدفة أيضاً أن يكون لـ «الآخر»، بالمعنى السوسيولوجي للكلمة، دور كبير في «دور البطولة» في الرواية العربية. فبدءاً من رواية توفيق الحكيم الثانية، **عصفور من الشرق** الصادرة عام ١٩٣٨، اتجه فرع أساسي من الرواية العربية نحو التعاطي الحصري مع ما سنسميه بإشكالية الأنثروبولوجيا الحضارية، أي إشكالية العلاقات ما بين «الشرق» و«الغرب» بحسب تسمية أكثر كلاسيكية. ولعلنا لا نغالي إذا قلنا إن الثمار التي أعطاها هذا الفرع في وقت لاحق كانت من أشهى ما أعطته شجرة الرواية العربية. وحسبنا هنا أن نذكر رواية الطيب صالح **موسم الهجرة إلى الشمال**. ونستطيع أن نضيف، على سبيل المثال لا الحصر، **الحي اللاتيني** لسهيل إدريس، و **الساخن والبارد** لفتحي غانم، و **قصة حب مجوسية** لعبد الرحمن منيف، و **رصيف العذراء السوداء** لعبد السلام العجيلي[٢]، و **الربيع والخريف** لحنا مينة[٣]، ومؤخراً **زمن الأخطاء** لمحمد شكري[٤]. وباستقراء هذه النماذج من رواية الأنثروبولوجيا الحضارية نستطيع، في ما يتعلق بدور البطولة الروائية، أن نقف عند سمتين اثنتين ترقيان باطرادهما إلى مصاف الثوابت البنيوية: **أولاهما** أن دور البطولة الذي يضطلع به «الآخر» في هذه الروايات هو على الدوام الدور **الثاني** (حذارِ من أن يُفهم أننا نقول: «**الثانوي**»)، **وثانيتهما** أن «الآخر» هنا أولى بالتعريف بأنه «الأخرى».

وبالفعل، إن بطل رواية الأنثروبولوجيا الحضارية هو على الدوام ذكر شرقي، بينما المضطلعة بدور البطولة الثانية، كمجاوبة للبطل الأول، هي على الدوام أيضاً أنثى غربية. ونحن نستخدم هنا تعبير «ذكر» و«أنثى» عن وعي وقصد، لأنه في أكثر هذه الروايات، التي تطرح من زوايا مختلفة مسألة علاقات الشرق بالغرب، تنزع الإشكالية الحضارية إلى أن تتلبس طابعاً جنسياً صريحاً. فالبطل الروائي الشرقي، الذي افتقد المرأة في مجتمعه ولم يعانق منها ـ عندما كان يعانقها ـ سوى شبحها، لم يرَ أحداً في الغرب سوى المرأة الغربية. وبما أنه كان سليل مجتمع يعاني صدمة حضارية، أو ما يمكن أن نسميه جرحاً نرجسياً أنثروبولوجياً، هو جرح المجتمع الشرقي الذي اكتشف نفسه متأخراً في مرآة الغرب المتقدم، فقد طاب له أن يغطس حتى أذنيه في لعبة تجنيس العلاقات الحضارية. فالبطل الروائي الشرقي، المكتوي بنار عقدة الخصاء الحضاري،

(٢) هي عملياً قصة طويلة أكثر منها رواية.

(٣) لنعترف بأن هذه الرواية تعاني شيئاً من الترهل الفني نتيجة لانخفاض في درجة الضغط والتوتر النفسي كما الفني.

(٤) الجزء الثاني من رواية السيرة الذاتية **الخبز الحافي**.

كان يسيراً عليه أن يوهم نفسه بأنه لو نال من المرأة الغربية فقد نال من الغرب بأسره(٥). وعلى هذا النحو، وتماماً كما فعل مصطفى سعيد، بطل **موسم الهجرة إلى الشمال**، فقد حوَّل فراشه إلى ساحة حرب حضارية. وعلى هذا النحو أيضاً تحولت «الرجولة»، منسوبة إلى الشرق، إلى سلاح، وتحولت «الأنوثة»، منسوبة إلى الغرب، إلى جرح، وتحول فعل الحب إلى فعل انتقام. وبدلاً من أن يكون الليبيدو طاقة للحب كما عند فرويد، أو طاقة للحياة كما عند يونغ، تكشَّف عن أنه طاقة للكره والموت والتدمير: فهو «مبعوث تاناتوس (Thanatos) وليس رسول إيروس (Eros)»(٦).

على أنه يتعين علينا هنا تحديداً أن نفتح ضرباً من قوسين لنشير إلى مشروطية خاصة يخضع لها ما صدق هذا الحكم التعميمي. فالعلاقة التي تربط ـ أو تفصل ـ بين الذكر الشرقي والأنثى الغربية ليست منسوجة على منوال واحد من التوتر. فهذه العلاقة تبلغ أقصى درجات توترها في روايات الأنثروبولوجيا الحضارية التي تدور أحداثها في متروبولات المستعمرات السابقة. ففي باريس ولندن تحديداً يبدو الجرح الأنثروبولوجي مضاعف الفاعلية بالنسبة إلى البطل الروائي الشرقي بحكم اقترانه بالجرح الاستعماري. و**موسم الهجرة إلى الشمال** تمثل الأنموذج الناجز لعلاقة متوترة، حدها **الأول** الجنس، وحدها **الثاني** الموت. أما في الروايات التي تدور أحداثها في بلدان أو مدن أوروبية ليس لها ماضٍ كولونيالي، مثل **الساخن والبارد** التي مسرحها الدانمرك أو **قصة حب مجوسية** التي مسرحها يوغوسلافيا، فإن العلاقة الجنسية بين الذكر الشرقي والأنثى الغربية تجنح في الغالب إلى أن تتغلف بظاهر من الحب والتعاطف الوجداني. ولكن في الحالتين جميعاً لا يحضر «الآخر» على مسرح الحدث إلا في دور البطولة الثانية وفي إهاب من التأنيث.

والحال أن النقلة النوعية التي أحدثها سليمان فياض في مسار رواية الأنثروبولوجيا الحضارية برائعته **أصوات** التي أصدرها عام ١٩٧٢ هي خَرْقُهُ لثوابت المخطط الذي سارت عليه تلك الرواية منذ أن أعطاها توفيق الحكيم قالبها الأول وشبه النهائي في **عصفور من الشرق** من ثلاثة مناحٍ:

فقد عكس، **أولاً**، المسار الجغرافي للأحداث: فليس الذكر الشرقي هو من يذهب إلى الغرب، بل الأنثى الغربية هي من يأتي هذه المرة إلى الشرق.

---

(٥) نقتبس هذا التعبير، مع التحوير المناسب، عن نجيب محفوظ الذي وضع على لسان بطله في **بداية ونهاية** ـ وكان برجوازياً صغيراً مشدوداً بالهوى والحساب إلى فتاة أرستقراطية ـ قوله بأنه كان يتوهم أنه لو نال منها فقد نال من طبقتها بأسرها.

(٦) انظر مداخلتنا عن «المرأة والرواية» في ندوة «المرأة العربية والإبداع»، بيروت، ٢٢ ـ ٢٨ أيلول/سبتمبر ١٩٩٢. ولمزيد من التفصيل، انظر: جورج طرابيشي، **شرق وغرب، رجولة وأنوثة: دراسة في أزمة الجنس والحضارة في الرواية العربية**، ط ٣ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢).

وعكس، **ثانياً**، دور البطولة. فالبطولة الأولى في **أصوات** تعود حصراً وحكراً إلى سيمون الفرنسية، زوجة المغترب المصري حامد البحيري. وهي تستغرق هذا الدور إلى درجة تنتفي معها كل إمكانية لبطولة ثانية، ولا يبقى لسائر الأبطال سوى أدوار ثانوية. وهذا ليس على مستوى شخصيات الرواية فحسب، بل كذلك على مستوى بنيتها التقنية. فلئن كانت الرواية تحمل اسم **أصوات**، فهذا على وجه التحديد لأنها مروية، بضرب من المحاكاة للجوقة في المسرح الإغريقي، بأصوات سبع شخصيات ثانوية: خمسة من الذكور واثنتان من الإناث من قرية «الدراويش» المصرية. ومع أن الفرنسية سيمون لا تستقل بأي صوت منفرد، فإن الأصوات المصرية السبعة لا مدار لكلامها إلا عنها. فهي تقوم لأفراد الجوقة مقام مركز الدائرة لمحيطها. ولئن تكن هي الصامتة الوحيدة من وجهة النظر التقنية، فلأن كل الناطقين إنما ينطقون بلسانها.

وعكس، **ثالثاً**، مفهوم «الآخر»، أو أدخل بالأحرى تنويعات جديدة وجريئة على جدلية «الذات والآخر»، وتفريعات لا تقل جدة وجرأة على ما سنسميه بجدلية «آخر الآخر». فسيمون الفرنسية تجسد في **أصوات** مفهوم الآخر تجسيداً مضاعفاً: فهي الآخر **أولاً** لأنها الوافدة من بلاد ذلك **الآخر**، بألف ولام التعريف، الذي هو الغرب، وهي الآخر **ثانياً** لأن هذه الوافدة من بلاد «الفرنجة» امرأة، ووفودها إنما هو على مجتمع ذكور متجذر في أبويته التقليدية حتى نخاع العظم. وبصفتها الأخروية المزدوجة هذه، فإن هذه «الخواجاية» على حد تعبير الرواية لن تكون الآخر بالنسبة إلى رجال القرية فحسب، بل ستكون «أخرى» حتى بالنسبة إلى أولئك «الأخريات» البلديات اللائي هن نساء القرية. وأخرويتها المزدوجة هذه سترشحها لأن تكون موضوعاً مزدوجاً **لشهوة** ذكور القرية من جهة، **ولحسد** إناث القرية من الجهة الثانية. وبالفعل، إن مأساة سيمون ستدور على مستويين: رفضها الخضوع، قبالة ذكور القرية، لعملية التجنيس، ورفضها الخضوع، قبالة إناث البلدة، لعملية التشييء. وكما سيتبين لنا من التحليل اللاحق لأحداث الرواية، فإن مأساتها على المستوى الثاني ستكون أفجع بما لا يقاس من مأساتها على المستوى الأول، لأنها بإبائها أن تكون **موضوعاً جنسياً** لن تصطدم إلا بشهوة الذكور ولن تزيدها في نهاية المطاف إلا اشتعالاً. أما بإبائها أن تصير، في جسدها وفي روحها، **شيئاً**، فإنها لن تستثير من جانب متشيئات المجتمع الأبوي اللائي هنّ إناثه سوى الحسد والكره والغضب: فهذه الأخرى التي تأبى الوقوف معهن على أرضية واحدة، ولو كضرَّة، إنما تنتصب أمامهن كالإهانة. فأنثى المجتمع الأبوي قد ترضى في نهاية المطاف بألا تكون مساوية لذكره بحكم قدرها التشريحي، ولكن ما تأباه وما يهينها في عين نفسها ألا تكون مساوية لأنثى أخرى يجمعها وإياها في الأصل القدر التشريحي نفسه. فالعبد الذي قد لا يكون أمامه من خيار آخر غير القبول بمصيره قد يصب جام حقده، لا على سيده، بل على نده في العبودية الذي أفلح في أن يصير حراً. وما لم تحتمله إناث قرية «الدراويش» هو أن يردّهن رفض «الخواجاية» المزدوج للتجنيس وللتشييء لا إلى دونية شرطهن الجنسي فحسب، بل كذلك إلى دونية شرطهن الوجودي.

- ٢ -

وتتضامن مع هذا القلب المثلث الأبعاد للثوابت البنيوية لرواية الأنثروبولوجيا الحضارية غائية من طبيعة انقلابية هي الأخرى. فالآخر - ممثلاً بالفرنسية سيمون - لا يحضر حضوره الطاغي في **أصوات** إلا ليكون تكئة لنقد الذات. وهذه استراتيجية تضادّ مضادة تامة تلك التي أرسى توفيق الحكيم تقاليدها في **عودة الروح**، ثم في **عصفور من الشرق**، والتي تمثلت في شقها **الأول** في تمجيد الذات، وفي شقها **الثاني** في نقد الآخر. وحسبنا هنا أن نستذكر تلك الصفحات الطوال التي كرسها توفيق الحكيم من **عودة الروح** للحديث - بلسان عالم فرنسي للآثار - عن القدرة الأوزوريسية لمصر على الانبعاث الدائم والتجدد والانتصار على الزمن. وتعزيزاً لهذا المديح للذات واستمراراً له انتقل توفيق الحكيم، في ثانية رواياته، إلى هجاء الآخر كما يتمثل في سوزي ديبون، صاحبة دور البطولة الثاني في **عصفور من الشرق**. فمن خلال عملية ترميز مكشوفة - ولا تخلو من سذاجة - تتحول سوزي ديبون من عاملة متواضعة في شباك تذاكر مسرح الأوديون في باريس إلى غادة شقراء غادرة ولعوب، جميلة وأنانية «لا يعنيها إلا نفسها واستعباد غيرها»، مثلها مثل تلك «القارة الشقراء» التي ترمز إليها، أوروبا، «بنت آسيا وأفريقيا» التي أنكرت أبويها وكافأتهما على إنجابهما إياها بوضع الأصفاد في أقدامهما، وألهبت ظهريهما بسياط عبوديتها وبهرت عيونهما ببهرج «مدنيتها الخلابة» ولوثت صفاءهما الروحي بماديتها الخسيسة. وتماماً كما فهم العصفور الشرقي «محسن» أن «فتاته الشقراء»، التي توَّجها ملكة على عرش قلبه، لا تعدو أن تكون غانية «مجبولة بطين المكر والخداع»، «لاهية، عابثة، مادية، أنانية، لا تعرف غير حياة الواقع، ولا تحب الحياة إلا في الحياة»، كذلك سيفهم الشرق أن فتاته التي هام بها وبمدنيتها الخلابة «ليست إلا غانية خليعة، لا قلب لها ولا ضمير، وليست لها أية قيمة روحية ولا خلقية، وأن مآلها السقوط، ممزقة الجسد، تحت موائد المعربدين، في ذلك الحان الذي تشرف نوافذه من جهة على المحيط الأطلسي، ومن الجهة الأخرى على البحر الأسود!». والحال أن سليمان فياض، الذي يحاذر الدخول في أية لعبة رمزية كونية من هذا القبيل، يطبق في **أصوات** استراتيجيا مضادة تماماً: فهو يقلب عن تصميم ووعي، ودوماً بتوسّط الآخر، الرومانسية القومية - التي تجد مبررها التاريخي لدى توفيق الحكيم بكون مصر واقعة تحت الاحتلال البريطاني في زمن كتابة «**عصفور من الشرق**» - إلى ضرب من واقعية نقدية جذرية تجاه الذات.

ولنبادر حالاً إلى القول إن هذا التحول **الاستراتيجي** من نقد الآخر إلى نقد الذات يتم تنفيذه بمناورة **تكتيكية** بارعة. فنقد الذات لا يجري إسقاطه على دلالة الأحداث من الخارج، بواسطة تدخل مباشر من الروائي أو بواسطة خطاب مفارق قاطع للسيولة الروائية، كمثل خطاب نقد الغرب الذي يضعه توفيق الحكيم على لسان العامل الروسي المتصوف إيفان في **عصفور من الشرق**؛ بل يشكل نوعاً من موسيقى خلفية موحدة

الإيقاع للأصوات السبعة التي تروي من منظورات مختلفة قصة ما حدث لسيمون الفرنسية في قرية «الدراويش» المحتفلة بعودة ابنها المغترب حامد البحيري بصحبة زوجته الفرنجية. فالمؤلف يستغل جو الطقوسية الاحتفالية الذي يغلف الرواية بأسرها ليجعل كل صوت من أصوات رواتها السبعة يمارس بنفسه، وبعفوية تامة، النقد الذاتي من خلال المقايسة بين المظهر اليومي المعتاد للقرية ومظهرها الاحتفالي الذي اضطرت إلى تلبسه استعداداً لاستقبال «الآخر». والحق أن الواقعة بحد ذاتها تستأهل التوقف عندها ملياً من وجهة نظر سوسولوجية. فالنزعة الاحتفالية تكاد تكون رفيقاً دائماً للمجتمعات المغلقة التي لا تتعامل مع «الآخر» إلا في المناسبات ولا تملك المرونة الكافية لدمجه أو للاندماج به، والتي يطيب لها من منظور تفاخري ـ وهو المنظور الذي يشكل بدوره استطالة لازمة للمجتمعات المغلقة ـ أن تتخذ من ذلك الآخر مرآة مزدوجة: مرآة تعكس عليها برسمه صورتها، وهي على أحسن مما هي عليه واقعاً، ومرآة تعكس عليها برسمها هي صورة محسّنة عن ذاتها.

وأول من يفتتح اللعبة هو حامد البحيري نفسه. فابن «الدراويش» هذا، الذي غادر قريته قبل ثلاثين عاماً و«فتح الله عليه في بلاد الأعاجم»، فصار من «أغنياء باريس»، مالكاً لمتاجر أنيقة ولفندق شهير في «عاصمة النور»، هو من يبادر، وقد أرقه «الحنين العميق إلى رؤية أهله وبلده»، إلى إرسال مبلغ ألفي جنيه إلى أخيه أحمد البحيري لإنفاقها على القرية وعلى البيت الذي ستنزل فيه زوجته سيمون التي أكد في برقيته لأهله «إنكم سوف تحبونها كثيراً، وأنها سوف تحبكم بدورها، وبخاصة إذا كان مظهركم وسلوككم حسناً معاً». وهذا المظهر هو ما سيحرص مأمور البندر وعمدة القرية وأهلها وأهل حامد البحيري على إعطائه الأولوية المطلقة. ولقد كانت أوامر المأمور لعمدة القرية ومن هم في إمرته واضحة قاطعة «بوجوب ظهور الدراويش بالمظهر اللائق أمام حامد، وبخاصة أمام زوجته سيمون الفرنسية، حتى نرفع رأس حامد أمام زوجته، ونرفع رأس الدراويش والناحية ومصر كلها أمام الخواجات جميعاً، ممثلين في شخص الست سيمون». ومثقف القرية، محمد بن المنسي، الذي تقف ثقافته عند عتبة الشهادة الثانوية[٧]، يصوغ بدوره إشكالية المظهر هذه بلغة أكثر تطوراً نظرياً وأكثر توكيداً على ما يمثله حدث قدوم «الآخر» من قطيعة مع المجرى الطبيعي لحياة القرية: «فجأة، وعلى غير موعد، اختل الكون في أعيننا وعقولنا. حدثت ضربة قدر مفاجئة، قادمة من المجهول، من عالم الغيب الذي لا تدركه أبصارنا، ولا ترقى إليه عقولنا. الشمس لم تزل تشرق، وتغرب أيضاً في موعدها... كل شيء يحدث كما هو، كما كان. وكل شيء كان من قبل هذه المفاجأة التي انقضت على قريتنا من غير موعد، يبدو طبيعياً في أعيننا، ومألوفاً لعقولنا. هذه هي الحياة، ولا حياة غيرها... أما الآن، وقبل أن يحدث

(٧) لا ننسى أن زمنية الرواية هي الأربعينيات من هذا القرن.

شيء مادي ملموس، يُمسك باليد ويرى بالعين، فقد أخذت عيوننا ترى ذلك الشيء الجديد الوافد، المثير للدهشة، يسقط على قريتنا من حالق، ونقع تحت وطأته في شعور بالتخلف والعار، والترقب المبهور الأنفاس، والخوف من أن نرى أنفسنا بعيون جديدة، ومن أن يرانا آخر، ذلك الآخر القادم من عالم الغيب الذي لم تعرفه بيننا أبداً سوى عقول قليلة من أبناء قريتنا الذين يقرأون الصحف والذين تجولوا بعيون مصابة بالتراخوما وعشى الليل في كتب الجغرافيا، وصفحات الأطالس، على أدراج الفصول المدرسية بالبندر»(٨).

وإنما على قدر الطلاق بين المظهر والواقع، وبدالّة الصورة الملمّعة المراد الظهور بها، راحت تسدد إلى الواقع المتخلف القائم في القرية سهام النقد المتفاوت في جذريته تبعاً للصوت الصادر عنه، وتُعمل فيه، مع السهام النظرية، المعاول ترميماً له أو تغييراً، لتقريبه بقدر الإمكان من مثال المظهر. وبطبيعة الحال، فإن النقد الأكثر جذرية إنما يصدر عن مثقف القرية، فنراه في فقرة واحدة واضحة، حاسمة، يصوغ كل معادلة التخلف الذي فرض نفسه على مجرى العادة وبات للقرية بمثابة طبيعة ثانية: «النجوم لم تزل تبزغ في الليل نجمة إثر نجمة. والطيور ترفرف بأجنحتها مع الشروق والغروب. أطفال جدد قد ولدوا صباح اليوم، وآخرون قد ماتوا في قريتنا، والقرى القريبة حولنا، التي نعرفها من السيالة إلى كفر اللبان، ومن كافة الأعمار، ومن الجنسين: الخشن واللطيف. كل شيء يحدث كما هو. مياه الغسيل والاستحمام تسكب في الأزقة والحارات، محملة بذوب الصابون والعرق، جالبة في إثرها الذباب، ومناقير البط والأوز والدجاج. الحمير تنهق، والكلاب تنبح، والبهائم تزعق طلباً للطعام، كالأطفال الذين يخوضون في برك المياه الضحلة، المتبقية من أجساد آبائهم وأمهاتهم، اللاتي يفلّين شعور البنات فوق الأسطح، وأمام الدور، يمشطنها بالكاز، وأمشاط العظم السوداء والبيضاء، ومؤذن المسجد ينادي المصلين إلى جامعه المظلم، القديم الرائحة، مع كل بداية رحلة جديدة لحركات الشمس الأربع، في سماء قريتنا، ثم مع بزوغ نجمة مجهولة، إيذاناً برحلة الظلام والنوم والجنس والأحلام. والنسوة ينزعن ثياب الليل المنقوشة والملوثة، ويرتدين ثياب النهار السوداء، ويغطين رؤوسهن وأعناقهن بطرح خفيفة السواد. كل شيء يحدث كما هو، كما كان... هذه هي الحياة ولا حياة غيرها».

وتقترن هذه النزعة النقدية لدى العمدة، بحكم منصبه، بنزعة عملية، لأن له، فضلاً عن عين المثقف، يداً: «قلت للجميع أنه لا بد أن تظهر الدراويش بالمظهر اللائق

(٨) لا نكتم القارىء أننا ملنا في أول الأمر إلى قراءة رمزية لهذا النص باعتباره تورية عن صدمة اللقاء بالغرب كما عاشتها طلائع مثقفي عصر النهضة. ولكننا ما لبثنا أن أخذنا بقراءة واقعية بالأحرى، نظراً إلى أن لقاء الشرق والغرب قد تم تاريخياً بصورة مفاجئة تماماً، مع حملة نابليون ومن دون سبق ترقب وتخوف، و«الشعور بالتخلف والعار» كان لاحقاً للحدث التاريخي لا سابقاً له كما في النص الروائي.

بها وبالديار المصرية. ووافقوني على ذلك. وأخذنا، طوال أسبوعين، في تهذيب حشائش القنوات، وترميم جسورها (فقد ترغب الست سيمون في أن تتمشى عليها في العصاري)، وردمنا البرك والمستنقعات. . . وعبدنا طرقات الدراويش، وردمنا حفرها بطبقة جديدة من الردم. . . واتفقنا على عدد كبير من الكلوبات مع أحد محلات البندر، لنضعها وقت اللزوم على نواصي الشوارع الرئيسية طيلة الليالي التي ستقيمها سيمون في الدراويش، لكي تبدو الدراويش لسيمون وكأنها مضاءة في كل الليالي من سنوات بعيدة. واتفقنا على ضرورة فرش الطرقات الرئيسية بالدراويش بالرمال المجلوبة على الجمال والحمير. . . من الصحراء المجاورة للضفة الأخرى من النهر. . . وأصدرت أمراً أعلنه للكافة، منادياً الدراويش بمنع رمي مياه الغسيل والاستحمام في الحارات والأزقة، وبأن من يخالف هذا الأمر فسوف يتعرض لعقاب شديد من العمدة ومأمور البندر، وعلى الحاضر أن يعلم الغائب. ومن باب الاحتياط، أمرت الخفراء بضرورة إبعادهم مع الأهالي لروث البهائم والحمير من شوارع الدراويش، في الصباح وفي المساء، وبضرورة مراقبتهم لأولاد الدراويش حتى لا يتبولوا في الشوارع، ووراء البيوت».

وبطبيعة الحال كان ذلك كله، كما يقول «صوت» أحمد البحيري شقيق زوج «الخواجاية»، «ضمن إطار المطالب والمظاهر التي لا بد منها أمام سيمون». والحال أن هذا بالذات، هذا الوعي بضرورة المظهر من حيث هو مظهر، هو ما يجعل الواقع المتخلف المراد تغطيته بالمظهر مقولة داخلية المنشأ (Endogène). فوعي ضرورة المظهر يعني وعي واقع التخلف. فأهالي القرية والمسؤولون فيها يدركون جميعاً أن في حياتهم وحياة قريتهم جوانب معيبة لا يجوز أن تظهر لـ «الآخر». وهم لا يسعون إلى إلغائها أو تغييرها إلا برسم هذا الآخر. أما برسم أنفسهم فإنهم لا يحركون، وليسوا على استعداد لأن يحركوا، ساكناً. بمعنى آخر، إنهم لا يجدون حرجاً في أن يعيدوا إنتاج تخلفهم («هذه هي الحياة ولا حياة غيرها») ما دام هذا التخلف غير مرئي إلا بعيونهم التي اعتادته وألفته، ولكنهم رغم «تطبيعهم» له، فإنهم يدركون في الوقت نفسه أنه تخلف وأنه معيب وإلا لما احتاطوا من أن تراه عين الآخر. ومن هنا تحديداً تأخذ نزعة نقد الذات في **أصوات** منحى جذرياً لا يقبل المساومة ولا يقبل، على الأخص، تعليق علّية التخلف على مشجب الآخر حتى ولو كان هذا الآخر هو المستعمر حاضراً أو ماضياً.

وبالفعل، إنها لذات دلالة تلك الإشارة الخاطفة، بصوت العمدة، إلى الماضي الاستعماري لـ «قوم سيمون»: «أجهدنا أنفسنا طوال أسبوعين في تنفيذ ما اتفقنا عليه ومراقبة ما تم من إصلاحات ونظافة. وفي الليالي العديدة السابقة لحضورهما، كنا نجلس في دوار العمودية، نتحدث عما انتهينا منه، وعما يجب علينا القيام به. ولم تخل أحاديثنا من حكايات مختلفة عن بلاد سيمون الفرنساوية. وكان بعض الحضور من متعلمي الدراويش، فتذكروا لنا الحروب القديمة التي كانت بيننا وبين الفرنسيين، منذ

حوالى مائة وخمسين سنة. وبين ما تذكرناه، وهذا ما أكده لي جدي وحدثتني عنه جدتي، رحمة الله عليهما، ان الفرنسيين قد أقاموا في الدراويش سنين وعاشروا نساءنا، والعياذ بالله، في غير حلال. وبعضهم أقام في بلادنا، وأسلم، وتزوج من نسائنا، ومارس التجارة أو فلاحة الأرض. واكتشفنا، نقلاً عن المسنين، أهل الخير والبركة، نقلاً عن الأجداد الراحلين، أن قريتنا مات فيها من أبناء الدراويش والبلدان المجاورة، ومن قوم سيمون، سبعة عشر ألفاً. حزنا لذلك أشد الحزن، وغضبنا له أشد الغضب، ولكننا قررنا، والفضل راجع لإمام المسجد، أن ذلك شيء قد مات، وأن الثأر من قوم سيمون يسقط بمرور سبعة أجيال». وإنما توكيداً على سقوط الثأر وضرورة طي صفحته وترك أمر تصفية أحقاده لتلك المصفاة الكبيرة التي هي التاريخ، يضيف العمدة بمزاج مرح: «واكتشفنا أيضاً، ونحن نضحك، السر في هذا البياض الشاهق، في وجوه بناتنا ونسائنا، والسر في كثرة العيون الملونة بين أولادنا في الدراويش، وفي النواحي المحيطة بنا، من فارسكور حتى عزبة البرج، ومن بور سعيد حتى الإسكندرية».

وحتى عندما يعود مثقف القرية، محمود بن المنسي، إلى طرح مشكلة العنف الذي وسم تاريخ العلاقات بين الفرنجة والمسلمين، فإنه يفعل ذلك بطريقة تاريخية صرفة لا تسعى، إلا ضمن أدنى الحدود المباحة، إلى قراءة ماضوية للحاضر، وتحرص على أن تقيم نوعاً من علاقة تساوٍ وتكافؤ في تاريخ ممارسة هذا العنف بين المعسكرين: فعندما قامت سيمون برفقته بزيارة دار ابن لقمان في المنصورة لترى «السجن والمكان والحارس» وسألته عما إذا كان «حقاً أن السجان صبيح خصى الملك» (لويس التاسع)، أراد أن يرد على سؤالها الذي بدا له استفزازياً إلى حد ما بتحديثها عن «الآلاف السبعة عشر، الذين قتلوا بأيدي قومها في هذه المعركة، وفي الدراويش وحدها، وعن النساء اللاتي قدت بطونهن لمعرفة ما يحملن من ذكور أو إناث، وعن الدجاج والبط في الدراويش، الذي كان يقتل بدك عصاة في مؤخرته حتى تخرج من العنق أو الفم، وعن القرى التي أبيدت بأسرها على يد جيش نابليون»، ولكنه أمسك: «لكنني راعيت أنها ضيفة، وأنه لا ذنب لها في كل ما حدث، وانها حين كانت تسألني، لم يكن في وجهها أو صوتها ما يدل على أي حقد أو سخرية». وحين عادت تسأله عن معنى كلمة «طواشي»، أنكر معرفته به، ولكنه في سره، وبنوع من التوكيد على التكافؤ في ممارسة العنف في الماضي من قبل جميع الفَعَلَة التاريخيين، لعن «الشاعر الذي قال يوماً، ووصلت قولته إلى باريس:

«والقيد باقٍ، والطواشي صبيح».

- ٣ -

والواقع أن همّ معاداة الاستعمار يغلفه ويؤطره في **أصوات** همّ أشمل منه وأعمق، هو **الهم النهضوي**. ومن دون الدخول في أية تحليلات نظرية لا يحملها سياق الرواية، فإننا سنلاحظ أن **أصوات** تعطي، من خلال صوت العمدة وصوت المثقف، الأولوية

للهم الثاني على الأول: فمن منظور نهضوي فحسب يمكن أن تتحول معاداة الاستعمار من مجرد عداء للآخر وكراهية للأجنبي، إلى موقف إيجابي يطلب نهوض الذات، ولو من خلال التماهي بقدر أو بآخر مع تقدم الآخر(٩).

على أن الهم النهضوي الذي يمكن استقراؤه من خلال الإدانة **الضمنية** للطلاق بين واقع القرية و«المظهر اللائق» الذي أرادت الظهور به للأخرى «القادمة من بلاد الفرنسيس والفرنجة والأعاجم»، يشف عن نفسه بمزيد من القوة من خلال الإدانة **السافرة** لمسلك الشريحة الأكثر تمسكاً بالتقاليد الموروثة من أهالي القرية، والأقل قابلية بالتالي لتقبل الآخر من حيث هو آخر. وبالفعل، لقد كنا رأينا حامد البحيري، في برقيته لأهله وأهل قريته، يحدد مستويين اثنين لقيام علاقة حب متبادلة بينهم وبين زوجته الأجنبية: «أعتقد أنكم سوف تحبونها كثيراً، وإنها سوف تحبكم بدورها، وبخاصة إذا كان مظهركم وسلوككم حسناً معها». ولقد رأينا أن القرية، بمستوياتها الثلاثة: الحكومي والثقافي والأهلي، بذلت ما في المستطاع لتحسين **مظهرها**. ولكن المفارقة التي بنيت عليها عقدة الرواية كانت على مستوى **المسلك**، وهو المستوى الذي ستدور عليه أصلاً فاجعة سيمون.

وباستثناء السلطة التي كانت ممثلة بصوت المأمور وصوت العمدة، أشد الأطراف حرصاً على المظهرية، فإننا نستطيع، باختصار، أن نحدد مستويات ثلاثة لمسلكية أهل القرية: مثقفوها أو متعلموها بالأحرى ممثلون بصوت محمود بن المنسي، وذكورها ممثلون بصوت أحمد البحيري شقيق حامد البحيري، وإناثها ممثلات بصوت زينب زوجة أحمد البحيري.

ولئن نكن قد تحاشينا حتى الآن أي محاولة لتأويل رمزي، فربما كان في مستطاعنا، ونحن ننتقل بالتحليل من مستوى المظهر إلى مستوى المسلك، أن نحدد ثلاث غائيات سلوكية من طبيعة شبه رمزية: الاستملاك المعنوي أو الوجداني للموضوع «الأنثروبولوجي» الذي تمثله سيمون عن طريق **الحب**، والاستملاك المادي أو الجنسي عن طريق **الشهوة**، والاستملاك السلبي أو التدميري عن طريق **الحسد**.

فمحمود بن المنسي، مثقف القرية، يقع في حب سيمون. وقد أحب فيها، أكثر ما أحب، حيويتها ورهافتها وحبها للحياة وانفتاحها على الطبيعة وعلى الناس وصدقها مع ذاتها ومع الآخرين. وبفضل سيمون صار محمود بن المنسي يكتشف معاني جديدة للأشياء، ويرى بعينيها أشياء ما كان يراها بعينيه. يقول: «وجود سيمون معي جعلني أحس بمعاني الأشياء أكثر من ذي قبل، بروائحها وألوانها وما هي عليه». وبرفقتها عرف

---

(٩) انظر: جورج طرابيشي، «العرب وامتلاك الحداثة أو آلية التماهي الجزئي مع المعتدي الغربي،» الوحدة، السنة ٧، العددان ٧٩ ـ ٨٠ (نيسان/ أبريل ـ أيار/ مايو ١٩٩١).

نشوة ما عرفها في حياته قط. وكان يكفيه أن يراقبها لتستيقظ فيه «كل خلايا جسده» ويلعب «الهواء برأسه» وليستسلم «لأحلامه بها ومعها» دون أن يتجاوز «مجرد التخيل». كان «منبهراً إلى حد الصدمة بحيويتها»، وكان أكثر ما بهره فيها أنها «تتصرف كطفلة ترى العالم لأول مرة، ولا تكف عن الحركة والمرح والوثب والكلام». وإنما تحت نشوة كأس الجعة التي أقدم على شربها معها «لأول مرة» في حياته «بدأت تتساقط عنه كل الأقنعة»، وتجرأ على أن يقول لها إنه يحبها. فكان كل جوابها أنها «ضحكت وقالت دون انزعاج: مسيو محمود. أنت سكران. قم بنا نرجع»، ورفعت من أمامه «زجاجة البيرة». ورغم أنه في تلك اللحظة المحددة «خجل من نفسه»، إلا أنه منذ تلك اللحظة أيضاً صار حلمه الثابت أن يكرر بدوره «مغامرة حامد»: «أمس، حينما عدت معهما من الشاطىء، وغادرتهما إلى بيتي، وجدت في انتظاري خطاباً من كلية الطب، يخطرني بقبولي كطالب، وبالمجان لتفوقي. وقد نسيت اليوم أن أذكر لهما، أو لسيمون على الأقل، هذا الخبر. وأرجو ألا أنسى ذلك غداً. وإذا أفلحت في مسعاي لديهما، سأغير خططي لمستقبلي. فمنذ قدما، وأنا أحلم بالحياة في باريس، والدراسة في باريس، لأحصل على أعلى شهادة ممكنة، ومن باريس: الدكتوراه، بوسعهما أن يحصلا لي على منحة إذا أرادا أن يقدما لي جميلاً. بوسعهما أيضاً أن ينفقا عليّ في باريس، وسوف أكون ممتناً لهما مدى الحياة. وأنا بعد على استعداد للعمل لدى حامد في باريس، في فندقه أو أحد مطاعمه، في أي عمل يقبل أن يكلفني به. فمعرفتي بالفرنسية والإنكليزية لا بأس بها، وسوف تتحسن كثيراً».

إن لغة النص كما نرى واقعية تماماً. ومع ذلك، ألا نستطيع أن نتقرى بين السطور رمزية ما تجد منطلقها الأول في كون الصوت الوحيد من جوقة «الدراويش» الذي تعاطى مع «الخواجاية» بحب وصدق هو صوت المثقف؟ وإذا أبحنا لأنفسنا مثل هذه القراءة الرمزية، فهل لنا أن نرى في موقف محمود بن المنسي المتعاطف وجدانياً مع سيمون موقفاً من الحضارة الغربية بالذات؟ وإذا صح أن الأمر كذلك، أفلا يجوز لنا أن نرى في حلمه باستكمال الدراسة في باريس نوعاً مما يصطلح الاقتصاديون على تسميته بالاستهلاك المنتج، أي الاستهلاك برسم إعادة الإنتاج حضارياً؟

وعلى النقيض من مشروع محمود بن المنسي التثاقفي **للاستهلاك المنتج**، يضعنا مشروع أحمد البحيري لاستملاك «الخواجاية» جسدياً وجنسياً أمام ضرب من **استهلاك استهلاكي** إذا جاز التعبير. فهل من قبيل الصدفة أن يكون أحمد البحيري هو «بقال» القرية؟ وما دمنا غامرنا بركوب مركب الرمزية، أفلا نستطيع أن نرى في اشتهائه الجنسي لـ«الخواجاية» تورية عن موقف المقاولة من الحضارة الغربية، وهو الموقف الذي يحصر نفسه بالتمتع بما هو مستورد منها دون تفكير بالإنتاج وإعادة التصدير؟

إن النزعة المتعية والاستهلاكية الخالصة لأحمد البحيري، والمغلقة دون أي توظيف نهضوي، تتجلى من جهة أولى في كون سيمون قد أصبحت موضوعاً دائماً

لاشتهائه حتى بات يتصور وهو في «قمة النشوة» مع زوجته «البلدية» زينب أن سيمون هي التي «بين يديه» وأنه «يهصرها هصراً»، وفي إقدامه على محاولة التحرش بها بجلافة ريفية لا تخفي نفسها وبانتهاك سافر لحرمة الأخوَّة والضيافة معاً، وفي إصراره من الجهة الثانية على الفصل التام بين اشتهائه لسيمون من حيث هي، بمعنى من المعاني، رسولة للحداثة، وبين مسلكه التقليدي إزاء زوجته التي صارحته ذات ليلة بأنها «متعبة ولا نفس لها، وأنها سئمت هذه المعاشرة كالأرانب»، فما كان منه من استجابة سوى أنه «أوشك مراراً أن يأتي بالخيزرانة، ويضربها، ويظل يضربها، حتى يعود لها صوابها كيوم ادعت أن عليها عفريتاً، وأنه يريد زاراً».

والواقع أن زينب التي باتت تغار من سيمون «تغار على حامد من سيمون» وتحاول أن تتحرش به على نحو ما يتحرش زوجها بسيمون، تقدم لنا أنموذجاً على موقف الاستهلاك السلبي للموضوع الأنثروبولوجي الذي لا يعود مطلوباً أقل من تدميره. ولسوف يدفع بها حسدها وغيرتها إلى النهاية القصوى التي ستترجم بالنسبة إلى سيمون فاجعة رهيبة ذات بعد تراجيدي بكل ما في الكلمة من معنى. فالجلسة المغلقة التي ستعقدها بعض نساء القرية ومنهن ـ بالإضافة إلى زينب ـ أم خليل وأم إبراهيم والقابلة غير القانونية نفيسة، ستتحول إلى محاكمة حقيقية لسيمون تصاغ فيها ضدها بنود الاتهام التالية:

ـ إن سيمون، فضلاً عن كونها «فرنساوية، خواجاية»، قد «بقيت على دين أهلها». وعلى رغم أن «الشرع يبيح للمسلم أن يتزوج بمسيحية»، إلا أن «المسلمة أحسن للمسلم من غيرها»، وخطأ حامد الذي يكاد لا يغتفر له أنه «ترك بنات المسلمين الطاهرين وتزوج بمسيحية وخواجاية».

ـ إن سيمون لا تتصرف بالخنوع المطلوب من كل أنثى أن تتصرف به، بل هي «تأمر وتنهي»، وزوجها وأخو زوجها «يسمع لها، على طوله وعرضه، ويطيع». حتى لقد أمسى مشروعاً أن يطرح السؤال: «هل تزوج حامد من رجل مثله؟»، وإلا فـ «منذ متى تتحكم النساء بالرجال؟».

ـ إن سيمون تسيء إلى سمعة حامد، وهو في النهاية ابن البلد، مرتين: **أولاً** بعملها ما تريده وكأنها ليست من جنس النساء، و**ثانياً** بإجبارها حامداً على أن «يتركها تعمل ما تريده». أفلم يتركها «تدور في البلد، على حل شعرها، في حواري البلد والغيطان، مع الولد بن المنسي الخولي»؟ بل أما «شافوها تشرب الخمرة في البندر» ودوماً بصحبة «الولد بن المنسي»؟

ـ كما أن سيمون ليست «أنثى» بسلوكها، كذلك فإنها ليست «أنثى» في جسدها بالذات: فهي «لا تحلق شعر جلدها...».

ـ أخيراً إن سيمون ليست «نظيفة»: فعلى الرغم من أنها زوجة حامد «الذي

يشتري، بماله وشبابه، ألف أنثى مثلها، لم تختتن حتى الآن، مثل بقية النساء، بل مثل بناتنا الصغيرات».

وهذا البند الأخير في لائحة الاتهام يغني وحده عن كل ما عداه: فذلك «الشيء» الذي لم تفصله سيمون من جسدها، يكفي وحده لتفسير كل شيء: فهو ما يبقي سيمون «خواجاية»، أي «أخرى»، وهو ما يجعلها رجلاً بين الرجال لا أنثى بين الإناث، وهو ما يجعلها أيضاً «تضحك لكل الرجال، وتدخل كل البيوت، وتجلس على المقهى وتشرب الخمر التي تفسد الرجل نفسه»، وهو أخيراً ما يجعل الرجال يحومون حولها ويجرون وراءها كما يفعل أحمد البحيري «هو ومحمود بن المنسي الخولي». وحامد نفسه، ألا يدفع الثمن من شبابه وصحته وشرفه: «اسمعي يا خالتي ـ هكذا تقول الست نفيسة القابلة لوالدة حامد ـ المرأة منا إذا لم تختتن، تصبح هائجة...».

وزينب، التي ضاعف غيرتها من سيمون صدودُ حامد وانئخاذ أحمد، تتولى هي إبرام القرار بمقتضى الحيثيات التالية: «بدت لي الحكاية مثل لعبة الاستغماية. قلت لنفسي: إن حامداً إذا عرف ما حدث منا مع سيمون، فلن يكون بوسعه أن يصنع شيئاً. سيغضب قليلاً، ويرضيها، وينسى ما حدث. لكنه سيعرف أن زوجته ليست أفضل مني، ولا أنظف، وأن المصرية خير من الخواجاية ألف مرة. وسيعرف أيضاً أحمد أنني أفضل من سيمون الخفيفة اللحم والعظم، وأنه ينبغي أن يقبل يديه لحصوله على مثلي، وهو الفقير الجاهل بجوار أخيه حامد. وحتى إذا رحل حامد بسيمون غاضباً، ففي ألف داهية هو وماله، وأستريح من عذابي بسيمون، وبه، ومن الجري تحت أقدامهما كالخادمة، ويعود إليَّ أحمد ذليلاً وخانعاً، تحت قدمي، كل ليلة».

ـ ٤ ـ

أيحق لنا هنا أيضاً أن نتابع قراءتنا الرمزية وأن نرى في موقف زينب وحاميات التقاليد من نساء القرية[١٠] تكراراً لموقف الانغلاق التراثي من الحضارة الحديثة؟

الواقع أن مثل هذه القراءة الرمزية لا تقدم ولا تؤخر، بل ربما لا يكون من شأنها سوى أن تخفف من مأساوية الحدث. فالحدث بحد ذاته أشد رهبة ووقعاً وكثافة من أن يخضع لأي ترميز: النساء الأربع يدهمن سيمون في حجرتها، ويبطحنها على سجادة الأرض، وتخدرها نفيسة بالبنج، ثم تباشر «تطهيرها».... والفجيعة التي تدوي كالصمت بين الضجيج، أن سيمون لم تفق من البنج: أتراها ماتت من النزيف أم من

(١٠) تحاشياً لأي اتهام لكاتب أصوات بكراهية المرأة، تجدر الإشارة إلى أن ثلاثاً من النساء اللائي اجتمعن في حجرة والدة حامد وأحمد اتخذن موقف الدفاع عن سيمون والتبرير لسلوكها، وبالتالي لم يدعين للمشاركة في حفلة «الطهور».

هول اللحظة؟ أم ماتت بكل بساطة لأنها فقدت ذلك «الشيء» الذي بدا وكأنه هو ما يعطيها روحها وحيويتها، وهو ما يحدد ماهيتها «كأخرى»؟

مرة أخرى نضطر إلى تنحية إغراء الرمزية جانباً لأن «الحدث الرئيسي لهذه القصة» وقع فعلاً، كما يفيدنا الناشر، «في قرية مصرية في أواخر الأربعينيات».

ولكن ألا نستطيع أن نقول على كل حال ان سيمون ماتت لأنها كفت عن أن تكون «أخرى»؟

وإذا كانت هذه الدلالة الحقيقية لموت سيمون، فلنا أن نتساءل مع الطبيب الشرعي المكلف بإعداد تقرير عن السبب الحقيقي للموت: هل المقصود «موتنا أم موتها؟».

وبالفعل، لقد أصبح الآخر في عالمنا هذا وفي عصرنا هذا عنصراً مكوِّناً لهوية الذات وشرطاً لغناها وتقدمها إلى درجة يصح معها أن يقال إن رفض الآخر يعادل موت الذات.

وتلك الجملة التساؤلية الموضوعة على لسان الطبيب الشرعي، والتي بها تختتم **أصوات**، تكتسب راهنية كبيرة في أيامنا هذه تحديداً بالنظر إلى أن شعارات رفض الآخر عادت تكتسح الساحة السياسية والثقافية، هناك في «الغرب» تحت لواء العنصرية، وهنا في «الشرق» تحت لواء الأصولية. وفي الحالتين كلتيهما صدور عن مركزية أنوية عصابية وإفقارية متشبثة بمفهوم سلبي عن الهوية المؤسسة على نفي الآخر.

الفصل الثامن والأربعون

صورة الذات وصورة الآخر في الخطاب الروائي العربي: تحليل سوسيولوجي لرواية «محاولة للخروج»

فتحي أبو العينين(*)

منذ بواكير حركة النهضة العربية في النصف الأول من القرن التاسع عشر، وحتى اليوم، تطرح العلاقة بالغرب نفسها كإشكالية فكرية وأدبية. وغالباً ما يتم التعبير عن هذه الإشكالية في الإنتاج الفكري والأدبي عن طريق المقابلة بين صورة الذات أو «الأنا» أو «النحن» العربية، وصورة «الآخر» الحضاري الغربي، مع فروق في الطرح تحددها مواقف ورؤى المفكرين والأدباء. وقد تعاملت الرواية العربية، منذ تجاربها المبكرة وحتى الآن، مع هذه الإشكالية التي صارت ثيمة محورية في الخطاب الروائي العربي.

والبحث الراهن محاولة لاستكناه صورة الذات وصورة الآخر الحضاري الغربي كما تنتجهما الرواية العربية. والحالة الروائية المختارة هنا هي رواية **محاولة للخروج** للكاتب المصري عبد الحكيم قاسم (١٩٣٥ ـ ١٩٩٠). وقبل الشروع في تحليل الرواية، يهمنا إلقاء بعض الضوء على «صورة الذات» و«صورة الآخر» كمفهومين علميين، وأن نمهد للتحليل بخلفية موجزة عن هاجس العلاقة بالغرب في الرواية العربية.

(*) أستاذ في جامعة عين شمس ـ القاهرة.

أولاً: حول مفهومي «صورة الذات» و«صورة الآخر»

ثمة تلازم بين مفهوم «صورة الذات» ومفهوم «صورة الآخر». فاستخدام أي منهما يستدعي - تلقائياً - حضور الآخر. ويبدو أن هذا التلازم على المستوى المفاهيمي هو تعبير عن طبيعة الآلية التي يتم وفقاً لها تشكل كل منهما. فصورتنا عن ذاتنا لا تتكون بمعزل عن صورة الآخر لدينا، كما أن كل صورة للآخر تعكس - بمعنى ما - صورة للذات.

إن هذا التلازم بين الصورتين قد أبرزته أعمال العلماء النفسيين والاجتماعيين الذين اهتموا بالقضايا المتصلة بالذات وبالآخر. وكانت أعمال وليام جيمس (William James) هي الأولى في هذا المجال، حيث أسست - في نهاية القرن التاسع عشر - أول نظرة سيكولوجية للذات[1]، ثم طور جيمس مارك بالدوين (J. M. Baldwin) بعد ذلك رؤية تفاعلية اهتم فيها بعلاقة الذات بالآخر، حيث شدد على أن «الأنا والآخر. . . مولودان معاً»[2]، وقد أسهم كل من تشالز كولي (Charles H. Cooley) وجورج هربرت ميد (G. H. Mead) في تأسيس النظرة الاجتماعية لمفهوم الأنا ومفهوم الآخر. فذهب كولي إلى أن الذات (أو الأنا)[3] هي مركز شخصيتنا، وأنها لا تنمو ولا تفصح عن قدراتها إلا من خلال البيئة الاجتماعية، وأن الشعور بالأنا لدينا لا يبرز دون أن يكون مصحوباً بذوات الآخرين. وثمة مفهومان مهمان في أعمال كولي، **أولهما** مفهوم «الذات - المرآة» (Looking-glass self) ويشير إلى تخيلنا لما نبدو عليه في نظر الآخرين، وتخيلنا لحكم الآخرين علينا، وهذه التخيلات يترتب عليها شعور معين لدينا يحدد معظم تصرفاتنا في مختلف المواقف. والمفهوم **الثاني** هو «النحن» (We) أو «الذات الجماعية» (Group Self)، ويشير إلى صيغة معينة للأنا تتحقق في حالة وجود جماعة تضم في عضويتها عدداً من الأفراد يشعرون بالتعاون في ما بينهم، وباختلافهم عن - أو تعارضهم مع - جماعات أخرى. أما ميد فقد قام بمعالجات موسعة لفكرة الذات الجماعية، وهو يرى أن الذات لدى أي فرد تتطور كنتيجة لعلاقة هذا الفرد بالعمليات والنشاطات والخبرات الاجتماعية من جهة، وبالأفراد الآخرين من جهة أخرى[4].

---

(١) R. B. Burns, *The Self Concept in Theory, Measurement, Development and Behaviour* (London; New York: Longman, 1979), pp. 6-12.

(٢) M. Sherif, «Self Concept,» in: David L. Sills, ed., *International Encyclopedia of the Social Sciences* ([New York]: Macmillan Company; Free Press, 1968-), vols. 13-14, p. 150.

(٣) لم يفرق كولي في كتاباته بين تعبير «الذات» (self) وتعبير «الأنا» (ego)، بل استخدم اللفظين بمعنى واحد، وذلك على العكس من بعض العلماء الذين يستخدمون اللفظين بمعنيين مختلفين، مثل مورفي (Murphy) الذي يعرف «الذات» بأنها «الفرد كما هو معروف للفرد»، ويعرف «الأنا» بأنها «مجموعة من النشاطات المسؤولة عن تعزيز الذات والدفاع عنها». انظر: المصدر نفسه، ص ١٥١ - ١٥٢.

(٤) انظر: Burns, Ibid., pp. 13-15. =

ودون الدخول في مزيد من التعريفات والشروح، يمكن القول ان ثمة عنصرين أساسيين أكدت عليهما معظم الكتابات التي عالجت صورة الذات وصورة الآخر: العنصر **الأول** معرفي، والعنصر **الثاني** تقييمي. وكلا العنصرين يتشكلان خلال خبرة الذات مع نفسها وخبرتها مع الآخر. ونحن نعرّف صورة الذات في هذا البحث بأنها نسق تصوري تطوره الكائنات البشرية، أفراداً أكانت أم جماعات، وتتبناه، وتنسبه إلى نفسها. ويتكون هذا النسق التصوري من مجموعة من الخصائص الفيزيقية والنفسية والاجتماعية، ومن عناصر ثقافية كالقيم والأهداف والقدرات التي يعتقد الأفراد أو تعتقد الجماعة أنها تتسم بها. أما صورة الآخر، فنعرّفها بأنها عبارة عن مركب من السمات الاجتماعية والنفسية والفكرية والسلوكية التي ينسبها فرد ما ـ أو جماعة ما ـ إلى الآخرين.

وتهمنا هنا الإشارة إلى أمرين: **أولهما** هو أن صورة الذات وصورة الآخر قابلتان للتغيير والتعديل، رغم ما يبدو عليهما من ثبات واستاتيكية. والأمر **الثاني** هو أن ما يتشكل لدينا من صور لذاتنا أو للآخرين لا تكون دائماً وفي جميع الحالات نقية ومحددة، بل غالباً ما يختلط فيها الواقعي بالمثالي، ويتداخل فيها الداخلي (أي رؤيتنا لحقيقة أنفسنا) بالخارجي (أي ما نريد إظهاره للآخرين من صفات خاصة بنا). وقد تتشكل صورة الآخر لدينا من عناصر انتقائية هي ما نريد أن نثبتها في أذهاننا عن هذا الآخر، في حين تغيب عنها عناصر أخرى لا نراها أو لا نريد رؤيتها أو الاعتراف بها.

إن العلاقة بالآخر، وهي العلاقة الأساسية في إنتاج صور الذات وصور الآخر، قد صارت موضوعاً للمعرفة العلمية، سواء أكانت تلك العلاقة بين جماعات أو طبقات أو شعوب، إذ من دون معرفة الآخر عملياً يظل التعامل معه في حدود الصورة التي نراها أو نريدها أن تكون، حتى ولو كانت هذه الصورة غير مطابقة للواقع[٥]. كما أن هذه العلاقة وما تنتجها من صور للذات وللآخر كانت، وما زالت، موضوعاً للإبداع الأدبي عموماً، والقصصي بخاصة، في مختلف الثقافات.

ثانياً: الرواية العربية وهاجس العلاقة بالغرب: خلفية موجزة

لم تكن حملة بونابرت على مصر (١٧٩٨ ـ ١٨٠١) تمثل اللقاء التصادمي الأول بين الشرق والغرب، وعلى رغم ذلك، فإنها، بحكم شرطها التاريخي، وحجم الصدمة

= وانظر أيضاً: مصطفى سويف، **مقدمة لعلم النفس الاجتماعي**، ط ٣ (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٠)، ص ١٨٠ ـ ١٨٥.

(٥) الطاهر لبيب في حوار مع كلثوم السعفي في: كلثوم السعفي، **نحن والغرب: حوارات مع حمادي الصيد، سهيل إدريس، الطاهر لبيب، عبد المجيد الشرفي ومحمد الطالبي** (تونس: مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله للنشر والتوزيع، ١٩٩٢)، ص ٧٤ ـ ٧٥.

التي أحدثتها، وما استولدته من شعور بأخطار وتحديات تواجه الذات القومية، كانت كفيلة بتفجير سؤال الهوية بصورة غير مسبوقة في تاريخ العرب. لقد كانت هذه الحملة ذات وجهين: **أحدهما** يعبر عن العقل والإنجازات الحضارية القائمة على المعرفة العلمية، **والآخر** لاعقلي يقوم على الرغبة في السيطرة على الشعوب الأخرى. ومثلما كشفت الحملة عن حالة التخلف والضعف التي تعيشها مجتمعات الشرق العربي، فإنها جسدت لحظة مهمة من لحظات المواجهة مع الغرب أنتجت لدى النحن العربية صوراً ملتبسة ومعقدة عن الآخر/الغرب، اختلط فيها البعد السياسي بالبعد الثقافي، وأخذت هذه الصور تتأسس في وعي المثقفين العرب من رواد النهضة الحديثة(٦). وتحت وطأة الشعور بتفوق الغرب وبالعجز العربي، ومع تعمق صدمة الحداثة، أصبح هاجس العلاقة بالغرب حاضراً ومؤثراً في بنية العقل العربي، بعبارة أخرى صار الغرب الحديث مرآة للذات تعكس فيها صورتها، كما صارت الذات ترى الآخر في مرآتها(٧). وما زال هذا الهاجس ماثلاً، ويجد تعبيراً له في قطاع كبير من المنتج الفكري والأدبي على امتداد الساحة العربية.

ومنذ نشأتها الباكرة في القرن الماضي، كانت الرواية العربية مجالاً لهاجس العلاقة بالغرب، وظل هذا الهاجس حاضراً فيها، ومؤثراً في بنية خطابها، عبر مراحل تطورها المختلفة، منذ المحاولات الجنينية الساذجة والمباشرة، وحتى أحدث التجارب التي تتسم بالجرأة والمغامرة الفنية من ناحية، وبرؤية متميزة من ناحية ثانية. ولعل استمرار الرواية في التعامل مع هذا الهاجس، مع تعدد وتنوع الرؤى والتجارب، يثبت حصانة الفكرة القائلة «ان الرواية تستحق أن تكون هي الجنس الأدبي الأقدر على التعبير عن علائق الإنسان الحديث المعقدة سواء على صعيد الذات أو على صعيد فهم المجتمع والكون واستيعاب التحولات المتسارعة»(٨).

وفي هذه الخلفية الموجزة سنشير إلى الروايات التي صارت بمثابة علامات في تاريخ الرواية العربية عموماً، والرواية الحضارية خصوصاً. ولعل البداية أن تكون عند الرواد الأوائل للنهضة الفكرية والأدبية، الذين شكلوا نواة للأنتلجنسيا العربية الحديثة في القرن التاسع عشر. لقد كان رفاعة الطهطاوي هو واضع البذرة لنوع من القص مهد لظهور الرواية التعليمية التي بدأها علي مبارك في ما بعد. فكتاب **تخليص الإبريز في تلخيص باريز** (١٨٣٤) للطهطاوي كان أول كتاب عن رحلة خارج المجتمع العربي في

---

(٦) فؤاد زكريا، «نحن والغرب،» **مجلة القاهرة**، العدد ١١٩ (تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٢)، ص ٣٢ ـ ٣٤.

(٧) حسن حنفي، «الموقف من الغرب،» **مجلة القاهرة**، العدد ١١٩ (تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٢)، ص ٣٩.

(٨) محمد برادة، «الرواية أفقاً للشكل والخطاب المتعددين،» **فصول**، السنة ١١، العدد ٤ (شتاء ١٩٩٣)، ص ١٠.

العصر الحديث، يضم تقريراً حياً عن تجربة إنسانية محكية بأسلوب جديد. أما كتاب **علم الدين** (١٨٨٣) لعلي مبارك، فيعد أول عمل روائي في التراث الأدبي العربي الحديث[٩]، وهو يصور قيام شيخ أزهري وابنه برحلة سياحية إلى فرنسا بصحبة مستشرق إنكليزي، وذلك بعد قيامهم برحلة طافوا خلالها بعدد من المدن داخل مصر. كان الطهطاوي وعلي مبارك مشغولين بالاستيعاب العقلي لكل ما يلفت نظرهما ووجدانهما في الغرب، ولذلك فإن جهودهما قد انصبت على تحقيق نوع من التصالح بين حضارة الشرق وحضارة الغرب. كانت صورة الغرب هي صورة الخصم المتفوق، ولم تكن قد أصبحت بعد صورة العدو المنتصر، ومن هنا لم يتولد الشعور بالتعارض، فكان الطابع المهيمن على فكر المرحلة هو الطابع التوفيقي[١٠]، وهو ما يتضح في كل من **تخليص الأبريز** و**علم الدين**، ويبرز هذا الطابع أيضاً في **حديث عيسى بن هشام**[١١] للمويلحي، وهو العمل الذي يأخذ شكل الرحلة (أيضاً) داخل مصر وخارجها (فرنسا). يقول المويلحي على لسان حكيم فرنسي: «لهذه المدنية (الغربية) الكثير من المحاسن، كما أن لها الكثير من المساوىء، فلا تغمطوها حقها، ولا تبخسوها قدرها، وخذوا منها معشر الشرقيين ما ينفعكم... واتركوا ما يضركم، وينافي طبعكم... وانقلوا محاسن الغرب إلى الشرق، وتمسكوا بفضائل أخلاقكم وجميل عاداتكم»[١٢]. ولما كان الحديث ينطوي على قدر من التوتر بين رغبة القص بأسلوب المقامات من جهة، وإلحاح الفكرة العصرية التي تقتضي الخروج إلى طلاقة النثر ورسم المواقف والشخصيات من جهة ثانية، فإن بعض النقاد قد اعتبروه البداية الأولى للرواية العربية الحديثة[١٣].

غير أن هذا المنطق التصالحي المستريح، القائم على عدم الشعور بالتعارض، لم يستمر، فمع دخول الوطن العربي في نطاق السيطرة الاستعمارية، وبروز تفوق الحضارة

---

(٩) انظر: عبد المحسن طه بدر، **تطور الرواية العربية الحديثة في مصر (١٨٧٠ ـ ١٩٣٨)**، مكتبة الدراسات الأدبية؛ ٣٢، ط ٤ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٤)، ص ٦٧ ـ ٧٢، وعلي مبارك، **الأعمال الكاملة لعلي مبارك**، دراسة وتحقيق محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩)، مج ١، ص ٨٣ ـ ٨٧.

(١٠) نصر حامد أبو زيد، «مشروع النهضة بين التوفيق والتلفيق،» **مجلة القاهرة**، العدد ١١٩ (تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٢)، ص ١٨ ـ ٢٠.

(١١) نشر الحديث في جريدة **مصباح الشرق** في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، قبل أن تظهر طبعته الأولى في شكل كتاب عام ١٩٠٧.

(١٢) محمد المويلحي، **حديث عيسى بن هشام أو فترة من الزمن**، تعليق علي أدهم، المكتبة العربية؛ ٨، ط ٤ (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٤)، ص ٣٥١.

(١٣) علي الراعي، **دراسات في الرواية المصرية** (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ١٩٦٤)، ص ٢٠ ـ ٢١.

الغربية وغزوها السريع لجوانب عديدة من الحياة في المجتمعات العربية، بدأ التعارض بين الأنا والآخر يتعمق في وعي الذات، وبدأت معادلة النهضة تأخذ صيغة: «مناهضة الغرب بالاستعانة بأسلحته المادية والفكرية»، وهي صيغة تعكس نوعاً من الازدواجية في فهم الحضارة الغربية، أي التردد بين التعلم من أوروبا، ومناهضتها في الوقت نفسه، وانعكس هذا التردد على ما ظهر من روايات في فترة ما بين الحربين، ففي حين حققت تلك الروايات نقلة نوعية على صعيد الوفاء بمقتضيات فنية الجنس الروائي، واتسع خطابها لشخوص وعلاقات ومشاعر جديدة (حب، جنس، مثاقفة. . . إلخ)، وتأثر مؤلفوها تأثراً مباشراً بالرواية الغربية، فإنها ظلت تدور ضمن إطار ضيق، هو حياة ومشاكل مؤلفيها، وسيرتهم الذاتية، وعجزت عن التعبير عن الإحساس الكامل والعميق بالواقع. وقد ساعد على وجود هذه الملامح طبيعة الظروف المعقدة التي أحاطت بكتّاب هذه الروايات: ظروف النضال الوطني المحتدم؛ والانتماء الطبقي الهجيني لهؤلاء الكتاب؛ وتوزعهم بين التأثر بالثقافة الغربية؛ ورغبتهم في الاستقلال بالشخصية الوطنية(١٤).

إن بطل رواية **أديب** (١٩٣٥) لطه حسين يجسد هذا التردد بوضوح. فممارساته في الوطن، ورسائله من باريس إلى الراوي، تعكس وعياً متوتراً ووجداناً مزدوجاً. إنه يحب بلده وينفر من أحوالها المحزنة، ويحب فرنسا وينفر من الفردية في الغرب، ويحب زوجته، لكنه يطلقها من أجل الفوز ببعثة للغرب، وفي باريس يحب «ألين» ويضحي من أجلها، لكنها تهجره دون سبب واضح. ولقد أفضت التناقضات التي واجهها بطل طه حسين إلى اختلال المعايير التي كان قد بنى في ضوئها صورة الذات وصورة الآخر، مما قاده أخيراً إلى المأساة، حيث مرض بالجنون ثم مات.

وعلى الرغم من أن رواية **عصفور من الشرق** (١٩٣٨) لتوفيق الحكيم تبدو ـ على العكس من **أديب** طه حسين ـ متفائلة، إلا أن الإحساس العميق بالتصادم، أو بالأحرى بالصراع، بين «مادية» حضارة الغرب و«روحية» حضارة الشرق هو الأساس الذي تنهض عليه بنية الرواية، وإن كان التعبير عن ذلك الإحساس قد أثقلته المناقشات الفكرية التي شكلت تهديداً لفنية الرواية وجماليتها (وهو المثلب الذي لم تفلت منه رواية طه حسين أيضاً).

وجاءت رواية **قنديل أم هاشم** (١٩٤٤) ليحيى حقي لتتوج هذه المرحلة برؤية لإشكالية الأنا العربية والآخر الحضاري الغربي، لا تبرز المتناقضات، ولا تلح على المصالحة، بقدر ما تصور أزمة الأنتلجنسي العربي حين ينعزل عن جماعته ويفقد الاستبصار بثقافة هذه الجماعة، ويعجز عن فهم جوهرها. فحكاية إسماعيل الطبيب الشاب العائد إلى وطنه بعد دراساته في باريس، وثورته على أهل الحي الشعبي الذي

---

(١٤) بدر، **تطور الرواية العربية الحديثة في مصر (١٨٧٠ ـ ١٩٣٨)**، ص ٢١٥ ـ ٢١٦ و٣٠٢.

نشأ فيه لأنهم يلجأون إلى تكحيل عيونهم المريضة بزيت القنديل الموضوع في ضريح السيدة زينب، وتحطيمه للقنديل، واتهامه الناس بالجهل، ثم فشل العملية الجراحية التي يجريها لابنة عمه وخطيبته فاطمة وفقاً للأصول العلمية التي عرفها في أوروبا، ثم إعادته لإجراء العملية في الوقت نفسه الذي يدع فيه فاطمة تكتحل بزيت القنديل، ونجاح العملية هذه المرة ـ هذه الحكاية لها دلالة تتجاوز التفاصيل، وهي أن العلم، حتى ولو كان وافداً من حضارة متقدمة، يمكن أن يكون عقيماً إذا لم يكن المثقف متكاملاً مع التراث الحي لجماعته. لقد كانت هذه الرواية استبصاراً واعياً بمشكلة اغتراب المثقف العربي عن جماعته، ونبهت إلى أن حل هذه المشكلة هو المقدمة الضرورية للتفاعل بين الحضارات، وللحوار المثمر الذي تستند فيه الأنا على رصيد ثقافي متكامل.

فيما بعد الحرب العالمية الثانية كانت الظروف قد أصبحت مهيأة لنقلة جديدة في الرواية الحضارية العربية: اشتداد النضال ضد المستعمر، بروز حركات التحرر الوطني، قيام ثورات في عدد من الأقطار العربية، وانفتاح الساحة الفكرية على تيارات جديدة. وكانت الرواية العربية عموماً قد قطعت مزيداً من الخطوات في اتجاه التجديد في الشكل والتنويع في الرؤية، وإن ظلت تنهل بكثافة من التجارب الذاتية لمؤلفيها.

ففي رواية **الحي اللاتيني** (١٩٥٤) لسهيل إدريس، تبدو الشخصيات العربية التي تعيش في فرنسا، ومن بينها بطل الرواية، واقعة في الحيرة والاضطراب، ولا تعرف ماذا تريد ولا الطريق إلى ما تريد. يقول أحد أبطال الرواية عن رفاقه من الشبان العرب: «إنهم شبان قلقون، يبحثون عن أنفسهم. إننا جميعاً، نحن الشباب العرب، ضائعون، يفتشون عن ذواتهم بأنفسهم. ولا بد أن نرتكب كثيراً من الحماقات قبل أن نجد أنفسنا»[١٥]. وبعد خبرات متنوعة للبطل في باريس، كلها مغموسة في الجنس، وعبر مغامرات متوالية، يبرأ من عُقَده ومن عوامل الضعف لديه، وحين يتهيأ للعودة إلى وطنه (لبنان) يكون قد اشتد وعيه بذاته وتعاظم لديه الحس القومي، وعزم على النضال من أجل توحيد الأوطان وترسيخ أركان الفكر القومي. إن هذا التطور في شخصية البطل يبدو وكأنه نفي لصورة الآخر/الغرب المتفوق أبداً، ولصورة الأنا العربية المهزومة والمضطربة والضعيفة دائماً، وتأكيد على إمكانية تغيير هذه الصور، لأنها ليست صوراً حقيقية، بل وهمية، وما يترتب عليها يصبح وهماً.

وفي منتصف الستينيات نلتقي بفكرة «الوهم» هذه مُعبّراً عنها من خلال بنية جمالية مفعمة بالدلالات، يتداخل فيها الواقعي مع الرمزي، والتاريخي مع الأسطوري، وذلك في رواية الطيب صالح **موسم الهجرة إلى الشمال**. فصراع «مصطفى سعيد»، الشخصية المحورية في الرواية، وغزواته، وانتصاراته، وهزائمه، وكل وسائل الخداع

(١٥) سهيل إدريس، **الحي اللاتيني**، ط ٢ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٥٤)، ص ٨٧.

التي يتوسل بها لاقتحام الحضارة الغربية التي خلقت الازدواجية في شخصيته، كل ذلك يبوء بالفشل، وهو فشل منقوع بالدم الذي سال عند قمة المأساة حين غرس مصطفى سعيد بيده الخنجر في صدر «جين موريس» التي تزوجها بعد سنوات أذاقته فيها طعم العذاب والمرارة. يمضي في سجن الإنكليز سبع سنوات، ويعود إلى عالمه، إلى جماعته في الدومة ليعيش بينهم كالوهم، تسكنه الروح العربية الأفريقية السودانية، وتسكنه في الوقت نفسه ما تركته فيه الحضارة الغربية من تصورات. بعد عودته يتزوج «حسنة بنت محمود» ويزرع نبتاً جديداً في أرض الدومة، ويشي للبطل/ الراوي بالسر الذي لا يعرفه أحد من أهل الدومة. لكن مصطفى سعيد يختفي في غموض، وتظل إشكاليته سؤالاً معلقاً في عقل البطل/ الراوي.

ويبدو أن الطيب صالح كان قاصداً بوعي إلى التعبير عن مسألة الوهم حين رسم صورة لمصطفى سعيد كشخص كاذب مخادع، اكتشف أخيراً أن تصوراته عن نفسه، كما مثلها له الغربيون، كانت وهماً، وأن صورة الإنكليز في عينيه هي أيضاً كانت صورة كاذبة[١٦]. وقد استخدمت سيزا قاسم[١٧] في دراسة لها عن الرواية فكرة الوهم، ووضعتها كطرف ثالث وسيط بين طرفين آخرين هما: الشرق ـ الغرب، وحللت الرواية في ضوء هذا النسق الثلاثي لتصل إلى تفسيرات تتعلق بالمستوى الدلالي الكلي، والمستوى القصصي، والمستوى الأسلوبي. والواقع أن الرواية فيها عناصر عديدة يمكن تحليلها في ضوء الوهم الذي يسود العلاقة المعرفية بين الشرق والغرب، ويؤدي إلى صياغة صور مغلوطة للأنا وللآخر[١٨].

---

(١٦) يقول الطيب الصالح في إحدى الندوات حول الرواية: «كانت تدور في ذهني أيضاً فكرة العلاقة الوهمية بين عالمنا العربي الإسلامي وبين الحضارة الغربية الأوروبية على وجه التحديد. إن هذه العلاقة تبدو لي من خلال مطالعاتي ودراستي، علاقة قائمة على أوهام من جانبنا ومن جانبهم. والوهم يتعلق بمفهومنا عن أنفسنا أولاً ثم ما نظن في علاقتنا بهم، ثم نظرتهم إلينا من ناحية وهمية». «الطيب صالح روائياً وناقداً،» (ندوة) **مجلة الموقف الأدبي**، العددان ٤ ـ ٥ (١٩٧٣)، ص ٥٣.

(١٧) سيزا قاسم، «موسم الهجرة إلى الشمال،» **فصول**، السنة ١، العدد ٢ (كانون الثاني/ يناير ١٩٨١)، ص ٢٢٤ ـ ٢٢٩.

(١٨) ربما كنا على صواب إذا ذهبنا إلى أن فكرة «الوهم» في رواية الطيب صالح كانت رؤية أدبية أرهصت لفكرة «التمثيل» التي تشكل محوراً أساسياً في دراسة إدوارد سعيد عن الاستشراق. فسعيد يذهب إلى أن الغرب ـ خاصة أوروبا ـ قد نمى تصورات حول ذاته «كغرب» وتصورات حول آخر هو «الشرق»، وأقام التمييزات بين صورته وصورة الشرق، وحوّل هذه التمييزات ـ عبر آليات معقدة ـ إلى معرفة، تحولت إلى خطاب يدعي لنفسه الحقيقة، في حين أنه تجسيد لوعي الذات/ الغرب للآخر/ الشرق أكثر من كونه تجسيداً للآخر، أي أنه «تمثيل» يعتمد على مؤسسات وتقاليد وأعراف ونظم ترميز للفهم متفق عليها من أجل تأثيرها. وحين سعت الذات الشرقية في العصر الحديث إلى تأسيس صورة لها، فإنها فعلت ذلك من خلال تصور الغرب لها، أي من خلال وعي الأنا الغربية للآخر الشرقي. انظر: إدوارد سعيد، **الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء**، تعريب كمال أبو ديب، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٤).

إن الدلالات التي حملتها روايات يحيى حقي وسهيل إدريس والطيب صالح كانت تمهد الأرض لرؤى ومعالجات جديدة طرحتها الرواية العربية في نقلة أخرى جديدة شهدتها في أعقاب هزيمة ١٩٦٧. ففي هذه المرحلة أخذت الرواية العربية تكتسب ملامح مغايرة في مجملها للخصائص التي كانت تسم الإنتاج الروائي العربي في ما قبل، بل إن الجيل الذي صار يعرف بـ «جيل الستينيات» في الأدب العربي قد أعطى في مجال الرواية «علامة فارقة»[١٩]. وخلال السبعينيات والثمانينيات توفرت الرواية الحضارية العربية على عدد من المعطيات أجملها أحد النقاد الأدبيين في إحدى دراساته المهمة، في ما يلي[٢٠]:

١ ـ اتخاذ الرواية خطاً عكسياً. ففي الروايات السابقة كان الخط المألوف هو من مركز أنا والنحن، أي من الوطن، أما في الروايات الجديدة، فالخط يبدأ من مركز الآخر، ويصبح الوطن هو مكان تجربة الاحتكاك الحضاري.

٢ ـ ظهور مراكز أخرى جديدة للآخر، بعد أن كان المركز محصوراً في باريس ولندن.

٣ ـ لم يعد البطل هو ذلك الطالب المرتحل إلى الغرب للدراسة فحسب، بل ظهر بطل جديد هو المثقف المناضل، المهزوم في وطنه، أو المنفي عنه.

٤ ـ في الروايات الجديدة ثمة تراجع نسبي في السياحة والغرائبية.

٥ ـ بروز عناصر جديدة في العالم الروائي، وهي عناصر طرحتها التطورات التي طرأت على الواقع العربي، في قضايا الحب والأخلاق والجنس والحرب... إلخ.

٦ ـ اهتمام أشد بالبنية الروائية، وبممارسة التجريب، وبشحذ الأدوات الفنية.

وتنتمي رواية **محاولة للخروج** التي نحللها في هذه الدراسة إلى الإنتاج الروائي العربي الجديد الذي يطرح إشكالية الأنا/ الآخر من خلال رؤى جديدة مغايرة. وهي رؤى لا تقدم حلولاً بالضرورة، ولكنها تكشف عن عناصر ربما لم تكن بادية من قبل، كما أنها تتوسل بأساليب فنية أكثر تطوراً[٢١]. وربما تلمسنا بعضاً من ملامح هذا الإنتاج الروائي الجديد من خلال تعاملنا مع الرواية موضوع التحليل.

---

(١٩) غالي شكري، «مقدمات في سوسيولوجيا الرواية العربية الجديدة،» **دراسات عربية**، السنة ١٦، العدد ٤ (شباط/ فبراير ١٩٨٠)، ص ١٢٨.

(٢٠) نبيل سليمان، **وعي الذات والعالم: دراسات في الرواية العربية** (اللاذقية: دار الحوار، ١٩٨٥)، ص ٨ ـ ٩.

(٢١) درس نبيل سليمان (المصدر نفسه) عدداً من الروايات العربية الجديدة التي تتعامل مع إشكالية الأنا/ الآخر، وهي روايات كتبها سليمان فياض، عبد الحكيم قاسم، سميح القاسم، أسعد محمد علي، حنا مينة، حميدة نعنع، إلياس الديري، وسميرة المانع.

ثالثاً: «محاولة للخروج»: صورة الذات وصورة الآخر

١ ـ مرتكزات أساسية

يهدف تحليلنا لرواية **محاولة للخروج** إلى الكشف عن ملامح كل من صورة الذات وصورة الآخر الحضاري الغربي كما هي مرسومة في نسيج الخطاب الروائي. ويصب هذا الهدف في هدف آخر أشمل وهو الوقوف على الدلالة العامة للرواية ككل. ومن الطبيعي أن يكون التعريف الذي قدمناه سلفاً لكل من صورة الذات وصورة الآخر موجهاً لنا في عملية التحليل. لكننا نود أن نشير هنا إلى إطارنا التصوري الذي ننطلق منه، والذي يتعلق بنظرتنا إلى النص الأدبي عموماً، وإلى الخطاب الروائي بصفة خاصة، كما يتعلق بالمنهج الذي نتبعه في تحليل الخطاب الروائي.

إن النص الأدبي عموماً، والروائي خصوصاً، هو خطاب محمل بقيم جمالية وقيم معرفية في الآن نفسه. ويشكل العنصران، المعرفي والجمالي، عماد البنية الأدبية. ولفهم هذه البنية كعمل إبداعي لا ينبغي الاقتصار على التعامل مع عناصرها الداخلية، كما يفعل بعض اللغويين والبنيويين، الذين يقفون عند حدود الوصف الاستاتيكي لمكونات البنية، أو الاقتصار على استخلاص دلالات فكرية واجتماعية واقعة خارج النص مثلما تفعل بعض البحوث السوسيولوجية التبسيطية. فالنص الأدبي «ليس كينونة مطلقة خارج الحياة أو فوقها، أي مجرد تشكيل جمالي في ذاته، وإنما هو تشكيل إبداعي نابع من الحياة، وتحقق الحياة به استمرارها وتجاوزها لذاتها»[٢٢]. وسواء عُرّف الخطاب الروائي بأنه «الطريقة التي تُقدم بها المادة الحكائية في الرواية»[٢٣]، أو عرّف بأنه «بنية لغوية دالة أو تشكيل لغوي دال، يصوغ عالماً موحداً خاصاً تتنوع وتتعدد وتختلف في داخله اللغات والأساليب والأحداث والأشخاص والعلاقات والأمكنة والأزمنة»[٢٤]، فإن هذا الخطاب لا مصدر له سوى الواقع الذاتي ـ الاجتماعي ـ الموضوعي، أي أنه، رغم خصوصيته التشكيلية الإبداعية، خطاب واقعي المصدر، وهو أيضاً واقعي الدلالة. فالمؤلف يصدر في إبداعه الروائي من محصلة خبرته الذاتية ومواقعه ومواقفه الاجتماعية، ويتأثر بتطورات

---

(٢٢) محمود أمين العالم، «ملاحظات نظرية حول الخطاب الروائي ـ الواقع ـ الأيديولوجية،» في: محمود أمين العالم، يمنى العيد ونبيل سليمان، **الرواية العربية بين الواقع والأيديولوجية**، دفاتر الحوار (اللاذقية: دار الحوار، ١٩٨٦)، ص ٢١.

(٢٣) سعيد يقطين، **تحليل الخطاب الروائي** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٩)، ص ٢٤.

(٢٤) العالم، المصدر نفسه، ص ١١.

العصر وما يحتدم فيه من قضايا وعلاقات وقيم ومفاهيم وقوى اجتماعية وعالمية[٢٥]. ومن هنا نفهم لماذا كانت الرواية في نظر مفكرين مثل هيغل ولوكاتش وباختين «أداة معرفة وشكلاً تعبيرياً كاشفاً لتحولات عميقة في بنيات المجتمع ورؤياته للعالم»[٢٦]، ولماذا شدّد باختين على ضرورة اعتبار الخطاب الروائي ظاهرة اجتماعية. فهو «اجتماعي في مجموع مجالات وجوده وعناصره، ابتداء من الصورة السمعية ووصولاً إلى التصنيفات الدلالية الأكثر تجريداً»[٢٧].

والنظر إلى الخطاب الروائي بوصفه علّة لواقع ذاتي ـ اجتماعي ـ موضوعي، يقتضي، عند تحليله، تبني منهج سوسيولوجي (معرفي ـ أدبي) يضع النص ضمن شروط إنتاجه أولاً، ويكشف عن معناه، أو دلالاته ثانياً. فسوسيولوجيا المعرفة هي دراسة الترابطات القائمة بين أشكال الفكر والتصورات من ناحية، والأطر الاجتماعية (مجتمعات ـ طبقات ـ أجيال ـ تجمعات خاصة) من ناحية أخرى[٢٨]. وسوسيولوجيا الأدب كشف عما يسميه رايموند وليامز «بنية المشاعر» (Structure of feelings)[٢٩]، أو عما يسميه ليو لوفنتال «محور المعنى» (Core of meaning) الذي يمكن أن يعثر عليه الدارس في قلب الأعمال الأدبية الممتازة[٣٠]. فإذا كانت مهمة علم اجتماع المعرفة هي وضع المنتج الأدبي في سياقاته البنائية المتعددة المستويات، فإن مهمة علم اجتماع الأدب هي الوصول إلى الدلالات العامة للعمل الأدبي، أياً كانت الجزئية التي يتركز عليها التحليل، ذلك أن الأديب قد يختار قضية معينة (مثل هاجس العلاقة مع الغرب) لينسج حولها خطابه الروائي، لكن ما يبدعه من عمل لا يقف عند حدود التعبير عن هذه القضية، وإنما يتجاوز ذلك ليكون له دلالات أوسع قد تتصل بمعنى العلاقات الإنسانية، والحياة، والزمان، والمكان، والقيم، إلى غير ذلك.

والمنهج السوسيولوجي، في بعديه، المعرفي والأدبي، يحدد لنا أسلوب التحليل والتفسير. فإذا كنا نبحث في النص عن صورة الذات العربية وصورة الآخر الحضاري

---

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٥ ـ ١٦.

(٢٦) محمد برادة في المقدمة التي كتبها للترجمة العربية لكتاب: ميخائيل باختين، **الخطاب الروائي** (القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٧)، ص ٢٠.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٢٨) انظر: جورج غورفيتش، **الأطر الاجتماعية للمعرفة**، ترجمة خليل أحمد خليل (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٨١). انظر أيضاً: Peter Hamilton, *Knowledge and Social Structure; an Introduction to the Classical Argument in the Sociology of Knowledge*, International Library of Sociology (London; Boston: Routledge and Kegan Paul, [1974]).

(٢٩) Raymond Williams, *Culture and Society* (London: Chatto and Windus, 1958).

(٣٠) Leo Lowenthal, *Literature and the Image of Man: Sociological Studies of the European Drama and Novel, 1600-1900* (Boston: Beacon Press, 1957).

الغربي، فإن الوحدتين الملائمتين للتحليل هما: الشخصية الروائية، والموقف الروائي. وإذا كان الهدف العام للبحث هو الفهم الشامل للعمل الأدبي ولدلالاته العامة، فإن هذا الهدف لا يكتمل تحقيقه إلا بتأسيس العلاقة بين العمل وسياقاته الخاصة والعامة.

٢ ـ عناصر بناء الرواية

إن عنوان أي عمل هو بداية البدايات في هذا العمل، وتكمن أهميته في أنه يكون تكثيفاً للدلالة العامة للعمل ككل. وفي رواية **محاولة للخروج**[٣١] يبدو البطل/ الراوي شاباً مأزوماً محاصراً بعوامل إحباط داخلية على مستوى المشاعر والوجدانات، وخارجية على مستوى المجتمع. والحدث الروائي الرئيسي هو مجيء الآخر إلى الوطن، ويمثل ذلك فرصة يجد البطل نفسه فيها مدفوعاً إلى الاجتهاد في الخلاص من حالة الأزمة والانكفاء، إلى محاولة التواصل مع هذا الآخر، والخروج من موقف الخصام مع الذات إلى التصالح معها ومع العالم، من خلال هذا الآخر. ومن هنا يجيء عنوان الرواية استقطاراً لحالة البطل وللحدث الروائي.

واستهلال الرواية يؤسس لحظة المحاولة، بل هو يستشرفها قبل مجيئها. ومن ثم ينطبق عليه التعريف الذي يقدمه إدوارد سعيد لبداية أي عمل باعتبارها «الخطوة الأولى في إنتاج المعنى المقصود»[٣٢]. فالبطل/ الراوي يطالعنا في مستهل الرواية بأول خط من خطوط صورة الذات حين يقول: «أصبحت في الثلاثين ولم أنجز بعد شيئاً، مع أنني كنت دائماً مفعم القلب بالرغبات العظيمة، ولم أقعد أبداً راكداً في ظل جدار، وكل ليالي العمر لم أنم إلا قليلاً» (ص ٥)، وبأول ملمح لصورة الذات الجماعية (النحن): «الصحاب أجدبت فروات رؤوسهم وحلقت على أطلال ملامح وجوههم الكآبة... والنساء ذابلات العيون ملولات»، كما يطالعنا بأول مؤشر على جهامة الواقع المباشر: «شرفات المقاهي صاخبة بضجة لا تخترقها فجوة واحدة منصتة، الكراسي قائمة في توتر هندسي صلب عدائي، وغرف البيوت خانقة والحيطان متسخة مزينة بسوقية خالية من البهجة... والسلالم عالية متربة، تصعد إلى أبواب ساخنة صامتة» (ص ٥). وعلى رغم هذا الشعور بالتأزم وبجدب الواقع، فالبطل الراوي لا يفقد الشوق إلى التجاوز، لكنه الشوق المشوب بالخوف من الإخفاق: «لكن قاهرة يوليو لم تقتل حلمي بعد... أمد رقبتي إلى الأمام... وأحلم بكلمة لي في أغنية متساوقة الإيقاع والأصداء، بحنان يترقرق في عينين ساجيتين، بقبلة في أمسية تتقطر فيها الأضواء والأنداء والنسيم

---

(٣١) عبد الحكيم قاسم، **محاولة للخروج** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧)، وسوف نثبت إحالاتنا بين قوسين في متن البحث.

(٣٢) Edward W. Said, *Beginnings: Intention and Method* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1978), p. 5.

والحنين. . . وأخاف، وأخاف أن تنسد الدروب بالظلام والصمت. . . وتسقط الهواجس على جسدي مثل ورود محترقة الأوراق» (ص ٦).

في نهاية الاستهلال يعلمنا الراوي أنه يتعلم الفرنسية على يدي «إيفلين» السويسرية الجنسية زوجة أحد أصدقائه، وأن صور الكتاب الذي يدرسه تتتابع في رأسه: برج إيفل، الحانات، التماثيل، النافورات، قبل الوداع على أرصفة القطارات، وأن «إيفلين» قالت له ان فريقاً من السويسريين مكوّناً من رجلين وثلاث سيدات وفتيات كثيرات موجود في القاهرة للسياحة، وأنها تشرف على رحلتهم، وتود أن يكون هو معها في صحبتهم جميعاً في رحلة إلى سقارة. وكاد بطلنا يطير فرحاً. ولعل هذا الشعور بالفرح هو الشعور الخفي والغامض بإمكانية الخروج من حالة الكدر والخوف واليأس. هكذا تعطينا البداية الأطراف الأولى لخيوط كثيرة.

ونحن لا نجد في الرواية موضوعاً أو حبكة روائية بالمعنى التقليدي. فالمحكى هنا هو تجربة خاصة، يشحذ المؤلف أدواته الفنية لطرحها روائياً، ولا تستغرق في الزمن الداخلي للرواية سوى أيام معدودة[٣٣].

والتجربة المحكية تبدأ بذهاب البطل/الراوي في اليوم التالي إلى الفندق الذي تقيم فيه السائحات، ويصعد الجميع إلى العربة السياحية التي تنقلهم إلى سقارة، تقدمه «إيفلين» للسياح معرّفة إياه بأنه: كاتب قصة. . . شخص ممتاز. في العربة تلفت انتباهه فتاتان، يجلس أمامهما، يتطلع الراكبون إلى الخارج، الشوارع والسيارات والزحام والضجيج. تعلق إحدى الفتاتين على بيوت الفلاحين في إحدى القرى التي تمر عليها السيارة قائلة: «كم هي فقيرة وقذرة هذه البيوت». فيرد عليها قائلاً: «إنها خير من بيوت الناس في قرى أخرى». ومن خلال الحوار مع الفتاة يشعر بأنها قريبة إلى نفسه. إنها «إليزابث» التي نشأت في الريف السويسري وتعمل مدرّسة. يتواصل حوارهما طوال الرحلة. في سقارة يتجولان مع بقية السائحين بين الآثار والمقابر والتماثيل، يحاول اقتناص فرصة لتقبيلها، تقاومه، يعتذر ويبرر، وفي اليوم الثاني يحضر الحفل الذي تقيمه «إيفلين» في بيتها للسياح. بعد الحفل يجوب البطل/الراوي شوارع القاهرة ومعه «إليزابث»، يتحدثان عن مصر وسويسرا، والناس هنا وهناك، يصلان إلى شاطىء النيل،

---

(٣٣) من هنا، فإننا نختلف مع نبيل سليمان (سليمان، **وعي الذات والعالم: دراسات في الرواية العربية**، ص ٤٥ ـ ٤٦) الذي يعد الرواية من بين أعمال السيرة الذاتية. فرغم التطابق بين اسم المؤلف واسم البطل/الراوي، ورغم التشابه في بعض خصائصهما، إلا أن ذلك لا يسوغ اعتبار الرواية ترجمة ذاتية بالتحديد (وإن كان ذلك لا ينفي أنها تنهض على تجربة خاصة ربما يكون المؤلف قد مرّ بها أو بما يشبهها). فالسيرة الذاتية تحكي وقائع عبر فترة زمنية طويلة من حياة مؤلفها مسرودة وفقاً للترتيب الزمني للأحداث، ودون اختلاق لمواقف أو شخصيات. ورواية: **محاولة للخروج** قد تقترب من تخوم السيرة الذاتية، لكنها تظل أقرب إلى ما يمكن أن نسميه روايات التجربة الخاصة.

يحكي لها عن القصص التي يكتبها. يحاول مرة أخرى أن يضمها، فتصرخ وتستنكر ذلك وتبدي عدم فهمها له، يحاول أن يعتذر ثانية، يودعها عند الفندق وينصرف إلى بيته.

عند عودة «إليزابث» من رحلة أسوان والسد العالي، تلتقي في القاهرة بالبطل/ الراوي، ومعها صاحبتها «إيلين». يتجول ثلاثتهم في القاهرة القديمة، وبينهم حوار متصل حول التاريخ والقاهرة والمصريين والسد العالي، وهو ما زال يحلم بالتواصل مع «إليزابث»، ويناجيها. تنتهي الجولة وتعود الفتاتان إلى الفندق. يلتقي بهما مرة أخرى في اليوم نفسه ويذهبون في رحلة إلى حدائق القناطر الخيرية. وفي المساء يلتقي البطل وأخوه (المهندس) بإليزابث، وبعد تناولهم العشاء في الفندق، يستقل البطل وإليزابث تاكسياً، لكنهما يتعرضان لتعنيف من جانب السائق فينزلان منه، يجلسان في كازينو على النيل، تتصالح نفساهما، يشعر بسعادة لا حد لها. وفي اليوم التالي تكون الرحلة إلى قرية البطل.

في القرية يقضي البطل/ الراوي ومعه إليزابث وإيلين ومعهم صلاح صديق البطل، والذي عاش فترة في ألمانيا، يوماً كاملاً، يلتقي الجميع بأهل البطل، ويزورون الحقول والمقابر، ويعودون إلى القاهرة بعد يوم حافل بالخبرة، وبحوار متصل حول الريف والمجتمعات والحضارات.

يقترب موعد عودة إليزابث إلى بلادها، وقد تعلقت بها نفس البطل، وفي ليلة السفر يتجولان طويلاً في القاهرة ويزوران أماكن عديدة، تمنحه إليزابث نفسها، ويشعر أنها خلاصه، وتشعر هي أنه رقيق ووديع. وفي آخر لقاء بينهما يناجيها ملتاعاً، ويشعر بالغضب والحقد على العالم، ويتملكه اليقين بأن الخلاص في هذا العالم هو أن يتحقق ما قالت به إليزابث يوماً: النظافة والشرف والعدالة.

تلك هي التجربة الخاصة من حيث أحداثها الظاهرة خارجياً، لكن أسلوب الحكي وتوظيف الأدوات الفنية يعطيها العمق والشاعرية، ويمنحها الدلالات.

فنسيج الخطاب الروائي يتشكل في هذه الرواية من خلال السرد الذي يتقاطع فيه الحكي والتذكر: حكي أحداث طازجة في لحظات قائمة، وتذكر أحداث وقعت في أزمان ماضية، بعضها قريب، وبعضها الآخر بعيد. والبطل هو نفسه الراوي/ المتذكر، واسمه في الرواية «حكيم»، وهو الاسم الذي يُنَادَى به، من باب التبسيط، الأشخاص الذين يحملون اسم «عبد الحكيم» في المجتمع المصري، أو على الأقل بين فئات كثيرة منه. والرواية، في بنيتها العامة، ومواقفها وعناصر تشكيلها، تتمحور حول شخصية البطل/ الراوي. وبسبب هذا التمحور، أو كتجل له، تبدأ الرواية بكلمة مفردة تحتل وحدها السطر الأول من الصفحة الأولى، وهي ضمير المتكلم/ البطل: «أنا». وتؤشر هذه الكلمة على العديد من خصائص الخطاب الروائي لغة ومحتوى. فشخصية

البطل/الراوي هي الشخصية الفاعلة الأولى، هي محور الأحداث سواء بأفعالها أو بردود أفعالها تجاه الآخر، وفي أقسام الرواية السبعة هناك الحضور المؤثر لصوت الراوي وحركته. وهذا التمحور يؤسس إيقاع الخطاب الروائي. وثمة عناصر أساسية موظفة في الرواية من شأنها مساعدتنا على الكشف عن علاقات التعارض أو التناقض أو التشابه بين الأنا والآخر. هذه العناصر هي:

١ ـ وصف البطل/الراوي لأحواله ولأحوال جماعته والقرية والوطن، وأزمته، وبقية شخوص الرواية؛

٢ ـ الحوار، وفي مقدمته حوار البطل مع إليزابث، ثم بقية الحوارات (خاصة بينه وبين صديقه صلاح)؛

٣ ـ المونولوج، وهو الكاشف عن أزمة الراوي وصبواته وأحلامه.

في الرواية ما يشير إلى تحديد للزمن الداخلي. ففي ختام الاستهلال، يذكر البطل/الراوي تاريخ اليوم الذي أبلغته فيه المدرسة التي تعلمه الفرنسية بحضور الفريق السياحي؛ «كان ذلك في اليوم السادس عشر من تموز/يوليو عام ألف وتسعمائة وستة وستين» (ص ٦). وفي تصورنا أن هذا التحديد القاطع ليس مجانياً، بل له دلالة. ففترة الستينيات في مصر كانت تشهد تناقضات حادة أشقت وعي المثقفين، وبخاصة الشباب منهم، الذين عاشوا متطلعين إلى آفاق جديدة للحياة وللفكر والثقافة، لكنهم اكتشفوا بعد الشقة بينهم وبين تحقيق ما يطمحون إليه، وراعهم حجم الفجوة بين الشعارات التي بنوا عليها آمالهم، والممارسات الفعلية لأجهزة الدولة البيروقراطية، ولبعض الفئات التي اتخذت من الشعارات الثورية ستاراً لتحقيق أهداف وميزات خاصة، ولتفريغ تلك الشعارات من مضمونها الحقيقي، وقد تموضعت هذه التناقضات كأزمات في وعي المثقفين عموماً، والمبدعين الشبان خصوصاً، فضلاً عن أنها كانت تجسد أزمة كبرى تمسك بتلابيب المجتمع، وكانت بحدتها تمهد الأرض للهزيمة الكاسحة التي جاءت كإعصار في تموز/يونيو ١٩٦٧. فهل كان عبد الحكيم قاسم يريد القول بأن تأزم البطل/الراوي وجدب المجتمع من حوله كانا نذيراً بالإعصار، وبخاصة أن تجربة الخروج قد جاءت شبه محجورة في الرواية؟ لقد كان عبد الحكيم قاسم نفسه واحداً من المخلصين لفن القص الذين ينتمون إلى جيل الستينيات، والذين جاء إنتاجهم الروائي بعد الهزيمة حاملاً لملامح الحساسية الجديدة[٣٤]، ومشبعاً بثيمات الرفض والاحتجاج، والشعور بالغربة، والخوف واللاأمان، والقلق، والبحث عن الحقيقة، ونقد الواقع والرغبة في

(٣٤) فتحي أبو العينين، «عبد الحكيم قاسم والحساسية الأدبية الجديدة،» الراية (الدوحة) (٣٠ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩١).

تجاوزه[٣٥]. ويبدو أن عبد الحكيم قاسم قد كتب **محاولة للخروج** عام ١٩٦٦ أو عام ١٩٦٧[٣٦]. وهذا يعطي الزمن المحدد داخل الرواية دلالة أقوى، ويجعلنا نقترب من القول بأن الرواية في كليتها إدانة لتلك التناقضات ولإفرازاتها.

في الرواية، تدور حركة الشخوص بين القاهرة وسقارة والقناطر الخيرية وقرية البطل. المكان المستوعب للحركة إذن هو مصر: المدن والقرى. وعلى الرغم من أن معظم الأحداث تدور في مدينة القاهرة: الفنادق والشوارع والأحياء القديمة، إلا أن القرية حاضرة في بطن الخطاب، وذلك لأنها حاضرة في عقل البطل ووجدانه، يحمل همومها، وتشغله قضيتها، لأنها أصله وتاريخه. في الطريق إلى سقارة، يقول البطل لإليزابث: «إنني من قرية أيضاً... أبي فلاح... مصر ليست القاهرة... إنها الريف» (ص ١١). وحين يشدهما منظر النيل والمباني الرائعة على ضفته والأضواء يقول حكيم لإليزابث: «لكن هذه ليست مصر، مصر تعيش في أكواخ طينية مظلمة في أعماق الريف» (ص ٤٦). وفي الهيلتون تستدعي نظافة المكان على الفور صورة القرية في ذهنه، فيتمنى لو يجيء هنا كل يوم وينتحي جانباً ويكتب عن قريته «القذرة الكئيبة كلاماً يثير البكاء» (ص ٥٥). وفي يوم سفرهم (البطل وصديقه وإليزابث وإيلين) إلى القرية يحدث حكيم نفسه قائلاً: «آخذ إليزابث إلى عالمي... آخذ إليزابث إلى داري» (ص ١١٦ - ١١٧).

لقد شاء عبد الحكيم قاسم أن يجعل مصر الوطن (كمكان) هو مركز اللقاء مع الآخر، وقد يكون لذلك تفسيرات عدة، من بينها الرغبة في التجديد في نمط الرواية الحضارية، وكشف جوانب التخلف في أحوال القرية وجوانب الفوضى في المدينة وقسوة الحياة فيها.

٣ - صورة الذات

في رواية **محاولة للخروج** نحن لسنا بإزاء وجه واحد لصورة الذات، بل بإزاء عدة أوجه هي: صورة الذات الفردية، وهي ذات البطل/الراوي، وثلاث صور للذات الجماعية (النحن)، وهي صورة جماعة المثقفين في القاهرة، وصورة الفلاحين، وصورة المصريين عموماً. وفي عالم الرواية تتمفصل هذه الصور وتتداخل. وفي بعض

(٣٥) انظر تحليلاً لهذه الثيمات في إنتاج كتاب الستينيات والسبعينيات في مصر في دراستنا التالية: Fathi Abul-Enein, *Gesellschaftliche Stellung junger Schriftsteller im heutigen Ägypten: Eine literatursoziologische Untersuchung* (Bielefeld: B. Kleine Verlag, 1984), ss. 346-369.

(٣٦) استنتجنا ذلك من قول صبري حافظ ان الرواية لم تنشر في مصر إلا بعد مرور عشرين عاماً على كتابتها. انظر: صبري حافظ، **سرادقات من ورق** (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ١٩٩١)، ص ٧٨. ونحن نود أن نشير هنا إلى أن الرواية قد صدرت في طبعتها الأولى عن دار الحقائق في بيروت.

الأحيان تصير إحداها «صورة للآخر» في مواجهة صورة أخرى. وفي عرضنا لملامح كل من هذه الصور، سوف نعتمد على ما تتضمنه الرواية من شخوص ومواقف.

أ ـ صورة الذات الفردية (الأنا)

وهي صورة البطل/الراوي حكيم. شاب في الثلاثينيات من عمره، من أصل ريفي، درس في مدارس القرية ومدينة طنطا وفي الجامعة، يعيش في القاهرة مع شقيقه في غرفة مستأجرة على سطح إحدى العمارات، وهو يسعى إلى العثور على عمل. وفي الوقت نفسه يمارس تجربة كتابة القصص، ويلتقي بأصدقاء من أبناء جيله يمارسون التجربة نفسها، ويمضون أوقاتهم في المقاهي وفي حضور الندوات. وحكيم مولع بالمشي ومحب للنساء. طموحاته الثقافية لا حدود لها، يحلم بمستقبل مشرق لنفسه ولقريته، وأيضاً لمجتمعه، وهو مستوعب للتاريخ، مرهف الحساسية لما يدور حوله. وهو من ثم مملوء بالشعور بالخوف والغربة واليأس. وتكاد تكون صلاته مقطوعة بالعالم. وهو موزع بين عذابات النفس والأزمة الخاصة، وعذابات يخلقها واعية بالتخلف الذي يلف قريته والريف المصري عموماً، وبالتناقضات التي تكتنف الحياة من حوله. إن طموحاته المخْفقَة ووعيه الشقي تضفي على حالته المعنوية قدراً هائلاً من الكدر يلازمه، وهو نفسه يعرف ذلك. فصورة الذات لديه ليست باهتة، والغموض فيها قليل، وربما يرجع ذلك إلى حالته الذهنية المتقدة أبداً. والقدر الغامض في صورة الذات لديه ربما يتصل بهاجس الجنس عنده، فمفهومه عن الجنس محاط بالالتباس وبالعقد التي خلقتها ظروف الحرمان. اللذة شيء عابر يقتنصه بالشراء، ويتعاطاه ممزوجاً بالتأثم والخوف، والحرمان يجعله مندفعاً. . . هو يعرف ذلك. يقول لنفسه: «إنني أفكر بغددي لا بدماغي» (ص ١٢)، وهذا الاندفاع كاد يتلف علاقته بإليزابث عندما كان يحاول في البداية أخذها عنوة. لكنه يحاول خلق التبريرات. في المرة الأولى يقول لها: «إنك تفهمين الناس من خلال مسلمات حمقاء، الإنسان ليس آلة مضبوطة على قواعد أخلاقية ثابتة، هل يجب أن نفهم كل الأشياء ونعللها تعليلاً صحيحاً» (ص ٢٨)، وفي المرة الثانية يعترف بالخطأ، ولكنه يتساءل: «. . .ما معنى هذا. . . أن يكون ذلك خطأ. . . وذلك صواب. . . » (ص ٤٩)، ثم يقول لها: «لم أرد إيذاءك. . . لست بشعاً إلى هذا الحد» (ص ٥٠).

حين يخبرها حكيم أنه يكتب قصة عن امرأة فلاحة تذهب إلى قرية مهجورة وتحتضن الماء، تقول له «أنت غريب»، فيرد عليها «إنني فلاح مصري» (ص ٤٦). وفي يوم الرحلة إلى قريته يشعر أنه في عالمه الذي ينتمي إليه، لكن المرارة تسكنه لما يملأ هذا العالم من قذارة، وذباب، وصمت، وقسوة، جهل وظلم، وهو يربط بين ما آل إليه حال القرية وحالته هو: «لا مكان لأريح ظهري، وسط الحطام، وحيد لدرجة البكاء، خائف لدرجة الرعب، الجدران سمراء مدهوكة بالطين تملأ خيالي بالحداد،

انتهت إلى الأبد أشيائي الحميمة، الأحلام والرؤى المذهبة، أصبح عالمي صلباً جافاً قبيحاً. . . لكن لا حيلة لي» (ص ٥٧).

يرى حكيم أن اللحظة التي رأى فيها إليزابث هي بداية المحاولة للخروج من أزمته، وللتواصل مع العالم، وهو يسعى إلى دفع هذه المحاولة حتى نهايتها، على أمل التجاوز، ودفع حالة الإحباط إلى الوراء. لكن صورة الذات تكتسب قدراً من القتامة في رتوشاتها الأخيرة، وحكيم لا يرى الأفق مسدوداً تماماً.

ب ـ صورة الذات الجماعية (النحن)

لا تتشكل صورة الذات الجماعية (النحن) في الرواية من مكوّن واحد، بل من عدة مكونات أو صور (فرعية)، لا ينبغي إدراكها كمساحات متراصة أو منعزلة، بل هي في حالة تمفصل ـ كما ذكرنا ـ وتلعب في تركيبها متغيرات عدة، مكانية وزمانية، وتاريخية عامة وثقافية، ونفسية اجتماعية، يدركها القارىء في النص.

أولى هذه الصور هي صورة المثقفين الشبان من أصدقاء حكيم. إنهم شركاؤه في الشعور بالإحباط والضياع، لكنهم مشدودون إلى عالم الأدب والفن. يعقدون الندوات لقراءة قصصهم والاستماع إلى بعضهم البعض، لكنهم غير مترابطين، فلكل عالمه، وكل يعيش أزمته. عن الندوة التي قرأ فيها قصة له، يقول حكيم: «قدّمني الرجل بأدب شديد إلى جمهور يزيد قليلاً عن عشرة، مططت الحروف كخطيب في جامع، وجوه الأصدقاء خلو من التعبير كتماثيل عبيطة، ووجه أخي مليء بالقلق، مت على نفسي من الضحك في داخلي، لا أدري لماذا. خرجنا نتسكع في الشوارع، ضائعين ممرورين، كل واحد في عالمه، ويحصي خسائر النهار ـ ربما ـ ويحس بالقلق، فالأيام تمضي في محاولات فاشلة لصنع شيء جميل» (ص ٢٩). هل يمكن أن نقول إن هذه صورة نمطية لأحوال المثقفين الشبان في مصر في أجواء الستينيات؟ الواقع أن عبد الحكيم قاسم ليس هو الكاتب الوحيد من بين كتاب جيله الذي صوّر حالة القلق والأزمة لدى المثقف العربي في تلك الفترة، وإنما نحن نجد هذه الصورة في روايات وقصص قصيرة عديدة.

إن صلاح، المهندس الشاب، صديق حكيم والمجايل له، يبدو غاضباً، خبت من وجهه إشراقة الروعة القديمة. إنه صديق طنطا والمدرسة الثانوية، والتردد على مقاهي طنطا ومنحها أسماء هي أسماء عواصم العالم. كانا يتقاسمان ما يجيء لأي منهما من القرية، وكانا يراسلان الفتيات في الخارج، ويتلقيان الكلمات والصور ويقضيان الليالي بجوار القواميس لتحرير الخطابات وإرسال بطاقات البريد. اليوم خفتت أشواقه، ويخوض حرباً ضد رؤسائه الفاسدين، على رغم أنه حين كان في ألمانيا للدراسة كان يتصرف بطريقة أخرى، كان منطلقاً كالطائر، أمّا هُنا، فهو يقضي الوقت غالباً في شقته،

«يهمس في سماعة التليفون همسات تحمل من السعادة أقل القليل» (ص ١٠٨).

وصديق حكيم، الشاب الأسود، مضطرب العينين، والصوت المولول الباكي، ابن النوبة، والذي يجرب الكتابة مثل حكيم، يفاجىء حكيم وإليزابث عندما كانا يمشيان على شاطىء النيل، إذ يخرج منبعثاً من خلال الشجر، ويقول لحكيم: «بص. . أنا ماشي حافي. . الجزمة انقطعت. . رميتها في النيل»، تنظر إليه إليزابث خائفة، فيقول لها حكيم: «إنه ليس مخيفاً. . إنه حزين. . كلنا حزانى. . بشكل أو آخر» (ص ٤٤).

أما الصورة **الثانية** من صور الذات الجماعية، فهي صورة أهل القرية التي ينتمي إليها حكيم. هؤلاء يمثلون لحكيم عالمه وأصله، هم جماعته التي يرى فيها أمنه، «ناس أعرفهم دون تبادل، بعيوني أحس ملمس أيديهم ورائحة ثيابهم» (ص ١١٦). إن قطاعاً كبيراً من هذه الصورة يكونه شرح حكيم لعالم القرية ولتاريخها وسكانها، وهو وصف يقترب من الوصف الأنثروبولوجي. إنه يتحدث كإخباري عليم بحاضر القرية وواع بمشكلاتها. حين يحدثها عن المقابر، يجيء حديثه لها، فضلاً عن حديثه مع نفسه، مشحوناً بآلام البشر، وبمعاني الموت، وبالظلم الذي يتعرض له أهل القرية حتى بعد مماتهم.

في القرية يرحب الفلاحون بحكيم وبمن معه، وهم يحترمونه، كما يحترمون كل متعلم في القرية، وإن كان قدر كل متعلم هو هجرة القرية والاتجاه صوب المدينة، هكذا فعل هو، وهكذا فعل خاله، وهكذا سيفعل ابن أخته الذي لم يشب عن الطوق. القرية عالم طارد للمتعلمين. والفلاحون معرضون للاضطهاد من موظفي الحكومة، على رغم أن هذه الأخيرة قد وزعت الأرض على الفلاحين لتحسين أحوالهم.

والصورة **الثالثة** للذات الجماعية (النحن) هي صورة مصر والمصريين عموماً، وتتشكل هذه الصورة من خلال أفعال حاضرة لشخوص في الرواية متفرقين، وربما كان بعضهم رموزاً لفئات اجتماعية معينة، ذات وظائف محددة، وربما كان البعض هامشياً. والشخوص/الرموز تتراوح من رموز للسلطة، مثل رؤساء صلاح في العمل الذين يمارسون اللصوصية، ومثل العسكري رمز القمع في الماضي حين كان حكيم يفر رعباً منه، ورمز القمع في الحاضر حين يفاجىء البطل أثناء عودته ليلاً بسؤاله عن بطاقته، إلى رموز الضياع والظلم مثل البغايا في القاهرة المدينة المتروبوليتانية الصاخبة. وهناك البعض الآخر، الذين يجهلون معنى تاريخ مصر، أو هم يلبسونه ثوباً من صنعهم ثم يبيعونه للسياح، مثل التراجمة الذين يتولون شرح الآثار المصرية للفرق السياحية، أو مثل النساء الباحثات في لهث عن الأشياء الثمينة وسط أكوام الصخور وكسر الأواني الأثرية، ربما لبيعها أيضاً للسياح (ص ١٥). وفي مقابل رموز السلطة والقمع والضياع والجهل هذه، ثمة جانب آخر من صورة الذات الجماعية (النحن)، يتمثل في المصريين في موقع السد العالي. هؤلاء يعبرون عن الجانب النشط البعيد عن الكسل. وقد

وصفت إيلين السد العالي بأنه رائع، وعبّرت إليزابث عن إعجابها قائلة: «الآلات الهائلة... آلاف العاملين... هزتني حقاً» (ص ٥٤).

ويهمنا أن نشير هنا إلى أمرين: **أولهما** هو أن هذه الصور الفرعية للذات الجماعية (المثقفون، الفلاحون، المصريون عامة)، تسمح لنا، كما توحي بذلك لغة الخطاب الروائي، بتعميمات تتجاوز أطرها المحددة. بعبارة أخرى هي صورة ذاتية جماعية ذات سياجات مرنة دينامية أو مفتوحة، أي أن مداها قادر على استيعاب ذوات جماعية أخرى معاصرة أو تاريخية، من مثقفي المدينة، أو فلاحي القرية أو في مجتمعات الشرق عموماً. ولعل هذا المدى المفتوح لهذه الصورة هو الذي يسهم في تأسيس الدلالة العامة الشاملة للرواية. والأمر **الثاني** هو أن هذه الصور الفرعية للذات الجماعية لا تتجلى في الرواية إلا من خلال آلية أساسية هي: الأنا الفردية، أقصد ذات البطل/ الراوي، فبحكم بنية الخطاب الروائي، ولأن الرواية من روايات التجربة الخاصة، فإن أنا البطل/ الراوي تبرز بوصفها المنشور العاكس لمكونات صورة النحن.

٤ ـ صورة الآخر

في محاولة للخروج تغيب صورة الغرب السياسي، أي الغرب الاستعماري الذي قاست منه دول الشرق العربي. والصورة المتجلية في الرواية هي صورة الغرب الحضاري الذي ترمز له إليزابث السويسرية، الشخصية الروائية الرئيسية بعد شخصية البطل/ الراوي، أو هي في الواقع تناظره. من هنا فالرواية تعد خروجاً على ما كان مألوفاً في الروايات السابقة التي كان يرمز فيها للغرب بشخوص إنكليزية أو فرنسية غالباً، وإن كان الراوي لا يغفل أن الحضارة الأوروبية واحدة. فهو يتعلم الفرنسية، ويطالع ما يحتويه الكتاب من صور تثير فيه أحلاماً: التماثيل والنافورات وقبل الوداع على أرصفة القطارات.

منذ السطر الأول بعد استهلال الرواية تبدأ خطوط صورة الآخر في التشكل، وتبدأ المقابلة بينها وبين صورة الذات (الفردية والجماعية). فالنساء السائحات الخارجات من الفندق لركوب العربة «ذهبيات متوردات الوجوه دهشة ولهفة... يجرين إلى العربة واحدة تلو الأخرى... طائرات على أجنحة خفاف» (ص ٧) في حين نساء القاهرة ذابلات العيون ملولات.

مع إليزابث، وبها، يخوض حكيم تجربته، متطلعاً إلى الخروج إلى عالم رحب لعله يجد فيه خلاصاً من أزمته التي رأينا أنها أزمة مجتمع أيضاً. ومن خلال التجربة التي تستوعبها الرواية بأكملها تتكشف ملامح صورة الآخر، والمفارقة بينها وبين صورة الذات.

في الرواية سمات عديدة منسوبة إلى إليزابث. ليس في ملامحها شيء من ذلك

الجمال الصارخ الذي يعيش في خيال كثير من الشرقيين عن بنات الغرب. حين يراها حكيم لأول مرة في العربة، تبدو له غير عادية، غير ملهوفة مثل الأخريات، «فمها كبير وشفتاها مرهفتان جافتان عاريتان من الطلاء، وحينما تبتسم تبدو أسنانها مصفرة من التدخين» (ص ١٣). ومنذ البداية يعرف البطل/الراوي منها معلومة تبهجه. إنها قروية وأبوها مزارع، وهذا شيء يجعله يقترب منها، فهو الآخر قروي وأبوه فلاح. يدعوها على الفور لزيارة قريته، يقول لها «ستحبينها جداً.. نحن فقراء.. متخلفون لكن سوف تجدين أشياء لطيفة» (ص ١١). تقبل الدعوة، وهذه الاستجابة تشعره بالازدهاء، وتجعله يحلم بصورة الكمال، ويتراءى له حلم الخروج.

في أحداث الرواية ما يكشف عن مفارقة واضحة بين عالم الأنا وعالم الآخر الحضاري الغربي، يتمثل في المسافة بين فهم حكيم للجنس والرغبة وفهم إليزابث لهما: ففي مقابل فهمه الملتبس والغامض للجنس، واندفاعه الهمجي وراء الرغبة، كما بينا من قبل، تبدو إليزابث على قدر كبير من النضج، قادرة على التعامل بصورة عقلانية مع الرغبة. في اندفاعه **الأول** معها في سقارة تقفز منفلتة منه وتقف إزاءه بعيدة، «عيناها باردتان قاتلتان، شفتاها تلتويان اشمئزازاً» (ص ٢٧)، وهو يركبه شعور بالاستهانة. وفي اندفاعه **الثاني** تتملص منه وتقول «لا أريد ذلك.. لا أريد ذلك هكذا.. لا.. لا.. لا» وتقفز مبتعدة كنمرة، وتصرخ بشراسة: «ماذا تريد حقاً.. أنني لا أفهمك.. هل تأخذني هكذا..؟؟» (ص ٤٨). وهو لا يجيبها، بينما الموقف يثقل على قلبه، وخلاياه تدب باشتهاء، ثم يسير صامتاً. إليزابث تحاول أن تستوضح وتوضح، فتبادره: لماذا أنت صامت هكذا.. تجعلني أعتقد أنني المخطئة، وحين يسألها عن معنى الخطأ تقول له: «أن تأخذ فتاة بالقوة.. خطأ.. لماذا لا تنتظر قليلاً.. إنني جزء من المسألة» (ص ٤٩). وتبدو استجابتها هذه بشيراً بانفراجة، وإيحاء بالأسلوب المناسب للتعبير عن الرغبة، واحترام رغبة الآخر. إن مفهومها عن الجنس هو أنه رغبة متبادلة بين رجل وامرأة، رغبة متحررة من الخوف والقهر.

بالتدريج تبدأ إليزابث تتفهم نوازعه، وتلمس أنه ليس شخصاً سيئاً على رغم أنه أخافها، هكذا تقول لإيفلين، وتعبّر عن رغبتها في رؤيته. وهذا يشجعه على الاقتراب منها في انضباط ووضوح دون همجية أو اندفاع. ويكون ذلك بداية للمصالحة. وهو يكتسب ثقتها، وهي تكتسب الشعور بالأمان. وشيء حميمي يتولد بينهما.

إن إليزابث (رمز الآخر) تمثل عالماً مفارقاً لعالم حكيم (رمز الأنا). هي ابنة مجتمع متقدم، قطع شوطاً بعيداً في التحرر من العقد، ويمنح أعضاءه الحق في الحياة والاستمتاع بها دون قمع. إنها تعمل مدرّسة، تعيش في شقة صغيرة ولكنها جميلة في بيت يملكه عجوزان. تمتع نفسها بالترحال والسفر إلى بلدان كثيرة، وبسماع الموسيقى، تمتلك سيارة وتذهب إلى حيثما تشاء. لا تسمح لشيء أن يتحكم في جسدها سوى إرادتها. ولذلك فعندما شعرت بشيء حقيقي تجاه حكيم، والتقت رغبتها

مع رغبته، عندئذ فقط أعطته نفسها بلا خوف ودون قهر.

ثمة ملمح أساسي لصورة الآخر يبرز من خلال حوار حكيم مع إليزابث أثناء رحلتهما مع إيلين إلى القناطر الخيرية. هو يسألها: «إلى ما تتشوفين يا إليزابث؟»، فتقول: «النظافة.. الشرف.. العدالة» (ص ٤٧). وهو يؤكد على أن ذلك شيء داخلنا كلنا. لكن رغبته في معرفة عدم تحققه كانت قد قمعت في وقت مبكر: «حينما كنت صغيراً.. كان لي أب أسمر سمين.. يجلس على أريكة في الشرفة والناس حوله، ومعهم كتاب أوراقه صفراء يقرأون حكايات مؤثرة، ثم يذهبون إلى المسجد، يغسلون وجوههم ويسكنون في خشوع، ثم يخرجون نظيفين هادئين.. كم أحببتهم. لكن عقلي راح يسأل، اشتريت لنفسي كتباً بيضاء، كتبها رجال هذا العصر، وبدأت أسأل أبي أسئلة صعبة.. نظر إليّ بحزن «يا بني.. هذه أشياء لا تهمنا.. نحن هكذا.. لا زيادة» (ص ٧٤ ـ ٧٥).

في اعتقادي أن هذا القول على لسان البطل/ الراوي يكشف القضية برمتها؛ قضية المفارقة بين عالم الغرب المتحرر الذي حقق بالمعرفة تقدمه، وفتح الآفاق أمام العقل وأمام كل سؤال دون كف ودون إرهاب، وبين عالم الشرق الذي يؤثم السؤال فيقمع طموح المعرفة، فتكون النتيجة هي الاستمرار في حالة التخلف. إن النظافة والشرف والعدالة قيم لا بد من أن يسعى الإنسان من أجل تحققها في العالم. وإذا التقى البشر، شرقيون وغربيون، على هذا المسعى، ومن خلال التفاعل المثمر الخلاق، فإن الخلاص يمكن أن يتحقق. وهذا الخلاص هو المسعى والهدف العزيز للفرد وللجماعة.

خاتمة

إن عبد الحكيم قاسم واحد من أبناء جيل المبدعين العرب الذين تفتح وعيهم في حقبة الخمسينيات والستينيات، وارتبطت رؤيتهم الأدبية بخبراتهم الذاتية، التي وإن اختلفت في ما بينها، إلا أنها اشتركت في ارتباطها بواقع الجيل كله وبواقع المجتمع بصفة عامة. وقد ولدت هذه الخبرة لدى أبناء هذا الجيل طموحاً عارماً لتجديد الحياة الثقافية والتعبير عن هموم الإنسان العربي بأساليب جديدة. ودعم هذا الطموح ظرف الهزيمة القاسية في ١٩٦٧ التي أسقطت تقاليد ورموزاً عديدة كان الإنسان العربي عموماً، والمثقف العربي خصوصاً، قد عاش عليها حقبة طويلة نسبياً من الزمن. وقد تموضع ذلك كله في الفن الروائي الذي أنتجه أبناء هذا الجيل، واتضح، بصور مختلفة، فيما أنتجوه من روايات حضارية تعالج مسألة الأنا/ الآخر.

في محاولة للخروج، لم ير عبد الحكيم قاسم الغرب علماً بحتاً، أو مادة دون روح، أو جنساً مكشوفاً، أو إلحاداً، بل رآه بشراً لهم قلوب وعواطف وإرادة، يمكننا

أن نلتقي معهم ونتشوف معهم قيماً أصيلة. لم يذهب بطل الرواية إلى الغرب ليذوب هناك أو يضيع أو يصاب بالجنون أو يسجن، أو ليتبهر بالحضارة (وهو السائد في الروايات الحضارية السابقة)، بل جاء الغرب إلى الوطن، وخاض البطل معه تجربة التفاعل متشوقاً إلى إزاحة الكدر والخروج من الأزمة، التي تتبدى شخصية، لكنها أيضاً اجتماعية وعامة. وفي التجربة، بالصورة التي تجسدها الرواية، معنى الرفض لأسطورة التناقض المطلق أو المصالحة الرومانسية، وهي الرؤية المهيمنة على التجارب الروائية لدى كتاب الأجيال السابقة.

وإذا كنا قد كشفنا عن أبرز ملامح صورة الذات وصورة الآخر كما تتبدى في نص الرواية، فإننا ينبغي ألا نقف عند هذه الملامح في حد ذاتها، بل يجب تجاوز ذلك إلى تأمل المعنى الذي يكمن وراء تجلي هذه الملامح، وهو المعنى الذي يحمله كل أدب عظيم، وكل الجماعات المرتبطة بهذا الأدب، كتاباً وقرّاءً، والذي يتمثل في السعي والنضال من أجل تحقيق قيم أصيلة في عالم تتحقق فيه حاجات الإنسان ومطامحه، من خلال تفاعل حر، بعيداً عن الخوف والقهر.

الفصل التاسع والأربعون

الطريق إلى الآخر يمرّ بالذات: نموذج من أعمال يوسف إدريس

محمد حافظ دياب(*)

يبدأ حضور الآخر الغربي لدينا مع تنامي مشهد النهضة العربية الحديثة، وما صاحبه من تبلور للوعي القومي، الذي أخذ في مساءلة وتأويل معنى هذا الآخر، فكان التوجه إلى معرفته في الكتابة العربية منذ القرن الماضي عبر مقاربات الرحلات العربية، التي هيأت لولادة «مبحث الصورة» (Imageologie) في الأدب العربي المعاصر.

هكذا حظي موضوع العربي في الغرب بأعمال قصصية، عبر تطور فن القص في هذا الأدب، منذ رواية طه حسين **أديب** عام ١٩٣٥، ورواية توفيق الحكيم **عصفور من الشرق** عام ١٩٣٨، وقصة يحيى حقي **قنديل أم هاشم** عام ١٩٤٤، وإن لم تتوقف مداومته بعدها لدى القصاصين العرب.

من بين هؤلاء أسهم يوسف إدريس بمعالجتين لهذا الموضوع في قصتين، تفصل بينهما إحدى وعشرين سنة: **أولهما، السيدة فيينا** المنشورة عام ١٩٥٩[١]، والثانية، **نيويورك ٨٠** الصادرة عام ١٩٨٠[٢].

(*) أستاذ في جامعة بنها ـ مصر.

(١) نشرت قصة **السيدة فيينا** في البداية كحلقات متتابعة بعنوان «سيدة فيينا» في جريدة **المساء** خلال شهري تموز/ يوليو وآب/ أغسطس ١٩٥٩، وأعيد نشرها ضمن المجموعة القصصية **العسكري الأسود** عام ١٩٦٢، ثم مع قصة **نيويورك ٨٠**، مع تغيير عنوانها إلى فيينا ٦٠.

(٢) يوسف إدريس، **نيويورك ٨٠**، رواية (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٨٠)، ص ٥ ـ ٧٤.

ولكن، لماذا يوسف إدريس؟

إن اختيارنا لهذا الكاتب تحديداً، صادر عن تقديمه جمالية مغايرة في أعماله القصصية، تسجل منعطفاً في تاريخ القصة العربية المعاصرة، حين فارقت على يديه ظواهر العاطفية المبتذلة، والتهافت، والوعظية، والتزيينية، وأخضعتها لمهام البناء الفني وروح المغامرة والكشف، هذا على رغم عدم اتفاقنا معه على الكثير من ممارساته السياسية، وتحفظاتنا على البعض من مواقفه.

كذلك فإن اختيارنا للفن القصصي في رؤية العربي للآخر الغربي صادر من كون هذا الفن هو الأكثر حساسية في استبصار هذه الرؤية، على رغم ما يذكره ميلان كونديرا (M. Kundera) من أن: «الإخلاص للواقع التاريخي لا يمنع أن يكون ثانوياً بالنسبة لقيمة الرواية»[٣]، بمقتضى أن النص الروائي تضحى واقعيته التاريخية في انزياح معين عن الواقع العام، عندما يحوز هذا النص «شعريته» (Poéticité)، لأنه يكون لحظتها قد شرع يكتب تاريخه الخاص.

أما اختيارنا لهاتين القصتين، فراجع لكونهما يمثلان انحرافاً عن شبه الإجماع في تناول هذه الرؤية، التي بدت مع أعمال الرحلات العربية مغرقة في الميثية (Mythique)، بحكم خلخلة الاصطدام الحاد بالغرب للنظرة العربية للعالم، أو مثقلة بالكنائية (Allégorique) المكبلة بالمقارنات الأنثروبولوجية والتبرير والدفاع عن النفس، مع أعمال الأربعينيات والخمسينيات القصصية. دليلنا في ذلك، أن القصتين المختارتين تعلنان التبرم من الصياغة التقليدية، التي تعهد بطرفي العلاقة (شرق/غرب) إلى الفئة المثقفة، فيكون فيها العربي طالباً مبعوثاً إلى الخارج للدراسة، بينما المرأة الغربية زميلة له في الغالب، إضافة إلى اتساع رقعة القصتين ما بين فيينا ونيويورك، بما يضاعف من إنتاج دلالتهما، ويبعدهما عن الحكاية الكنائية.

كيف تتحدد معالم موقف إدريس من هذه العلاقة كما تجسدها القصتان؟ ما هي التقنيات الفنية التي آزرت طرح الكاتب؟ وهل كان للسياق التاريخي للسنوات الإحدى والعشرين الفاصلة بين القصتين، والتحولات في مسيرة الكاتب، ردة فعل في رؤيته؟

إن هذه الأسئلة ومخارجها، هي التي تشكل قلق وطموح هذه المساهمة، والصعيد الذي تطمح إلى الوقوف فيه.

أولاً: من فيينا إلى نيويورك

ونبدأ بـ السيدة فيينا حيث «درش» بطل هذه القصة موظف حكومي صغير، له زوجة وابن صغير يحبهما، أرسل مع وفد في مهمة رسمية إلى أوروبا بضعة أيام. وهو

(٣) Milan Kundera, *L'Art du roman* (Paris: NRF, 1990), p. 78.

مولع بالنساء، وصاحب خبرة ومغامرات في هذا المضمار، لكنها محصورة في نساء بلده. صحيح أنه جاء إلى أوروبا في مهمة رسمية، إلا أنه لم يكن لديه سوى مأرب واحد: «أن يجرب المرأة الأوروبية»(٤). أما البعد الحضاري الكامن وراء تطلعه الجنسي، فثمة إشارات توعز به، من قبيل تحديده هدفه الخاص من الرحلة: أن يغزو أوروبا المرأة(٥). يتجول درش في شوارع فيينا مبهوراً بجمال النمساويات اللاتي: «فيهن تتركز روح أوروبا»(٦). على أنه لا يسعى وراء أي امرأة أوروبية، فهو مصمم ألا يكون له شأن بفتيات الشوارع المحترفات، إنما يريد اللقاء: «مع سيدة أوروبية أصيلة ذات شخصية، تريده هو ولا تريد نقوده، وتعطيه نفسها بإرادتها»(٧). إنه يطلب أكثر من اللقاء الجنسي، فبغيته هي معرفة «الآخر» الأوروبي. وحين تموج الشوارع بالبحارة الأمريكيين، فإنه لا يخشى منافسة منهم، لأنه يعلم أن طلبتهم «أوروبا العابثة»، أما هو فيبحث عن «أوروبا السيدة»(٨).

بعد محاولات فاشلة، ومع ليلته الأخيرة في فيينا، ينجح درش في مسعاه المحموم، فيحصد ثمار الصبر والجسارة والبديهة والخبرة في المغازي النسائية، حين يجتذب إلى دائرة سحره سيدة نمساوية جميلة ومحترمة، يلتقيها في الطريق عائدة إلى دارها بعد يوم عمل طويل وسهرة في الأوبرا مع صديقاتها، ويتوجهان معاً إلى هذه الدار. للسيدة مثله أسرة من زوج وطفلين، إلا أن زوجها مسافر في رحلة عمل. يظل درش في حيرة من أمر هذه السيدة طيلة الفترة التي يقضيانها معاً. انه غير واثق من أفضل سبل التعامل معها: «هذه المرأة تكاد تفجر عقله من الحيرة، لم يعد يدري إن كانت شيطاناً أم ملاكاً، ساذجة أم ماكرة، تضحك عليه أم هي معجبة به، وتحيره ابتسامتها التي لا معنى لها، وهزة كتفيها، التي قد تعني لا وأيضاً تعني نعم»(٩).

تبدو هذه التفاصيل في ظاهرها محملة بصورة تلقائية بنبرة الشك وعدم الثقة التي تطبع العلاقة التاريخية بين الشرق والغرب. وحين يضمها إليه ويقبلها للمرة الأولى، فإنها تتأوه قائلة: «ستكسر ظهري يا أفريقي»(١٠)، مخاطبة إياه بصفته الإثنية المخالفة لإثنيتها.

يكشف تطور الموقف أن السيدة فيينا ليست أقل فضولاً نحو «آخرية» (Autorité)

---

(٤) يوسف إدريس، فيينا ٦٠، ص ٧٧.

(٥) المصدر نفسه، ص ٧٩.

(٦) المصدر نفسه، ص ٨٠.

(٧) المصدر نفسه، ص ٨٦.

(٨) المصدر نفسه، ص ٨٧.

(٩) المصدر نفسه، ص ١٢٧.

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٢٨.

درش مما هو نحوها، فحماسها لاستكشافه يضارع حماسه نحوها، تقول له: «إننا هنا في الغرب نسمع عن الشرق كثيراً، وعن غموضه ورجاله وسحره، وطالما داعب خيالي الأمير الشرقي الأسمر. داعب خيالي وأنا بنت مراهقة، وحتى وأنا متزوجة وأم، وحين رأيتك خيل إليّ أنني عثرت عليه، فإنها فرصة العمر»[(١١)]. يدرك درش أنها، مثله، تنتظر منه أن ترى فيه سحر الشرق، فيصمم على أن «يرفع رأس أفريقيا والشرق عالياً»[(١٢)].

ويمضي الكاتب في تطوير الحدث، على نحو يسعى به للتدليل على أن أوهامنا وتصوراتنا الخاطئة عن «الآخر»، وبالتالي انتظارنا منه أن يطابق صورته الزائفة لدينا، كل هذا من شأنه أن يعيق اللقاء الحضاري الحقيقي. وهكذا يوظف إدريس سلسلة من المواقف وسياقاً من التفاصيل، تتم من خلالها وبالتدريج إزاحة الصورة الوهمية، المؤسطرة، للمرأة الأوروبية (وضمناً لحضارتها) من ذهن درش، وإحلال أخرى واقعية محلها. فحين يمسك بيدها، تسترعي انتباهه: «أصابعها الرقيقة، القوية من الضرب على مفاتيح الآلة الكاتبة حتماً، فيشعر نحوها بلحظة زمالة غريبة تربطه بها»[(١٣)]. وحين يلج شقتها، يصدمه ضيقها وانتشار الأشياء العادية المألوفة في أرجائها، ويشتد إحساسه بالصدمة، إن لم نقل بالخيبة، عندما يدخل الحمام الصغير، فيلمح فيه حبل غسيل مشدوداً بين جدارين، مثل الذي تستخدمه زوجته في حمام بيتهما، وتتدلى منه ملابس داخلية للأطفال. لحظتها يطرح درش على نفسه سؤالاً يبدو ساذجاً، إلا أنه بالغ الدلالة: «ما فائدة أوروبا إذن إذا كان ناسها يستعملون نفس الأشياء التي نستعملها؟»[(١٤)]. إن ما يصدم درش هو إدراكه أن «الآخر» عادي لا غرابة فيه. إنه في المحك الأخير شبيهه، ولا يمت بصلة إلى صورته الذهنية المضخمة لديه.

حين ينظر إلى تلك السيدة، فإنه (وتلك هي المفارقة) يستاء ويثبط، بدل أن يحاول امتلاك لحظة الارتواء، إذ حين تجاوبه عاطفته الفائرة بمثلها، فإنه يفرح ابتداء قائلاً لنفسه: «النساء في الشرق جثث لا تستطيع أن تنالهن إلا رغماً عنهن، حتى لو كن يذبن غراماً فيك. لا يرضيهن إلا أن يؤخذن عنوة، ولكن المرأة هنا يا سلام: تقبلها فتقبلك، تحضنها فتحضنك، تأخذها فتأخذك. هذا هو الشغل المضبوط». لكنه سرعان ما يجفل من نشاطها وحماسها، ويسائل نفسه: «لماذا لا ترقد مستسلمة، وتدع له مهمة الرجل؟ لماذا لا تتمنع قليلاً؟ إن التمنع يضفي على الأنثى أنوثة، ويكسب الرجل رجولة. وإيجابيتها هذه الزائدة عن الحد تضفي على أنوثتها رجولة، وعلى رجولته

(١١) المصدر نفسه، ص ١٤١.

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٤٦.

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٢٩ ـ ١٣٠.

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٣٠.

سلبية الأنثى»[١٥]. وهكذا لا يتقبل درش هذا الوضع الا حين يغلق عينيه ويبدأ بتخيل زوجته.

بعد إحدى وعشرين سنة من نشر **السيدة فيينا**، يعود إدريس إلى الموضوع نفسه مرة أخرى في **نيويورك ٨٠**. تحكي القصة لقاء كاتب من مصر (يتوارى إدريس خلف قناعه) مع سيدة أمريكية في إحدى الأماكن العامة في مدينة نيويورك. ويفاجأ بداية تعرفه عليها، حين تذكر له: «أنا ممن يسمونهم المومسات»[١٦]. ينزعج الكاتب، ويسائل نفسه كيف، وهي جميلة، أن تبيع جسدها: «هذه التحفة معروضة للبيع»[١٧]. تدرك ما يدور في خلده، فتجيبه: «ولدت في غابة لم أصنعها أنا، ولكنها كائنة وموجودة»[١٨]. يدخل معها، هازئاً، في حوار حول الثمن الذي تتقاضاه، فتجيبه بأرقام مضبوطة، بحسب الوقت الذي عليها أن تقضيه. يتذكر القروش القليلة التي تتقاضاها فتيات الليل في القاهرة. وعبر تواصل الحوار بينهما، يكتشف أنها حاملة لدرجة الدكتوراه وعالمة في النفس واختصاصية في علاج القصور الجنسي. وتظل تبرر له اتخاذها مهنة البغاء، لكنه يرفض امتهان الجسد، قائلاً: «أنت في رأيي إنسانة محترفة، لا علاقة لها بالإحساس أو بالشعور أو حتى بالإنسانية»[١٩]. يتذكر لحظتها أنه كاتب، وأنه لا بد من أن يكون له رأيه في هذه «المسألة»، فيستدرك: «اني لمشمئز» من حضارة تصعد بسمو علمها إلى القمر، ولا زالت تنحط بجسدها إلى مدارك الرقيق الأبيض والأسود»[٢٠]. تعرض عليه أن تقضي الليلة معه، فيرفض: «أنت قطعة متخلفة عقلياً، ألم تفهمي بعد أن المسألة الجسدية المحضة لا تعني أية متعة بالنسبة لإنسان مثلي؟»[٢١]. يعود إلى الفندق، لكنها تتعقبه إلى غرفته، وتعاود عرضها حتى لو دفعت له هي، لا هو. يصمم على رفضه، فيكون حكمها عليه (وعلى الحضارة التي يمثلها استتباعاً) ليس بأهون أو بأقل رفضاً من حكمه عليها، إذ تسمه بأنه ما زال: «طفلاً عاطفياً ونفسياً»[٢٢].

وتحاول أن تشرح له أن العلاقة الجنسية المحضة ليست إلا دليلاً على درجة من النضج لا يزال هو دونها، حين تعرض عليه أن تنتشله من وهدة تخلفه العاطفي[٢٣].

---

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٤٨.
(١٦) إدريس، **نيويورك ٨٠**، ص ٥.
(١٧) المصدر نفسه، ص ١٣.
(١٨) المصدر نفسه، ص ٦٨.
(١٩) المصدر نفسه، ص ٣٣.
(٢٠) المصدر نفسه، ص ٣٠.
(٢١) المصدر نفسه، ص ١٢.
(٢٢) المصدر نفسه، ص ٢٥.
(٢٣) المصدر نفسه، ص ٣٢ ـ ٣٣.

ولا نحسبنا بحاجة إلى تبيان أن هذا الحديث عن العاطفية ونقصان النضج، يصبح على المستوى الكنائي طرحاً للازدواجية الحضارية المألوفة عن عاطفية الشرق وروحانيته ومثاليته في مقابل حسية الغرب وعقلانيته وماديته.

ينتهي الجدال القائم بين الرجل والمرأة (وتنتهي القصة معه) على نحو مفاجىء، حين تنهار المرأة وتفقد أعصابها بتأثير من حدة رفض البطل لها، فتغادره بعد مشهد صاخب. نهاية مفتعلة بلا مراء وبعيدة عن الإقناع، إذ إننا عاينا الطرفين طيلة الحدث على قناعة دوغماتية بمعتقداتهما ونظريتهما إلى العالم، كما رأيناهما ندّين في الجدل والمحاجة، لا يعجز أحدهما عن الانتصاف لموقفه الحضاري بشتى التبريرات.

ثانياً: التواصل والتمايز

يريد إدريس من قرائه أن ينظروا إلى القصتين في سياق واحد، باعتبارهما تنويعتين للحن واحد. يؤكد ذلك أنه حين نشر القصة الثانية **نيويورك ٨٠** عام ١٩٨٠، أدرج معها في الكتاب نفسه القصة الأولى **السيدة فيينا** التي سبق له نشرها عام ١٩٥٩، محرفاً عنوانها إلى **فيينا ٦٠**، في محاولة منه لمحاكاة عنوان القصة الثانية، ولفته النظر إلى المسافة الزمنية بين تاريخي كتابتهما. ومع ذلك وعلى رغمه، فواقع الحال في القصتين يشي بتمايز النظرة إلى الآخر عبرهما، إلى هذا الحد أو ذاك بينهما. ففي **السيدة فيينا** يوحي مقول القصة أن أي حضارة لا يمكن أن تحقق ذاتها في مواجهة «الآخر»، سوى بالقبول الكامل «للذات»، وهو ما نستبينه بالأخص حين يذكر إدريس أن بطله درش لم يستطع أن يكمل مجالسته للسيدة الأوروبية، إلا حين أغلق عينيه وتخيل زوجته. وتتأكد هذه الرؤية، إذا أخذنا في الاعتبار كذلك وجهة نظر هذه السيدة. فبعد أن يفرغا من اللقاء، تلتقط صورة زوجها وتلثمها، ثم لا تلبث أن تقول لدرش الناظر إليها في ذهول، أنها طوال الوقت كانت تفكر في زوجها: «لم أكن أعرف أنه رجلي الأفريقي الذي كنت أبحث عنه»[(٢٤)].

لا مندوحة أن إدريس يحاول بذلك أن يكون متوازناً ومنصفاً في تصويره طرفي المعادلة، إلا أنه يؤكد رؤيته في الوقت نفسه، وهي الرؤية التي تلخصها، في ظننا، الأطروحة التالية: إن تصوراتنا الزائفة أو المبالغ فيها عن حضارة ما أخرى، تنبع في العمق من تصور فهمنا لحضارتنا نحن، وإن لقاء صادقاً بين حضارتين لا يمكن أن يتم قبل الإدراك الكامل لإمكانات الذات أولاً. ولا خلاف أن هذه رؤية عقلانية تماماً، وإن بطّن رشادها حس متشائم بالتمايز بين الشرق والغرب. على أن هذا التمايز يزداد وضوحاً في نيويورك ٨٠، فعلى رغم أن إدريس قصد أن يسوقنا في هذه القصة إلى

---

(٢٤) إدريس، **فيينا ٦٠**، ص ١٦٢.

تفسير انهيار امرأة نيويورك في الختام، باعتباره انتصاراً للحجة الشرقية، فإنه يفشل في ذلك لعجزه عن ترجمة مرامه ترجمة فنية مقنعة، ناهينا أن ما شهدناه في **السيدة فيينا** من حرص على تقديم رؤية عقلانية موضوعية متزنة، يضيع هذا تماماً. فالغرب أسود كله، والشرق أبيض ناصع البياض، في صورة حادة الاستقطاب.

وتزداد الفروق التي تمايز بين القصتين، حين نرى أن **نيويورك ٨٠** تدور في أمريكا لا في أوروبا. وأمريكا بطبيعة الحال تمثل أبعد نقطة في الغرب، ليس فقط جغرافياً، وإنما أيضاً حضارياً، على معنى أن أقصى القيم الغربية وأبعدها عن أن تكون مقبولة تتمثل في الوجه الأمريكي للحضارة الغربية، وليس في أوروبا. فتلك الأخيرة في أقل تقدير، أقرب مكانياً إلى الشرق، وهي مثله جزء من العالم القديم. هذه الحقيقة مضمنة تضميناً صامتاً في **نيويورك ٨٠**، وإن كان إدريس لا يصرح بها، وإنما يتولد المعنى ضمنياً من نبرة النفور الحضاري والاتهام الحاد اللذين يفصح عنهما خطاب القصة.

وثمة اختلاف آخر، يتمثل في أن **السيدة فيينا** تحاول خلق حس بالمحيط العمراني الذي يدور فيه الحدث. فالكاتب يصف بعاطفية بعض معالم المدينة العريقة وشوارعها، لكن **نيويورك ٨٠** تخلو من ذلك. فالحدث يدور بين مشرب عام وغرفة في فندق، يمكن أن يكونا في أي موقع في الدنيا. هذا التغييب الكامل للمدينة بمثابة بيان غير منطوق، يختزل المدينة إلى منظومة القيم الكريهة التي تكشف عنها القصة.

على أن أهم الاختلافات بين القصتين يكمن في طبيعة الشخصيات: ففي **السيدة فيينا** يقع اللقاء بين امرأة عاملة محترمة وربة أسرة تمثل «روح أوروبا»، وبين شخصية مصرية نمطية تمثل روح الشرق. أما في **نيويورك ٨٠**، فالغرب تمثله بغي شديدة الفخر بمهنتها، على حين أن الشرق يمثله كاتب ومفكر، وكأنما يريد إدريس أن يضمن نوعاً من الندّية بين بطلي قصته، في ما ينغمسان فيه من جدل لا ينتهي، فنراه يؤهل المرأة فوق ما هو اعتيادي في حرفتها، فيجعل منها حاملة درجة دكتوراه وعالمة في النفس واختصاصية في علاج القصور الجنسي، إلا أنها تنبذ هذا كله بمحض إرادتها، وتمتهن بيع جسدها لأن عائده المادي أوفر. ولا يملك المرء هنا إلا أن يتساءل عما إذا كان الرمز إلى أوروبا بشخصية امرأة محترمة، في مقابل الرمز إلى أمريكا بصورة عاهر محترفة، لا يشير على صعيد دلالي ضمني إلى أن نظرته إلى أوروبا، بوصفه شرقياً، لا تتطابق مع نظرته إلى أمريكا، على معنى أن أمريكا تمثل لديه حضيض المادية الغربية والابتذال القيمي، على نحو لا يبرز في تصويره لأوروبا.

لعل الأمر يتضح أكثر إذا واصلنا تحديد أوجه الاختلاف بين القصتين، وبخاصة ما يتصل بقلب الأدوار الجنسية/ الحضارية. فقد رأينا في **السيدة فيينا** أن الطرف الفاعل المبادر كان درش، الذكر الشرقي، بينما الأنثى الغربية تجاوب حماسه بمثله. أما في

نيويورك ٨٠ فالعكس هو القائم، حيث المومس الغربية هي التي تطارد البطل الشرقي مطاردة حثيثة لا تكل، حتى يؤول بها الحال أن تعرض عليه شراء جسده منه، بدلاً من بيع جسدها له. ورأينا أيضاً في **السيدة فيينا** أن درش كان مصراً على ألا يعرف أوروبا من خلال مومس، وفي **نيويورك ٨٠** نجد البطل أيضاً شديد الاشمئزاز من فكرة مقايضة المتعة بالمال. وليس من شك، كما يتبين في نسيج القصة، أن رفض هذا المبدأ إنما هو كناية عن رفضه لحضارة مادية تجرد الناس من بشريتهم، وتحدد لكل شيء قيمة دولارية[٢٥]. فهل حقاً آل إدريس إلى عدم التواصل مع الغرب كله في القصتين؟ أم أن قساوة النبرة والتي تعلو في **نيويورك ٨٠**، يختص بها الغرب الجديد (أمريكا) وليس الغرب القديم (أوروبا)؟

ثالثاً: الشعرية المتورطة

لسنا فقط، في القصتين، قبالة حالة من الالتباس الفكري، بل إننا كذلك بإزاء حالة من الالتباس التجنيسي الذي يبعدنا عن تعيين شكل الإبداع القصصي لهما. هل تراه الالتباس الفكري للكاتب، وقد انسحب على هوية العملين؟ للوهلة الأولى، يمكن أن نعتبر **السيدة فيينا** قصة طويلة، على الأقل باعتبار نشرها في البداية ضمن مجموعة قصصية. أما **نيويورك ٨٠**، فيضيف إدريس تحت عنوانها عبارة «رواية»، وإن جاز القول إنها عمل ضئيل الشأن، لا يعدو أن يكون كساء لتغليف أفكار الكاتب المباشرة.

إن كلا العملين في الحقيقة من شأنهما أن يوقعا أي محاولة لتجنيسهما في حيرة. فالتجنيس بحد ذاته عملية اختزال، إضافة إلى افتراضه أن تكون الأشكال المقارنة قابلة للمطاوعة، كي يمكن للنقد أن يحدد هويتها[٢٦].

ولعل اللياذ بالأطر المرجعية، الظاهرة والكامنة، والتي استعانت بهما القصتان في معمارهما الفني، يقودنا إلى التعرف على تجربتهما الجمالية وهويتهما القصصية. وهنا نجد أن القصتين يلتفهما أكثر من إطار مرجعي: خطاب الأدب الشعبي، والخطاب الكرنفالي (Discours carnavalesque)، وخطاب الدراما المرتجلة (Commedia dell' Arte) يؤازر كل منها أدوات فنية بعينها تومىء إلى مرجعيتها.

فمن ناحية أولى، وامتياحاً من خطاب الأدب الشعبي، يلفت الانتباه تزايد وجود الصيغ والتعبيرات الاصطلاحية في القصتين، يقدمها الكاتب حين تأزف المناسبة، إما بغية تبيان الحالة النفسية للشخصيات في مختلف المواقف، من مثل: «أصبح بعدها

---

(٢٥) إدريس، **نيويورك ٨٠**، ص ٥٥.

(٢٦) E. Vivas, *The Artistic Transaction: Essays on Theory of Literature* (Columbus, OH: Ohio State University Press, 1983), p. 98.

القرار في خبر كان..»[٢٧]. و«كم أخذ من مقلب..»[٢٨]، أو بهدف التعليق التفسيري أو الجانبي على الأحداث، من مثل: «هذا هو الشغل المضبوط..»[٢٩]، وكلها عبارات يضعها الكاتب بين قوسين، ويصوغها في مختزلات كلامية شائعة.

ويلفت الانتباه كذلك لجوء الكاتب إلى إعادة ترتيب العبارات، باستخدام التقديم والتأخير، أي تغيير مواضع الألفاظ في الجملة تغييراً يخالف الترتيب النحوي المألوف، من مثل قوله: «عجيب أمرها...»[٣٠]، «وفيهن تتركز روح أوروبا...»[٣١]، و«عضلاتك ليست لينة..»[٣٢]، و«فتاة كان تماماً لا بد يحبها...»[٣٣]، وهو استخدام يوحي ببلاغيته، كما يشكل بعداً إدراكياً لوعي الكاتب بالمكونات المتشابكة لجزئيات صياغته، لا كإدراك آلي وذهني، بل إدراك مبدع يكثف المستوى الجمالي للتعبير، وهو ما يمثل إحدى السمات الفارقة لخطاب الأدب الشعبي.

ولعل دلالة تسمية الأبطال في القصتين هي التي توحي بالأوضح إلى مرجعيتهما في خطاب الأدب الشعبي. والملاحظ أن سيمولوجية التسمية هنا تنطوي على قاعدتين متباينتين للإحالة الدلالية بين العملين: ففي **السيدة فيينا** جاء فعل الامتناع عن تسمية بطليها بمثابة إطلاق حرية لا محدودة، تفسح المجال أمام تأويلهما إلى نمطين يمثل كل منهما حضارته. إنه «اللامسمى» (L'innommable) الذي يلغي الخاص الظاهر، ليحل محله العام المضمر، بواسطة استخدام الكنية (Teknonymie) بديلاً من الاسم. فالبطل يكنى بـ «درش»، وتلك كنية مصرية لاسم «مصطفى»، تصلح علماً على المصريين بعامة. كما أن البطلة تكنى بـ «السيدة فيينا»، أي أنها تحمل اسم المدينة الأوروبية العريقة التي تمثل حضارتها، والتي لها حضورها في الإبداعية المصرية[٣٤]. ولعل كون درش في القصة لم يشأ أن يتعرف على اسمها، ليس حذفاً غير مقصود من قبل الكاتب، ذلك أن كلاً منهما في عين الآخر ليس مجرد فرد، وإنما ممثل لحضارة، وبهذه الكنية، لا يعدو الاسم الرسمي الذي أغفله الكاتب سوى هوية ظاهرة، مقارنة

---

(٢٧) إدريس، **نيويورك ٨٠**، ص ١٠٦.

(٢٨) إدريس، **فيينا ٦٠**، ص ٨٩.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٣٠.

(٣٠) إدريس، **نيويورك ٨٠**، ص ٨.

(٣١) إدريس، **فيينا ٦٠**، ص ٨٠.

(٣٢) إدريس، **نيويورك ٨٠**، ص ٢٧.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٣.

(٣٤) في الأربعينيات المصرية ارتبطت مدينة «فيينا» بليالي الأنس، حين ذاعت أغنية المطربة الراحلة أسمهان، ولاحقاً في منتصف السبعينيات، حين نشر الشاعر صلاح عبد الصبور قصيدته المشهورة «أغنية من فيينا»، التي تدور حول تجربة عاطفية عابرة بين عربي وأوروبية في هذه المدينة. انظر ديوان: صلاح الدين عبد الصبور، **أحلام الفارس القديم** (بيروت: دار الآداب، ١٩٦٤)، ص ١١ - ١٢.

بالهوية الحقيقية التي تؤسسه وتخترقه، لدرجة تتحقق معها المطابقة الكاملة، فينبعث وهم الهوية بسبب هذه المطابقة، التي تحقق تداخل الكنية مع اسم الجماعة، فتوفر تلاحم الرابطة بين الفرد وجماعته.

أما في **نيويورك ٨٠**، فإن تسمية البطلين تبدو واضحة: فالبطل اسمه «عوض»، والبطلة اسمها «باميللا غراهام». وكلا التسميتين بمثابة علامة، أو أيقون (Icone)، عليهما. فاسم «عوض» يشيع في التصور الشعبي في مصر، وتتشظى حمولته المعتقدية والدينية ما بين التعويض عن موت سابقين، والإيمان بما يأتي به الله، وكذلك الأمر بالنسبة لاسم البطلة، فكل منهما يعيد ذاكرة موروثه الحضاري.

ويلفت الانتباه هنا، لجوء إدريس في العملين إلى تذكير الشخصية الشرقية (درش في **السيدة فيينا**، وعوض في **نيويورك ٨٠**)، مقابل تأنيث الشخصية الغربية (السيدة فيينا في العمل الأول، وباميللا غراهام في الثاني)، وإن قدم الأنثى على صورة من البوح والجهارة غير المواربين بالحياء، حتى خلال الفعل الجنسي.

ومن ناحية ثانية، تبدو في القصتين كذلك ملامح من الخطاب الكرنفالي كما حددها باختين (M. Bakhtine)، وبخاصة ما يتصل بتعددية الأصوات وازدواجية القيم[٣٥]، ففي **نيويورك ٨٠**، تتضح مقولة «غيرية الأنا» (Altérité de moi) التي تميز موقع إدريس الذي لا ينفصل عن راوي القصة وبطلها. فالبطل مفكر وكاتب يتوارى إدريس خلف قناعه، وهو ما نستبينه من التفاصيل التي تنطبق على حياة إدريس وشخصيته، بل وملامحه، إذ يعطي بطله عينين خضراوين (لون عيني إدريس)، على ندرة ذلك بين المصريين الذي يفترض أن البطل يمثلهم نمطياً[٣٦]. إن البطل هنا شاهد على كاتبه وراويه إدريس، وهم جميعاً يشكلون صورة واحدة، لكنها موزعة بينهم، وتلك ازدواجية لا تحطم فضاء المعنى، بل تعمل على توسيع شبكاته وتعقد مقاربته.

---

(٣٥) يحدد باختين ثلاث خصائص للكرنفال: أولها ازدواجية القيم (l'ambivalence des valeurs) بين الجليل والسوقي والمقدس والدنيوي، وثانيها تعددية الأصوات (la polyphonie) حيث تمتزج الأصوات بواسطة قناع يتسلح به الكاتب، وثالثها الضحك (le rire) ومفرداته السخرية من الزيف والاهتمام بأنشطة الجزء السفلي من الجسد. ويرى باختين أن هذا الخطاب يبدو بشكل جلي خلال فترات التحول الاجتماعي، وهو ما حداه على دراسة أعمال رابليه كممثلة للمرحلة الانتقالية بين العصور الوسطى والنهضة، والتي تعد كنوع من احتجاج العامة على سيطرة النبلاء والاكليروس، أو في المرحلة الانتقالية بين روسيا القيصرية والسوفياتية، كما تترجمها أعمال دستويفسكي. انظر:

L'Œuvre de François Rablelais et culture populaire au moyen âge et sous la renaissance, traduit par A. Robel (Paris: Gallimard, 1970), et *Problèmes de la poétique de Dostoievski,* traduit par I. Kolitcheff (Paris: Seuil, 1970).

(٣٦) إدريس، نيويورك ٨٠، ص ٢٨.

هناك كذلك، وفي مسعى استبانة ملامح الخطاب الكرنفالي في القصتين، بناؤهما من خلال «تركيبة حوارية» (Combinatoire dialogique)، بما تعنيه من صلة الذات بالآخر، وما توحي به من ازدواجية القيم بين الشخصيات، وإن ازداد وضوح هذه التركيبة في نيويورك ٨٠، حيث تسودها مقاطع حوارية مطولة إلى حد الملالة في أحيان، تربط بينها مقاطع سردية صغيرة (Petits récits).

ومن ناحية **ثالثة**، تتجلى في العملين كذلك سمات من الدراما المرتجلة، كما عرفها المسرح الإيطالي القديم، وهو ما يتبدى في سلوك الأبطال، وفي لغة التعبير: فارتجال الأبطال هنا يصب في مجرى إنجازها لحدث غير مألوف، وخضوعها لاندفاع واحد لا غير، يشهد حضوره من تلقائية حدسية، كمحاولة لهدم الطقس الاجتماعي، عن طريق تفجير الدينامية الفردية، أو كاستعادة لهوية أساسية، عبر محو المسافة أو غيرية المظاهر الرسمية(٣٧).

أما ارتجال لغة التعبير، فيتمظهر في إغواء إدريس للغة، ما بين استعمال الفصحى (مثل قوله: «سادر في غيه»، «ويستضاع العمل»، و«دلف إلى جوارها». . .)، واستيعاب لغة التخاطب الشعبي (من مثل: «أنت مكسح» بدل «أنت كسيح»، و«أنت مجعلص» بدل «أنت سمين»، «يترازل على الفتاة» بدل «يثقل عليها»، و«امرأة ستاتي» بدل «امرأة محافظة»، و«الكار» بدل «المهنة. . .»)، إضافة إلى إيراده رطانة أجنبية (من مثل: «مغنطته» بدل «جذبته»، و«الكونت غرسون» بدل «عامل المقهى»، و«التعبيرات السكس» بدل «التعبيرات الجنسية». .).

إنها غواية اللغة غير المقدسة، حين تفتح نفسها على التلقي، فتسمح للذين كابدوا اللغة المسيطرة، أن يكشفوا لغتهم فيها وعبرها ومعها، كالشأن في الدراما المرتجلة.

وهكذا، فإن تراوح الشكل في القصتين بين خطاب الأدب الشعبي والخطاب الكرنفالي والدراما المرتجلة، يرجح استنباط الاستنتاج القائل بأنهما يخترقان الصفاء النوعي للأجناس الأدبية المستقرة (Les Genres littéraires établis)، وإنهما يستمدان البرهان عليهما من نفسيهما وغيرهما معاً، وهو ما يتفق مع ما يذهب إليه باختين من: «أن الجنس الأدبي هو دائماً الجنس نفسه وآخر: جديد دائماً وقديم في الوقت نفسه، فهو يولد مرة ثانية، ويتجدد في كل مرحلة من مراحل التطور الأدبي، وفي كل عمل فردي»(٣٨).

إن مسألة الشكل ليست (شكلية)، بل معرفة موضوعها الشكل، أي بنية القول،

---

(٣٧) جرب يوسف إدريس التأثر بتراث الكوميديا المرتجلة، وذلك في مسرحيته الفرافير التي عرضت لأول مرة في الستينيات.

(٣٨) Mikhail Bakhtin, *Esthétique et théorie du roman* (Paris: Seuil, 1984), p. 151.

وإن بدت صعوبة الكشف عن حوافز تراوح الشكل في هذين العملين: هل هو قصدي؟ هل أنه إجراء استطيقي؟ أم حتمية نابعة من تداخل أطره المرجعية؟ أم تراه تراوح إدريس في نظرته نحو الآخر، فتراوح استتباعاً تعبيره الفني عن هذه النظرة؟

رابعاً: فقه الرؤية المتحولة

إن تأسيس علاقة بين قصتي إدريس بما هو خارجهما، عليها ألا تتم وفقاً لتسلسل تقليدي، يتوافق فيه إيقاع التتابع النصي مع منطق التتابع السوسيوتاريخي، بله وفق منطق آخر مغاير، يعتمد التقاطع، ويؤسس، على رغم ما فيه من فجوات واقتحامات متعمدة، علاقة تواز لها استقلاليتها النسبية. انه توازي التضاد، الذي لا يجنح إلى التماثل والمضاهاة، وإنما كسر التماثل. ويظل السؤال مطروحاً: ما الذي حدا رؤية الكاتب على اتخاذ هذا المنحى المتطرف في النظرة إلى الآخر، خلال الإحدى وعشرين سنة، فارق النشر بين العملين؟

إن المسافة بين عامي ١٩٦٩ و١٩٨٠ مكتظة بالتفاصيل وممهورة بالأزمات، والتحول ما بين العملين هو دالة هذه المسافة، بما يشي أن هذا التحول ليس عاطلاً من الدلالة الشخصية أو التاريخية، لأنه في قلب هذه الدلالات:

ففي بداية نشاطه، نظر إدريس إلى العالم الخارجي كوطني غيور. كان هذا العالم يعني له أوروبا في المقام الأول، وبريطانيا بالأخص. ومثل مثقفين كثيرين في مصر والعالم الثالث، توزع بين كراهية السيطرة الأجنبية على بلده، وإعجابه بمنجزات الحضارة الغربية. وأدرك بوضوح، وإن يكن بصعوبة، أن مصر والأمم الناشئة الأخرى لو حصلت على نوع من الاستقلال السياسي والاقتصادي، فإن عليها أن تكيف نفسها مع الأساليب والتقانة (التكنولوجيا) الغربية، وهو ما كان يبدو، في حد ذاته، اعترافاً بتفوق الغرب.

وعقب ٢٣ تموز/ يوليو ١٩٥٢، ساهمت كتابات إدريس الإبداعية في صوغ إيقاع الحياة المصرية واستكمال مهام الثورة الوطنية، واتهم الغرب أيامها، واتساقاً مع الاتجاه العام للسياسة الخارجية المصرية بمرض كراهية العرب (Arabophobia)، وكراهية مصر (Egyptophobia)، وبشكل خاص كراهية عبد الناصر (Nasserophobia).

وفي الستينيات تفاقم الصراع حول مستقبل التطور الاقتصادي والاجتماعي اللاحق، في ظروف تجاوزت فيها مصر مرحلة الاستقلال السياسي، وازداد الاحتكاك بين مصالح الشرائح المختلفة، وكان على الكاتب الذي تربّى قبلاً على مفاهيم الوحدة الوطنية، أن يقرر موقفاً جديداً له، لكن الأمر لم يكن سهلاً في ذلك الظرف المعقد، مما أدى إلى نشوء أزمة روحية عند كثير من المثقفين، ومنهم إدريس. وكانت إرهاصاتهم في ذلك الحين تدفعهم إلى رفض كل نوع من «الإكراه»، والدفاع عن حرية

الفرد بمختلف أشكالها.

هذه الأفكار والمفاهيم الجديدة أخذت تخترق وحدة وتكامل عالم إدريس ورأسماله الرمزي، فراح يحاول العثور على فهم جديد للواقع، وعلى منطق آخر يربط بين ظواهر الوجود: الإنسان والعالم الذي يحيا فيه.

وفي عام ١٩٦٦، وكانت أمريكا في حال صدام مع مصر الناصرية، دعته جامعة شيكاغو، لإلقاء سلسلة من المحاضرات. ولدى عودته إلى مصر، شن واحدة من أقسى حملاته على أمريكا، معرضاً للوحشية المتأصلة والاستغلال القاسي المتفشي فيها، وملقياً بالشكوك حول الديمقراطية الأمريكية، والتمييز العنصري.

وحين سلمت السبعينيات للثمانينيات، كانت مصر تبدل ثوبها بمنظومة أخرى من قيم النفط والتبعية والانفتاح والاستقطاب الاجتماعي الحاد، واجهتها دوريات الماستر وكراسات المواهب الشابة، قبالة الأقلام المموهة بصمتها وزورها. وهكذا قذف شح مناخ الإبداع، وضرورات الممارسة العملية للكتابة بإدريس إلى إيقاع السياسة اللجوج، والتعمد بمائها، فكانت مقالاته التي اعتقد أن بمقدوره خلالها أن ينتقي من خروق الواقع ما يمكنه رتقه، عبر اصطياد رموزه وفضحها، لكن الخرق كان يتسع ويمتد ويستعصي على الراتق.

تدريجياً يصل إدريس إلى أن يرى الوطن العربي في ضوء مختلف. ففي مقال نشره في **الأهرام** عام ١٩٧٢، ألقى نظرة إلى الوراء على العلاقات مع الغرب، وذكر أن الثورة المصرية حاولت أن تحصل على استقلال حقيقي بإدارة ظهرها لأوروبا، لكن حرب ١٩٦٧ أثبتت أن هذه السياسة لم تسفر عن نتائج مرجوة، ولهذا اقترح أن تكف مصر عن النظر إلى الغرب بعين العداء، وتبني سياسة «منفتحة العقل».

وفي حزيران/يونيو ١٩٧٦، عقد صلحاً عملياً مع الغرب، مقراً بأنه كاشتراكي ديمقراطي ليبرالي، لم يكن مغمض العينين عن المزايا العديدة للنظام الأمريكي، وبخاصة تحرره من البيروقراطية والمركزية الخانقة «ذلك المرض الكريه للاشتراكية». وفي الوقت نفسه، اعترف بأن حكمه على الولايات المتحدة قبل عشر سنوات كان معوجاً، بفعل الموقف الدفاعي الأيديولوجي لمصر وله.

وهكذا، ففي المسافة الفاصلة بين عامي ١٩٦٩ و١٩٨٠، باخت المسرات، وبدا إدريس يبدل في وجهي حلمه: يهادن أمريكا في مقالاته، ويحمل عليها في إبداعه. لقد تغير إدريس. اشتبكت المسافة إلى عينيه بغبار اللحظة، وانقسم على نفسه، وباتت جدلية الذات والآخر لديه وكأنها عبء يسائل دوائر مخاطبتنا، داخل إشكالية حقيقية للأصالة والمعاصرة، ما زالت بعد أسيرة شرط ولادتها.

الفصل الخمسون

رؤية مصرية لصورة اليهودي في أدب إحسان عبد القدوس

رشاد عبد الله الشامي(*)

تعتبر دراسة الصورة التي يقدمها عمل أدبي لشخصية من الشخصيات النمطية، سواء تلك المتصلة بشعب أو بجماعة دينية أو عرقية، من الدراسات المعترف بها في مجال التعرف على خصائص ذلك الشعب أو تلك الجماعة، ويعول عليها الكثير في معرفة الخصائص السلوكية لتلك الشخصية النمطية في واقع الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية والعقائدية التي تؤثر فيها وتحدد معالم شخصيتها وتمكن من التنبؤ باستجاباتها وردود أفعالها.

وبطبيعة الحال، فإن الأعمال الأدبية (رواية أو قصة قصيرة أو مسرحية) لا تلتزم في تناولها للشخصية بمناهج البحث التي تعارف عليها علماء النفس أو الاجتماع أو التربية الشخصية أو السلوك أو الهوية العامة لشعب أو جماعة معينة، بل إن الذي يحدث عادة هو العكس، حيث تتحول هذه الأعمال الأدبية إلى مادة أولية يعكف عليها العلماء لاستخراج معالم هذه الشخصية أو تلك ويعولون عليها كثيراً في تحديد المعالم السلوكية لهذه الشخصية واستجاباتها في المواقف المختلفة من المستفيدين من الرؤية الأدبية.

وإذا كانت دراسة الشخصية هي قضية تتعلق برؤية الذات، كما تتعلق برؤية الآخر،

(*) أستاذ في جامعة عين شمس - القاهرة.

من حيث اشتمالها على كافة الصفات والخصائص الجسمية والعقلية والوجدانية المتفاعلة بعضها مع بعض داخل الفرد، مما جعل الآراء والمفاهيم تتعدد وتتباين في معالجتها لمعنى الشخصية من حيث طبيعتها وخصائصها، وعملياتها، وتطورها، فإن دراسة الهوية، هي قضية تتعلق برؤية الذات أكثر منها تعلقاً برؤية الآخر، لأنها تتعلق بمجموعة من العوامل الثابتة عقائدياً وتراثياً، لدى جماعة من الجماعات، ترتبط بنوعية من الاستمرارية التاريخية، ولا تتأثر إلا في نطاق محدود بالعوامل الاجتماعية والاقتصادية والفكرية المحيطة بهذه الجماعة.

وعند التعرض للشخصية اليهودية، فإنه من الصعوبة بمكان الفصل بين ما يمكن أن يتعلق بمفهوم الشخصية ومفهوم الهوية، أي ما بين ما هو متغير وما هو ثابت. فإذا كانت الشخصية اليهودية هي نموذج لحياة الفرد اليهودي نستخلصه من ملاحظة أنماط سلوكه المتكررة التي تتضمن قدراته، وميوله، واتجاهاته، وانفعالاته، وإرادته، وهي كلها أمور محددة بشروط الحياة المادية وأشكال العلاقات الاجتماعية القائمة وتأثيرها في سيكولوجيته وسلوكه الاجتماعي، فإن الهوية اليهودية هي مجموعة من المؤثرات الثابتة تتمثل في عدد من المعتقدات الدينية والخبرات التاريخية والمفاهيم التراثية التي تؤدي إلى خلق مجموعة من الأشخاص يشتركون في سمات واسعة مع غيرهم، وإن اختلف بعضهم عن بعض في درجة اتسامهم بهذه السمات النمطية التي تخلق الهوية اليهودية المتميزة.

أولاً: الشخصية اليهودية في الأدب العربي

وإذا انتقلنا إلى شخصية اليهودي في الأدب العربي، فيمكن القول بأن هذه الصورة قد تأثرت في تصويرها بعدة مؤثرات نذكر منها:

١ ـ صورة اليهودي على النحو الذي وردت فيه في القرآن الكريم

بمعنى التأكيد على الدراسة الموضوعية لصورة اليهودي في القرآن الكريم، وقد وقف الإسلام من اليهود أو من بني إسرائيل ـ منذ البداية ـ موقفين متناقضين أو هكذا يبدوان، نراهما معاً، في كتابه الكريم.

فالقرآن الكريم يراهم ـ من ناحية ـ مفضلين على خلق الله جميعاً: **﴿يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمتُ عليكم وأني فضلتكم على العالمين﴾**[1].

(١) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية ١٢٢.

﴿ولقد آتينا بني إسرائيل الكتاب والحكم والنبوة ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على العالمين. وآتيناهم بينات من الأمر. . .﴾[2].

ومن أجل تفضيلهم هذا، كان نصره لهم، على فرعون وجنده، وتنجيته لهم من بطشه، لأنهم كانوا مظلومين وهو الظالم:

﴿ولقد نجينا بني إسرائيل من العذاب المهين. من فرعون إنه كان عالياً من المسرفين. ولقد اخترناهم على علم على العالمين. وآتيناهم من الآيات ما فيه بلاء مبين﴾[3].

ولكن القرآن الكريم، من ناحية أخرى، قدم لهم صورة على أنهم ملعونون أينما ثقفوا. ونظراً لأن الصورة السلبية لبني إسرائيل هي التي رسخت في أذهان المسلمين على ضوء تجربتهم التاريخية مع اليهود بعد نزول القرآن الكريم، فإن أدبيات الفكر الإسلامي ظلت منذ نزول القرآن الكريم ترى أن هناك تطابقاً بين ما ورد عن اليهود في آيات القرآن الكريم من صفات وأعمالهم في أرض الواقع عبر التاريخ. فاليهود في الرؤية الإسلامية القرآنية يتسمون بالصفات التالية:

أ ـ التنكر للحق والمجادلة فيه: البقرة ٤٢، و٧٠، و٧١، و٨٩، و٩١، و١٠٢، و١٨٣، والمائدة ١٣، و١٥، و٤١، والأنعام ٩١، و١٤٤، والقصص ٤٨، والعنكبوت ٥٠، وآل عمران ٧٨، والأعراف ١٦٢، و١٤٨، والتوبة ٣١، و١٣٨، وطه ٨٨، والنساء ٤٦، و٥٠، و١٥٣، . . . إلخ.

ب ـ النفاق ونقض المواثيق: البقرة ١٤، و٤٦، و٥٠، و٧٧، و٨٨، والأعراف ١٤٦، و١٦٩، و١٧١، وغافر ١٩، والمائدة ٦١، وآل عمران ١١٩ و١٨٧، والأنفال ٦٠ و٣٩. . . إلخ.

ج ـ الجبن والخيانة: المائدة ٢٠ ـ ٢٤، والبقرة ٢٤٦ ـ ٢٤٩، والحشر ١٤، وآل عمران ١١٢. . . إلخ.

د ـ الحرص الشديد على الحياة: البقرة ٩٦، والحشر ١٢، . . . إلخ وعبادة المال.

هـ ـ كراهية المسلمين والكيد للإسلام: المائدة ٨٢، والبقرة ٣٥، و١٠٩، و١٣٥، وآل عمران ٦٨، و٩٩، و١٢٠، والنساء ٥١، و٥٤. . . إلخ. وامتداداً لهذه النظرة القرآنية لليهود، فإن اليهود في الرؤية الإسلامية هم الذين يقفون وراء أمضى وأفتك معارك الهدم للقيم الدينية والأخلاقية في العالم، ويسعون لطمس القيم وتحويل

(٢) المصدر نفسه، «سورة الجاثية،» الآيتان ١٦ ـ ١٧.

(٣) المصدر نفسه، «سورة الدخان،» الآيات ٣٠ ـ ٣٣.

المجتمع الإنساني إلى مجتمع حيواني من نوع مخيف من خلال ابتداعهم للماسونية والوجودية وغيرهما من المذاهب الفكرية الهدامة.

وبالإضافة إلى ذلك، فإن اليهود متهمون من المسلمين بأنهم هم الذين يقفون أيضاً وراء تلك الحملات الخبيثة والمغرضة التي تهدف إلى تشويه صورة الإسلام واستبدال جوهره بخرافات أفرزتها عقولهم الخبيثة ليشبعوا بها فضول الغربيين، إضافة لما لهم من سوابق مرصودة في التاريخ الإسلامي من الدس في التاريخ الإسلامي وأحداثه، ورجاله، والدس في الحديث النبوي، والتفسير القرآني، ودس الرجالات والزعامات للكيد للأمة الإسلامية.

و ـ الغدر بالأنبياء والإجرام والفساد في الأرض: آل عمران ٢١٠، والمائدة ٦٢، و٦٣ و٧٠، و٧٤.

ز ـ السعي الدائم لإشعال الحروب: المائدة ٢٠، و٦٤.

٢ ـ صورة اليهود في الأدب الشعبي العربي

تأثر الأدب الشعبي العربي بدوره بصورة اليهود كما وردت في القرآن الكريم من ناحية، وبما ورد في السنة النبوية والتراث الإسلامي من ناحية أخرى.

٣ ـ انعكاسات قضية فلسطين والصراع العربي ـ الإسرائيلي في العصر الحديث

لقد رأى المفكرون والأدباء العرب أن هدف الصهيونية هو سلب أراضي العرب الفلسطينيين، وطردهم من وطنهم، وتحولهم إلى لاجئين وإبادتهم لكي يقيموا دولة يهودية صهيونية على أرض فلسطين العربية، وقد أفرزت مراحل هذه القضية، وهذا الصراع العربي ـ الإسرائيلي منذ انعقاد مؤتمر دمشق في حزيران/يونيو ١٩١٩ والاضطرابات الدموية الأولى بين اليهود والعرب في فلسطين في نيسان/أبريل ١٩٢٠ وحتى اليوم صورة أدبية ليهودي (غير محلي غالباً) متآمر ينجح بفضل مؤامراته في استغلال طيبة قلب العربي لكي يسلبه أرضه ووطنه، ويحوله إلى لاجىء يعيش في الخيام ويعيش على صدقات الأمم المتحدة. ومع تطور الأحداث بعد قيام دولة إسرائيل وتوالي نشوب الحروب بين البلدان العربية وإسرائيل منذ حرب ١٩٤٨ وحتى حرب لبنان ١٩٨٢، يمكن القول بأن تطوراً ما قد حدث في صورة اليهودي في الأدب العربي، حيث بدأت تحل محله صورة اليهودي الإسرائيلي. لقد أخذت صورة اليهودي الإسرائيلي في معظم الإنتاجات الأدبية العربية التي اهتمت بتناولها، صورة الضابط اليهودي القاسي القلب الذي يقوم بمطاردة الفدائيين الفلسطينيين وينسف المنازل العربية

ويدنس الأرض المقدسة ويثير الفتن والحروب، أو المجندة التي تنحصر مهمتها في الإغراء الجنسي للجنود العرب للقضاء عليهم بعد ذلك. وهذه الشخصية اليهودية الإسرائيلية تتميز عادة بمجموعة من الصفات اللاإنسانية والشريرة مثل: السادية، والابتزاز والخداع والكراهية العمياء لكل ما هو عربي وإسلامي، وعبادة المال، والاندفاع الشهواني لاغتصاب النساء العرب وقتل الأطفال، والافتقاد إلى السيطرة على النفس، والاستجابة للخيانة في مقابل الإغراء المادي، والدعارة النسائية، والافتقاد للقيم الإنسانية والأخلاقية، وتجسيد الشر الإنساني، ومحاولة إقامة دولة يهودية على أرض مسلوبة من أصحابها، واعتباره ممثلاً للامبريالية الأوروبية وتقاليد إبادة الشعوب على النحو الذي سلكه الأمريكيون ضد الهنود الحمر، ويستحق ما حل به على يد النازي... إلخ.

وبطبيعة الحال، فإن الأدب العبري الحديث والأدب الإسرائيلي، في المقابل قد أفرز هو الآخر (في مجال تشويه صورة العربي) صورة للعرب تتسم بالعديد من الصفات السيئة واللاإنسانية مثل الجبن، والإيمان بالقدرية، والخداع والكذب والغدر، والوحشية والقذارة، والشهوانية تجاه النساء اليهوديات، والسذاجة والتخلف الفكري والعقلي، وغيرها من الصفات التي حظيت بالعديد من الدراسات سواء من جانب الباحثين الإسرائيليين أو الباحثين العرب المتخصصين في الأدب العبري الحديث في مصر بصفة خاصة.

ويمكن أن نشير في هذا المجال الخاص باتجاه كل طرف إلى محاولة تشويه صورة الآخر إلى مثلين من الأمثال العربية التي شاعت في المجتمعات الإسلامية عن اليهود، يقول المثل الأول: «لا تثق في اليهودي الذي أسلم حتى بعد أربعين عاماً». ويقول المثل الثاني: «إذا ضحك اليهودي لمسلم فاعلم أنه يدبر له مكيدة». وبالكيفية نفسها صاغ اليهود أمثلة ترد على هذه الأمثال حيث يقول المثل الأول: «لا تثق بالمسلم حتى بعد موته بأربعين عاماً»، ويقول المثل الثاني: «من يفعل جميلاً لعربي، مثله كمثل من يرمي مياهاً على الرمال».

ثانياً: الشخصية اليهودية في الأدب المصري

وإذا انتقلنا إلى الأدب النثري المصري (حيث لا يعنى البحث بمعالجة الشعر العربي للشخصية اليهودية)، فإنه يمكن القول بأننا لا نكاد نرصد أي وجود لشخصية يهودية مصرية محورية وواضحة المعالم في أي من أعمال كبار الأدباء المصريين أمثال توفيق الحكيم، وطه حسين، ونجيب محفوظ، ويحيى حقي، ويوسف إدريس، وعبد الحميد جودة السحار، ويوسف السباعي، وإبراهيم عبد القادر المازني، ومحمود تيمور، وغيرهم على امتداد الفترة من الأربعينيات وحتى نهاية الثمانينيات، ولكن على

الرغم من هذا، فإن هناك بعض الاستثناءات في تناول الشخصية اليهودية تتمثل في المجموعة القصصية التي نشرها الأديب الإسكندري نعيم تكلا في مجموعته **قفزات الطائر الأسمر النحيل** (عام ١٩٨٣)، و **مدينة فوق قشرة واهية** (عام ١٩٨٤)، والتي طبعها في إسرائيل، ولم تحظ بأي عناية من النشر أو الاهتمام النقدي في مصر، ورواية الأديب المصري فتحي غانم **أحمد وداود** التي نشرت مسلسلة في صحيفة **روز اليوسف** في القاهرة عام ١٩٩٠، وعدد من الروايات والقصص القصيرة لإحسان عبد القدوس وهي موضوع هذه الدراسة.

ومن الحالات النادرة التي نعثر فيها في الأدب النثري المصري على وجود لشخصية يهودية ما ورد في كتاب **إبراهيم الكاتب** (عام ١٩٣١) للأديب المصري إبراهيم عبد القادر المازني والذي يعتبر بمثابة سيرة ذاتية أكثر منه عملاً روائياً.

إن المازني في هذا الكتاب يقدم لنا صورة لطبيب يهودي قرائي (نسبة إلى طائفة اليهود القرائين، وهي طائفة لا تعترف إلا بالعهد القديم، ولا تعترف بالتلمود الذي يعتبر المصدر الرئيسي للفكر الديني عند طائفة اليهود الربانيين) يدعى افرايم يوافق على إجراء عملية إجهاض لفتاة تعرضت لتجربة حمل دون زواج، في الوقت الذي يرفض فيه الطبيب المسلم القيام بهذه العملية التي تتنافى مع تعاليم الشريعة الإسلامية.

إن هذا الطبيب اليهودي افرايم المشهور ببراعته يبتهج بصورة خشنة على حساب الفتاة، ويحاول أن يبرز إثم الفتاة التي استسلمت للحظة الشهوة الجنسية. كذلك فإنه يعرض لنا صورة لممرضة هي الأخرى يهودية تلمودية (ربانية)، ظلت تعيش قصة حب لمدة تسعة عشر عاماً مع يهودي قرائي، ولكن أمه رفضت أن يتزوج ابنها من امرأة يهودية ليست من بنات الطائفة القرائية، وهو الأمر الذي أراد من خلاله المؤلف أن يشير إلى شيوع النزعة الطائفية في المجتمع اليهودي في مصر بين طائفة «الربانيين» وطائفة «القرائين». وهنا نجد أن المازني قد قدم لنا صورة لليهودي الواقعي كما عايشه في داخل المجتمع المصري في تلك الفترة دون رتوش ودون إضافات مقصودة سواء لتجميل الشخصية أو لتشويهها، وألقى من خلالها الضوء على واقع العلاقات بين الطوائف اليهودية في مصر أيضاً وفق ما كان عليه حال المجتمع اليهودي في مصر في تلك الأيام، دون أن يقصد من وراء ذلك توجيه انتقاد يختفي وراءه هدف معين.

وقد حاول البعض أن يرى في البطلة «سارة» للأديب الكبير عباس محمود العقاد تجسيداً للشخصية اليهودية في المجتمع المصري على اعتبار أنها يهودية، ولكن الحقيقة هي أن سارة كانت فتاة لبنانية اسمها الأصلي «أليس»، وكانت في نحو الخامسة والعشرين من عمرها حين تعرف بها العقاد. ويمكن أن نجد نموذجاً آخر للشخصية اليهودية في إطار مقتضب للغاية، فيما أورده الأديب المصري الكبير صاحب جائزة نوبل العالمية للآداب عام ١٩٨٨ نجيب محفوظ، في روايته المشهورة **زقاق المدق**. ترجمت

هذه الرواية إلى العبرية تحت عنوان **زقاق في القاهرة** أو **سمطا بقاهير**، حيث أشار في سياق تناوله لثورة حميدة بطلة هذه الرواية على حياة الفقر التي تحرمها من ارتداء الثياب الجميلة، إلى رغبتها في الاقتداء بالفتيات اليهوديات اللائي يرتدين أجمل الثياب ويتخذن أساليب الزينة الأوروبية.

وهنا ينبغي أن نشير إلى ظاهرة لافتة للنظر، وهي أن الأديب الكبير نجيب محفوظ الذي عاش فترة خصبة من حياته في حي العباسية، وهو الحي الذي كان من مناطق تمركز إقامة اليهود في مدينة القاهرة، لم يتناول أي نمط من أنماط الشخصية اليهودية في المجتمع المصري خلال الأربعينيات، في سياق أي عمل من أعماله الأدبية (٣٢ رواية و١٤ مجموعة قصصية)، واكتفى بمثل هذه الإشارات العارضة إلى انبهار فتيات الأحياء الشعبية في مصر بمظهر الفتيات اليهوديات أو إلى حارة اليهود كمكان يعج بالبارات الشعبية.

وهذه الملاحظة تفرض نفسها بالنسبة لأدب نجيب محفوظ بالذات، لأنه على الرغم من سمة التاريخ السياسي والاجتماعي لواقع المجتمع المصري، وبخاصة خلال الثلاثينيات والأربعينيات من هذا القرن، فإنه تحاشى تماماً الاقتراب من معالجة الشخصية اليهودية في المجتمع المصري، سواء على المستوى الاجتماعي، أو على مستوى رؤيته لها من خلال واقع الصراع العربي ـ الإسرائيلي، الذي أصبحت مصر طرفاً فيه منذ حرب ١٩٤٨. وقد سئل نجيب محفوظ ذات مرة السؤال التالي: ألا ترى أنك مسؤول كروائي قامت رواياته بمسح اجتماعي وسياسي لحياتنا عن عدم انعكاس قضية الصراع العربي ـ الإسرائيلي في رواياتك، مع أنها قضية خطيرة ماسة بوجود الإنسان العربي في كل مكان؟ وكانت إجابته هي: الحقيقة أن دخول الكاتب العربي على المسألة الصهيونية ممكن أن يكون من أكثر من باب. يوجد باب مباشر، والحقيقة أن هذا لا يتأتى إلا لكاتب خاض التجربة أو اكتوى بنارها عن قرب مثل غسان كنفاني. لكن الصراع بيننا وبين إسرائيل ليس مسألة احتلال أرض أو حرب أو لاجئين فحسب، فهو صراع حضاري مصيري. وفق هذا المنطق فكل ما يكتب عن إيجابيات أو سلبيات الوطن العربي يدخل في القضية من الباب الآخر. وهو الباب غير المباشر. فعندما تهاجم أي سلبية، فأنت تعد العربي للحياة والصراع ضد العدو، وأنا ألجأ إلى معالجة القضية على مستوى تجريدي كما فعلت في **تحت المظلة**. أما المعالجة الواقعية، فهي صعبة لأننا لا نعرف الواقع معرفة تامة، ومعنى هذا أن نجيب محفوظ ينظر إلى الصراع العربي ـ الإسرائيلي على أنه صراع حضاري في المقام الأول، ويعالجه في كتاباته بشكل غير مباشر في أدبه، من هذا المنظور، وهو الأمر الذي قد يفسر غياب الشخصية اليهودية أو الإسرائيلية على المستوى المباشر في إنتاجه الأدبي. وبطبيعة الحال، فإن هذا الأمر، لا ينسحب فقط على نجيب محفوظ، مما يجعل هذا التساؤل الخاص بغياب الوجود المباشر للشخصية اليهودية في الأدب المصري مطروحاً كذلك بالنسبة للعديد من الأدباء المصريين.

أما بالنسبة لإحسان عبد القدوس[٤] المصور البارع للواقع الاجتماعي والسياسي لمصر من عام ١٩٣٨ إلى عام ١٩٨٩، وصاحب الريادة في اقتحام المجالات الشائكة، فإن الأمر كان مختلفاً تماماً عن سائر الأدباء المصريين فيما يتصل باهتمامه بتناول المجتمع اليهودي في مصر في أعماله الأدبية. صحيح أن رواياته وقصصه القصيرة التي احتوت على نماذج من الشخصية اليهودية في المجتمع المصري تعتبر محدودة قياساً إلى حجم إنتاجه الأدبي الغزير (ما يزيد على ٦٠ رواية ومجموعة قصصية) إلى درجة أنها لم تلفت نظر من كتبوا عن إنتاجه الأدبي، إلا أنها قياساً إلى ظاهرة غياب ظهور هذه الشخصية اليهودية في الأعمال الأدبية لأدبائنا المصريين، تعتبر ظاهرة فريدة ووحيدة في هذا المجال. ويمكن إرجاع اهتمام إحسان عبد القدوس لمعالجة الشخصية اليهودية في أعماله إلى عاملين:

١ ـ إقامته في حي العباسية الملاصق لحي الظاهر أحد مراكز إقامة اليهود في مدينة القاهرة، وبخاصة من أبناء الطبقة الوسطى. وهذا الأمر في حد ذاته كان من الممكن أن ينتهي، كما انتهى مثلاً بالنسبة لأديبنا الكبير نجيب محفوظ بشيء من المعالجة غير المباشرة لهذه الشخصية في أدبه، إلا أنه بالنسبة لإحسان عبد القدوس اختلف في بعد آخر تمثل في احتكاكه عن قرب بمجتمع اليهود المصريين ومعايشتهم في الفترة الأولى من شبابه خلال مرحلة دراسته الثانوية والجامعية.

٢ ـ أما العامل الثاني من عوامل اهتمام إحسان عبد القدوس بتناول الشخصية اليهودية في المجتمع المصري في أعماله الأدبية، فهو اهتمامه المبكر بقضية فلسطين وبعد ذلك بالصراع العربي ـ الإسرائيلي في جوانبه ومراحله المختلفة منذ حرب عام ١٩٤٨ وحتى معاهدة السلام بين مصر وإسرائيل في عام ١٩٧٩. وقد حدد إحسان عبد القدوس أن موقفه من اليهود في مصر بدأ في التحول والتغير مع اتساع أفقه

---

(٤) ولد إحسان عبد القدوس في أول كانون الثاني/يناير عام ١٩١٩ في كفر مأمونة مركز زفتي في محافظة الغربية. والده هو الأستاذ محمد عبد القدوس الذي كان يعمل في مجال التمثيل والتأليف المسرحي والسينمائي. ووالدته هي السيدة روز اليوسف التي عملت في التمثيل المسرحي وبلغت ذروة المجد في هذا الميدان، ثم أصبحت مدرسة للرأي والفن وأسست مجلة روز اليوسف التي كانت الميدان الذي كفل لإحسان التعبير عن آرائه بجرأة ودون قيود. درس في مدرسة فؤاد الأول الثانوية والتحق بكلية الحقوق، جامعة فؤاد الأول (القاهرة حالياً) وحصل على الليسانس عام ١٩٤٢. تولى رئاسة **روز اليوسف** اعتباراً من عام ١٩٤٥ حتى عام ١٩٦٤، وخاض العديد من المعارك الصحفية الوطنية أهمها قضية الأسلحة الفاسدة في حرب ١٩٤٨. وقد عمل في معظم دور الصحف المصرية فتولى رئاسة تحرير **أخبار اليوم** من عام ١٩٦٦ حتى عام ١٩٧٤، وعمل رئيساً لمجلس إدارة مؤسسة **الأهرام** من آذار/مارس ١٩٧٥ ـ آذار/مارس ١٩٧٦، ثم عمل كاتباً متفرغاً في **الأهرام** منذ عام ١٩٧٦ حتى وفاته في ١١ كانون الثاني/يناير ١٩٩٠. كتب ما يزيد على ٦٠ رواية وكتاباً ومجموعة قصص قصيرة. حولت معظم رواياته إلى أعمال سينمائية. كرمته الدولة بعد وفاته ومنحته جائزة الدولة التقديرية في الأدب عام ١٩٩١.

السياسي، وأنه مع هذا الاتساع بدأ بتحديد موقف يهود مصر من قضية فلسطين. وقد أخذ هذا التحول في البداية عنده شكل التخصيص بالنسبة لهذه القضية والنظر إليها باعتبارها قضية خاصة بشعب فلسطين، مع عدم تصور أن يهود مصر، مع كل ما لهم من امتيازات في مصر، ومع كل ما يجنونه من مكاسب اقتصادية وأوضاع اجتماعية متميزة، يمكن أن يكونوا على استعداد للتضحية في كل هذا، فيهاجرون إلى فلسطين للمساهمة في تحقيق الغاية الصهيونية.

وهذا التحول وانعكاساته في أدب وفكر إحسان عبد القدوس السياسي يكشف عن سمة فريدة تميز بها إحسان بين كل الأدباء المصريين من معاصريه، وهي جمعه بين الاهتمام السياسي والأدبي، إلى درجة أن المجتمع السياسي كان ينسبه إلى المجتمع الأدبي، والمجتمع الأدبي ينسبه إلى المجتمع السياسي، وعندما عرض عليه الأديب المصري توفيق الحكيم أن يتفرغ لكتابة القصة، كان هناك من نصحه أن يتفرغ ويتخصص في كتابة المقال السياسي، ولكن إحسان عبد القدوس حسم هذه القضية وكان قراره كما نشره تحت عنوان «كلمة» في المجموعة القصصية **الهزيمة كان اسمها فاطمة**: «عشت مع قلمي الحياة كلها، بكل ما في الحياة من متطلبات السياسة والفن والعلم، وبكل ما فيها من دموع المرارة وابتسامات الفرح» (مجموعة **الهزيمة كان اسمها فاطمة**) (ص ٢٦).

وقد كانت أولى كتاباته الأدبية عن قضية فلسطين بعد حرب ١٩٤٨ هي قصة **بعيداً عن الأرض** التي تحكي قصة حب بين شاب عربي وفتاة يهودية، ركز خلالها المسؤولية عما يحدث في فلسطين على المراكز الصهيونية، ولكنه لم يعف الأفراد اليهود، ونشرها في **روز اليوسف**، ثم نشرها بعد ذلك ضمن مجموعته القصصية **شفتاه** تحت عنوان آخر هو «الجاسوسة» (المجموعة القصصية **شفتاه** قصة «الجاسوسة»، ص ٢٥٦ ـ ٢٨٥).

وقد استحوذ هذا الموضوع على اهتمام إحسان عبد القدوس، فكان يتناوله من حين إلى آخر في عمل من أعماله الأدبية سواء في صورة قصة قصيرة أو رواية، بالإضافة إلى عشرات المقالات التي تناولت الصراع العربي ـ الإسرائيلي في بابه المشهور «على مقهى الشارع السياسي». ويمكن حصر أعمال إحسان التي اهتمت إما بتناول الشخصية اليهودية في المجتمع المصري بشكل مباشر، واما بتناول قضية فلسطين وانعكاسات الصراع العربي ـ الإسرائيلي، في خمس قصص قصيرة ورواية واحدة هي:

١ ـ **بعيداً عن الأرض** (قصة قصيرة)، نشرت عام ١٩٥١ ضمن المجموعة القصصية **شفتاه** تحت عنوان «الجاسوسة» (ص ٢٥٦ ـ ٢٨٥).

٢ ـ **أين صديقتي اليهودية** (قصة قصيرة)، نشرت ضمن المجموعة القصصية **الهزيمة كان اسمها فاطمة** (ص ٥ ـ ٢٥).

٣ ـ **أضيئوا الأنوار حتى نخدع السمك** (قصة قصيرة)، نشرت ضمن المجموعة

القصصية **الهزيمة كان اسمها فاطمة** (ص ١٧٧ ـ ٢٠٣).

٤ ـ **لن أتكلم ولن أنسى** (قصة قصيرة)، نشرت ضمن المجموعة القصصية **الهزيمة كان اسمها فاطمة** (ص ٢٠٣ ـ ٢٢٠).

٥ ـ **كانت صعبة ومغرورة** (قصة قصيرة)، نشرت ضمن المجموعة القصصية التي تحمل العنوان نفسه، وقد نشرت على حلقات في صحيفة **الأهرام**، العددان ٢٠/ ١٠/ ١٩٨٥، و٢٧/ ١٠/ ١٩٨٥، ونشرت عن مركز الأهرام للترجمة والنشر عام ١٩٨٦ (ص ٣٠ ـ ٣٥).

٦ ـ **لا تتركوني هنا وحدي** (رواية)، نشرت عن دار روز اليوسف عام ١٩٧٩ بعد معاهدة السلام بين مصر وإسرائيل (١٣٠ ص).

هذا بالإضافة إلى تناوله لأنماط من الواقع اليهودي في مصر خلال الأربعينيات في روايته **أنا حرة**، وفي هذه الأعمال يمتزج ما هو إنساني واجتماعي بما هو سياسي في عناق لا فكاك منه، لأن طبيعة إحسان عبد القدوس، كما ذكرت من قبل، لم تكن من ذلك النوع الذي يمكنه أن يفصل بسهولة بين هذين البعدين:

ـ «أنا أكتب القصص وأنا أعيش السياسة».

ـ «وأكتب السياسة وأنا أعيش القصص» (مجموعة **الهزيمة كان اسمها فاطمة**، «كلمة» ص ٣٠).

وإذا كان إحسان عبد القدوس هو أفضل من كتب من أدبائنا عن الطبقة الأرستقراطية المصرية بصفة عامة، وعن مشاعر المرأة، بصفة خاصة، فإن أعماله التي تناولت المجتمع اليهودي في مصر في الفترة من الأربعينيات إلى منتصف الثمانينيات، تعتبر بمثابة وثائق عن التاريخ الاجتماعي والسياسي ليهود الطبقة الوسطى في مصر إبان تلك الفترة، وبخاصة إذا ما وضعت مع سلسلة مقالاته **على مقهى في الشارع السياسي** التي مزج فيها بين موهبته السياسية وقدرته على التحليل الاجتماعي.

ثالثاً: المحاور الرئيسية لرؤية إحسان عبد القدوس للشخصية اليهودية

كانت من السمات الرئيسية المميزة لأدب إحسان عبد القدوس أنه أدب يصور أحداثاً رآها فعلاً، ووقائع عاشها، وأبطالاً شاهدهم، وتعامل معهم، إلى درجة أنه في كثير من أعماله يشعر القارىء، رغم التخفي، أنه يكتب تجربة ذاتية عاشها بالفعل، وكان أحد أبطالها واقعياً.

ولذلك، فإنه في كلمته التي استهل بها روايته **لا تتركوني هنا وحدي** يقرر قائلاً:

«أريد أن أقول إن هذه القصة ليست من وحي المناسبة السياسية التي مررنا بها. . ولكنها من وحي مجتمع عشت فيه» (**لا تتركوني هنا وحدي**، ص ٧). والمناسبة السياسية التي يعنيها إحسان عبد القدوس هي توقيع معاهدة السلام بين مصر وإسرائيل عام ١٩٧٩، والتي انتهى من كتابة روايته هذه قبل توقيعها، ولذلك فإنه يشير إلى أن هذا الحدث الطارىء الذي حل بعد انتهائه من كتابة الرواية لم يجعله يفكر في تعديل القصة لكي تعيش داخل الأحداث الجديدة: «لأن القصة لا تمثل واقعاً قائماً، ولكنها تمثل مرحلة مرت بالمجتمع المصري» (ص ٧).

وهذه المرحلة التي مرت بالمجتمع المصري، والتي يسجلها إحسان عبد القدوس في هذا العمل الروائي، هي مرحلة تمتد من الأربعينيات إلى نهاية السبعينيات تقريباً، وترصد رصداً واقعياً أحداثاً عايشها الأديب القاص من خلال شخصيات ليست من نسج خياله، ولكنها شخصيات من لحم ودم عاشت في المجتمع اليهودي المصري الذي عاش فيه إحسان فترة من صباه وشبابه: «فقد عشت هذا المجتمع منذ كنت أعيش صباي وشبابي في حي العباسية الملاصق لحي الظاهر الذي كان يضم أغلبية من السكان اليهود» (ص ٧).

ومن هنا، فإن إحسان عبد القدوس بحكم حرصه على أن يكون أدبه صورة صادقة ومعبرة عن واقع المجتمع المصري عبر تطوراته المتلاحقة خلال هذه الفترة التاريخية التي تميزت بالسرعة المذهلة في التحولات والتغيرات السياسية (من الاحتلال إلى الاستقلال، ومن الملكية إلى الجمهورية، ومن الرأسمالية إلى الاشتراكية، ومن الشمولية إلى التعددية الحزبية، وأربع حروب مع إسرائيل) وبحكم معايشته للمجتمع اليهودي المصري، كان سباقاً إلى تسجيل رؤيته لهذا المجتمع اليهودي المصري ورؤيته للشخصية اليهودية بعد هذه المعايشة الفعلية لهذا المجتمع اليهودي. وقد سجل إحسان عبد القدوس هذه الرؤية للشخصية اليهودية والنابعة من المعايشة في عملين:

١ ـ رواية **لا تتركوني هنا وحدي** التي تحكي قصة حياة الفتاة اليهودية المصرية لوسيان هنيدي التي تنتمي إلى أسرة يهودية متواضعة تقيم في حي الظاهر تستولي عليها حالة من الطموح اليهودي لتصل إلى الطبقة الراقية اليهودية في مصر. وفي سبيل تحقيق طموحها اليهودي تستغل لوسيان سلاحيها: الأنوثة والذكاء، وتبدأ في تحقيق الثروة، ولكن الثروة لا تحقق لها الاحترام، فتلجأ إلى الزواج من أحد أقطاب الأرستقراطية المصرية المسلمة، وتغير دينها وتعتنق الإسلام وتحقق طموحها بالصعود إلى الطبقة الأرستقراطية. وقبل نشوب ثورة تموز/يوليو ١٩٥٢ يموت زوجها وترث عنه ثروة طائلة، وترى أنها في حاجة إلى الحماية في ظل الأوضاع الناشئة الجديدة، وتسعى وتنجح في الإيقاع بأحد أقطاب الثورة من الضباط أصحاب السلطة والنفوذ، وتتزوجه ضامنة بذلك الحماية لها والأمان لثروتها. وخلال ذلك كله يتعقب إحسان عبد القدوس وقائع حياة لوسيان هنيدي التي أصبحت بعد أن اعتنقت الإسلام تدعى زينب من خلال

خلفية الأحداث السياسية والاجتماعية التي مرت بمصر، ومن خلال وقائع الحروب الإسرائيلية ـ المصرية (حرب ١٩٤٨ ـ حرب ١٩٥٦ ـ حرب ١٩٦٧ ـ حرب ١٩٧٣) كاشفاً عن أبعاد ومغازي وحقائق الأحاسيس النفسية العميقة والدفينة في أعماق هذه الشخصية التي لا يغادرها عبر كل هذه الأحداث انتماؤها اليهودي التي كانت منقوعة حتى النخاع في رأسه دونما فكاك.

٢ ـ قصة **كانت صعبة ومغرورة** التي نشرها عام ١٩٨٥، أي بعد فتح الحدود بين مصر وإسرائيل، في أعقاب معاهدة السلام، وتدفق الإسرائيليين، وبخاصة اليهود المصريين، الذين كانوا قد هاجروا إلى إسرائيل لزيارة مصر ومناطق الذكريات التي عاشوا فيها قبل هجرتهم إليها.

وتدور أحداث هذه القصة حول قصة حب تنشأ بين ناهد الفتاة المصرية المسلمة، وشريف الهنداوي اليهودي المصري، الذي لم يغادر مصر، بل ظل يعيش فيها ولم يهاجر إلى إسرائيل. وعلى الرغم من اكتشاف ناهد أن شريف يهودي، فإنها تقبل الزواج منه بعد أن وافق على اعتناق الإسلام ليحظى بها كزوجة. ونظراً لأن الظروف التاريخية لأحداث القصة سمحت لأفراد أسرة شريف من اليهود المصريين المقيمين في إسرائيل بالمجيء إلى مصر وزيارته، ومن ثم دعوته لزيارة إسرائيل، فإن هذه التطورات السياسية الجديدة تصبح، مرة أخرى، فرصة أخرى لإحسان عبد القدوس، لكي يؤكد رؤيته الراسخة في طبيعة الشخصية اليهودية التي لا يمكن لها أن تنسى انتماءها اليهودي حتى ولو اعتنقت ديناً آخر، لأنها تظل، كما ذكرت من قبل، منقوعة حتى النخاع في راسب الانتماء اليهودي دونما فكاك منه.

وخلال هذين العملين نلاحظ أن إحسان عبد القدوس قد أراد إثبات مقولاته أو منطلقاته التي حددها في رؤيته للشخصية اليهودية من خلال وضع شخصياته الرئيسية في محرك لحظة الاختيار، التي تتجلى في الاختيار الطوعي مهما كانت الظروف أو الدوافع، للتحول عن الدين اليهودي واعتناق الإسلام. إن لحظة الاختيار الطوعية هذه تلعب دوراً مهماً ومحورياً في الحبكة الروائية لكل من العملين، وتتعرض دائماً للحظات اختيار، يؤكد دائماً، إحسان عبد القدوس من خلالها، ما يؤمن به، وهو أن اليهودية ليست ديناً وإنما شخصية.

وإحسان عبد القدوس لا يترك القارىء يستشف أو يستنتج ما يود قوله من خلال سطور هذين العملين الأدبيين، ولكنه يحدد للقارىء منذ السطور الأولى لروايته **لا تتركوني هنا وحدي** مقولاته ومنطلقاته التي يبني عليها حبكة أحداث هذا العمل الروائي الفريد في الأدب المصري، وأيضاً في ما بعد في حبكة أحداث قصته **كانت صعبة ومغرورة**.

ويمكن القول بأن إحسان قد حدد ثلاثة محاور رئيسية بنى عليها رؤيته للشخصية

اليهودية في المجتمع اليهودي المصري، وهي رؤية لا نتجاوز الحقيقة إذا قلنا إنها لا تنطبق على اليهودي في المجتمع اليهودي المصري فحسب، بل تنسحب على الشخصية اليهودية في أي مكان في العالم:

أ ـ إن اليهودية ليست ديناً ولكنها شخصية:

«بعد كل هذه المئات من السنين، وكل هذه الأحداث التي عاشها اليهود لم تعد، أي اليهودية، صفة دينية ولكنها أصبحت تعبّر عن شخصية، أي أن اليهودية ليست ديناً ولكنها شخصية» (**لا تتركوني هنا وحدي**، ص ٨).

ب ـ إن هذه الشخصية اليهودية لها الغلبة على أي انتساب آخر:

«وهي شخصية تتغلب على أي شخصية أخرى يمكن أن ينتسب إليها اليهودي.. فاليهودي هو أولاً يهودي، وبعد ذلك يمكن أن يكون أي شيء... كأن يكون يهودياً فرنسياً.. أو يهودياً أمريكياً.. أو يهودياً روسياً. ومهما تنقل من جنسية إلى جنسية فهو يهودي.. وكذلك لو تنقل من دين إلى دين.. فلو اعتنق المسيحية، فهو يهودي مسيحي.. ولو اعتنق البوذية، فهو يهودي بوذي» (ص ٨، ١٠).

ج ـ إن شخصية اليهودي تتحرك دائماً في اتجاه عالم الطموح:

«الشخصية التي ترسم اتجاه فكرها وانطلاقات أحاسيسها وعواطفها وترسم خطواتها وتصرفاتها، وحتى اختيار كلماتها وتصفها في العالم الذي يتميز به اليهود.. عالم الطموح الذي لا نهاية له.. والصبر الذي لا ينتهي أبداً والذكاء الصامت الذي يتعمد إخفاء نفسه» (ص ١٠).

وقد عالج إحسان عبد القدوس المحورين الأولين في روايته **لا تتركوني هنا وحدي** وفي قصته **كانت صعبة ومغرورة** من خلال عدة محكات اختبارية ليثبت صدق مقولته في هذين المحورين يمكن إجمالها في النقاط التالية:

أ ـ النمط اليهودي المتمرد على التقاليد اليهودية الدينية.

ب ـ تغيير اليهودي لدينه بتأثير المصالح.

ج ـ موقف اليهودي بعد اعتناقه الإسلام من العقيدة الإسلامية وتقاليدها الدينية:

(١) المبالغة الزائفة في الحرص على تقاليد الإسلام.

(٢) الحنين إلى رموز الارتباط بالانتماء اليهودي.

(٣) عدم رسوخ الانتماء للإسلام بعد اعتناقه.

(٤) الصراع العربي ـ الإسرائيلي ودوره في تكثيف رسوخ الانتماء اليهودي في الشخصية اليهودية.

أما المحور الثالث، فقد كرس له روايته **لا تتركوني هنا وحدي** من خلال شخصية لوسيان هنيدي وابنتها ياسمين ضمن إطار من الصراعات النفسية والتطورات السياسية والاجتماعية التي مرت بالمجتمع اليهودي في مصر امتداداً على أكثر من أربعين عاماً.

إن إحسان عبد القدوس يقدم لنا شخصيات يهودية لا يرد على لسانها أي مشاعر للتمايز أو الإيمان بأشياء مقدسة، أو الإشارة إلى إله إسرائيل، أو الانتماء إلى «الشعب المختار»، أو انتظار «المسيح المخلص» أو الاهتمام بالتقاليد اليهودية الدينية.

ومعنى هذا، أن نظرة إحسان تتفق مع ما ذهب إليه بعض المفكرين اليهود في العصر الحديث أمثال حزقيال كويفمان في كتابه **المنفى والغربة (جولاه فنيخر)**، حيث يقول: «ولكن الدين في الحقيقة هو العامل الموضوعي الذي يعمل حيث لا يوجد الإيمان الديني بمفهومه الواسع، أي العنصر الديني بكل مجال عمله الاجتماعي».

إذن، فاليهودي يمكن أن يظل يهودياً حتى ولو لم يكن مؤمناً بأسس العقيدة اليهودية، ولا يمكن أن يعتبر غير يهودي حتى ولو اعتنق ديناً آخر، لأن الشريعة اليهودية (الهالاخا) تعتبر أن اليهودي الذي يتحول من اليهودية إلى دين آخر يهودياً ما دامت أمه يهودية، كما سنرى ذلك في سياق رواية **لا تتركوني هنا وحدي**. واليهودي المتحول إلى دين آخر لا ينفصل عن يهوديته، بناء على ذلك، إلا إذا انفصل عن العلاقة المؤسسية التي تربطه بالطائفة اليهودية تماماً، وألقى بنفسه تماماً في غمار متطلبات الدين الجديد بطقوسه ومؤسساته وثقافته، واندمج في هذا الواقع لجيلين أو لثلاثة أجيال على الأقل.

ومن هنا، فإنه الانفصال التام عن الانتماء اليهودي، أو الفقدان التام للهوية اليهودية (أو الشخصية اليهودية على حد تعبير إحسان عبد القدوس)، هو أمر لا يتحقق بسهولة لأي يهودي سواء كان متدنياً أو علمانياً.

إن لوسيان هنيدي بطلة رواية **لا تتركوني هنا وحدي** هي امرأة يهودية ليس لمجرد كونها ولدت لأسرة تعتنق الدين اليهودي، ولكنها يهودية بالانتماء للشخصية اليهودية التي قد يكون الدين أحد عناصرها، ولكنه يبقى في النهاية مجرد جزء من كل يعم طابع الحياة اليهودية والانتماء للمصير اليهودي المشترك بكل ما يتضمنه ذلك من إرهاصات وتجليات ذات جذور عميقة.

وانطلاقاً من هذا، فإن إحسان عبد القدوس يؤكد في بداية تقديمه للوسيان هنيدي على أنها يهودية في كل شيء، في أحاسيسها ومشاعرها وطموحاتها، لأن هذا الشعور بالانتماء اليهودي هو النقطة المحورية في تشكيل وعيها وانتمائها (ص ١١).

ولمزيد من تأكيد صدق مفهومه في رؤية الشخصية يشير إلى أنها لم تكن شخصية متدينة: «ورغم ذلك فلم تكن يهودية متدينة» (**لا تتركوني هنا وحدي**، ص ١١).

ولم تكن لوسيان هنيدي هي أول نموذج للشخصية اليهودية غير المتدينة عند إحسان عبد القدوس، فإنه في روايته **أنا حرة** يقدم لنا شخصية الفتاة اليهودية فوريتنيه على أنها شخصية لا تحترم الشعائر الدينية اليهودية.

وهذا التأكيد على أن لوسيان هنيدي منقوعة في راسب اليهودية حتى النخاع، ثم تأكيده على أنها «غير متدينة»، هو محاولة لكي يمهد القارىء على صدق مقولته بأن اليهودية ليست ديناً وإنما هي شخصية، تتحرك من منطلق «المصير اليهودي المشترك».

ولكي يثبت لنا إحسان عبد القدوس معالم عدم التدين في حياة لوسيان وانقطاعها عن الارتباط بالدين اليهودي بالمفهوم الضيق للدين كعقيدة وطقوس، فإنه يطوف بالقارىء في أرجاء عالم التقاليد اليهودية الدينية ليؤكد نفور لوسيان منها وابتعادها عنها وتمردها عليها من خلال التركيز على أبرز معالم هذه التقاليد الدينية في حياة اليهودي المتدين، وهي:

أ ـ التردد على المعبد والمواظبة على الصلاة: «لم تكن تواظب على التردد على معبد الاشكنازي القريب من بيتهم في حي الظاهر، ولا على المعبد الآخر القريب في حي العباسية... ولم تكن أساساً مقتنعة بضرورة الصلاة» (ص ١١).

وكانت لوسي تكره يوم السبت (ص ١١).

ب ـ المحافظة على تقاليد الطعام المفروضة على اليهود: «كانت لوسي تتمرد حتى على تقاليد الطعام المفروضة على اليهود... ولكنها لم تكن تستطيع أن تستسلم لكل هذه التقاليد» (**لا تتركوني هنا وحدي**، ص ١٢).

ج ـ تقاليد عيد الفصح وسائر الأعياد: «إنها أكثر من عشرة أعياد خلال العام.. ولوسي لا تستطيع أن تستسلم لكل هذه التقاليد المتطرفة» (**لا تتركوني هنا وحدي**، ص ١٢).

إن لوسي البعيدة تماماً عن عالم التقاليد الدينية اليهودية كانت تصل في تمردها إلى حد عدم تصور أن تكون كل هذه الطقوس والأوامر مفروضة من الرب: «لا يمكن أن يكون الرب هو الذي أمر بكل هذه التفاهات التي هي أقرب إلى التعذيب» (ص ١٢).

وهكذا أراد إحسان عبد القدوس في تقديمه لملامح شخصيته الرئيسية أن يؤكد مقدماً أن ما يميز اليهودي كيهودي ليس دينه، بل انتماؤه الشامل لواقع وجودي لا تمثل فيه اليهودية كدين إلا مجرد جزء من كل يتمثل فيها يطلق عليه «الشخصية اليهودية»، فاليهودي إذن يعيش في وعي بأنه يهودي، بغض النظر عن كونه متديناً أو غير متدين.

وعلى هذا النحو، فإن إحسان عبد القدوس قد قدم ما يثبت به مقدمات منطلقاته في رؤية الشخصية اليهودية: «اليهودية ليست ديناً بل شخصية». أما المنطلق الثاني في

هذه الرؤية، وهو «أن هذه الشخصية لها الغلبة على أي انتساب آخر»، فهو ما عالجه عبر سطور الرواية والقصة، والتي سنرى عبر المحاور التالية كيف عالجها إحسان عبد القدوس ليثبت صدق مقولته.

رابعاً: تغيير اليهودي لدينه بتأثير المصالح

كان المحك الذي اختاره إحسان عبد القدوس في حبكته القصصية في كل من العملين الأدبيين **لا تتركوني هنا وحدي**، و**كانت صعبة ومغرورة** لإثبات صدق منطلقه في فهم الطبيعة الخاصة للشخصية اليهودية، من حيث كونها طبيعة تجعل الغلبة للانتماء اليهودي على أي انتماء آخر، هو جعل أبطال هذين العملين يتحولون عن اليهودية ويعتنقون الدين الإسلامي، دين الأغلبية في المجتمع المصري، لكي يضعهم في محل الاختبار في ما بين انتمائهم اليهودي الراسخ واعتناقهم للدين الإسلامي.

وهذا الاختبار لهذا المحك انما ينم عن فهم وإلمام دقيقين وعميقين بطبيعة الشخصية اليهودية من جانب إحسان عبد القدوس، بالإضافة إلى ما لمسناه من إلمامه العميق بدقائق التقاليد اليهودية الدينية.

إن إحسان عبد القدوس يعالج قضية تغيير اليهودي لدينه في المجتمع اليهودي المصري من خلال أنماط تعيش بعيداً تماماً، كما أوضحنا من قبل، عن عالم التقاليد اليهودية الدينية، ولكنه يجعل لكل نمط من هذه الأنماط دافعاً مختلفاً عن الآخر لاعتناق الإسلام دين الأغلبية في المجتمع المصري الذي عاشوا فيه.

إن لوسيان هنيدي اليهودية المصرية التي تحكم فيها الطموح اليهودي بتحقيق حلم الثراء والجاه لتكون نداً للطبقات الأرستقراطية اليهودية، تصل إلى أن تحقيق هذا الطموح لن يتحقق إلا عن طريق الزواج بشوكت بك ذو الفقار الرجل الواسع الثراء الذي يتعدى غناه حدود الحساب، وأحد أقطاب الأرستقراطية المصرية المسلمة.

ولذلك، فإنها تسعى في البداية للحصول على الطلاق من زوجها اليهودي زكي راؤول.

وعندما تيقنت من إصرار زوجها على عدم الطلاق، أدركت أنه لا سبيل أمامها لكي تتزوج من شوكت بك ذو الفقار إلا بأن تشهر إسلامها، وهي خطوة كانت قد حسبتها بحساب الجدوى الرأسمالي لأي مشروع (ص ٣٦).

وهكذا أصبح الإسلام هو الحل للحصول على الطلاق من ناحية، ولضمان تحقيق طموحها في إرث شوكت بك ذو الفقار من ناحية أخرى (ص ٤٣).

وكان من الطبيعي بعدما أعلنت لوسيان هنيدي إسلامها وأصبح اسمها زينب (ص ٤٤)، أن تحصل على الطلاق من زوجها اليهودي زكي راؤول بحكم القانون حيث

إنه «لا يحق لمسلمة أن تتزوج غير مسلم.. وهي مسلمة وزوجها يهودي» (ص ٤٥).

ولكن المفاجأة التي يفاجئنا بها إحسان عبد القدوس ليكشف عن مزيد من دوافع تغيير اليهودي لدينه، هي أن زكي راؤول اعتنق الإسلام هو الآخر (ص ٤٥).

لقد كان اعتناق زكي راؤول للإسلام بمثابة حيلة ليفوت على لوسي فرصة فرض الطلاق عليه، وفرصة ضم ابنه إيزاك وابنته ياسمين إليها (ص ٤٥).

إن لوسي لجأت إلى اعتناق الإسلام حتى تحصل على الطلاق وتحقق طموحها اليهودي، وزكي راؤول اعتنق الإسلام هو وابنه وابنته حتى لا يطلقها. وهكذا يصبح تغيير الدين مسألة لا علاقة لها بالانتقال من الإيمان بعقيدة إلى الإيمان بعقيدة أخرى، بقدر ما هو وسيلة لتحقيق مصالح شخصية وجني مكاسب اجتماعية وطبقية بالانتماء إلى المجتمع الأقوى اجتماعياً واقتصادياً، مجتمع الأغلبية، أو وسيلة تحايل متصلة بجني فوائد من شريعة الدين الآخر، وتصبح هذه الحقيقة أكثر وضوحاً من خلال موقف زكي راؤول الذي حاول أن يستفيد من الموقف الجديد بانتهازيته الغريزية التي جعلته، يرى موقف زوجته الجديد على أنه صفقة رابحة تنم عن عبقرية يهودية (ص ٥٣).

والنمط الثالث الذي يقدمه لنا إحسان عبد القدوس لتغيير اليهودي لدينه، هو شخصية شريف الهنداوي اليهودي المصري الجواهرجي الذي وقع في حب ناهد الفتاة المصرية المسلمة في قصته كانت صعبة ومغرورة. إن شريف الهنداوي ينتمي إلى أسرة يهودية مصرية كان لها عهد طويل من الإقامة في مصر، ورفضت الهجرة منها على رغم كل الظروف التي طرأت على أحوال اليهود فيها، وبخاصة بعد قيام دولة إسرائيل (ص ١٥).

وقد ظلت أسرة شريف الهنداوي تقيم في مصر، ضمن البقية الباقية من اليهود الذين ما زالوا يعيشون فيها حتى الآن، والتي يعالج من خلالها إحسان عبد القدوس موقف اليهود من معاهدة السلام مع إسرائيل وفتح الحدود بينها وبين مصر.

وهكذا فنحن أمام يهودي مصري يتميز بالحرص في مواجهة الظروف السياسية ويحرص على أن يظل يهودياً مصرياً، على رغم كل الأحداث التي مرت باليهود في المجتمع المصري مع تقلبات الجو السياسي في مصر وانعكاسات الصراع العربي ـ الإسرائيلي عليهم.

إن شريف الهنداوي يقرر أن يغير دينه ويعتنق الإسلام بدافع حبه لناهد ورغبته في الزواج منها (ص ١٦ ـ ١٧).

ونحن في هذا الموقف إزاء حالة من حالات الاستعداد الطوعي لتغيير اليهودي لدينه لأسباب عاطفية بحتة لن يجني منها شريف الهنداوي أية منفعة مادية. إن ناهد ليست ثرية لكي تكون له مطامع في ثروتها إذا ما اعتنق الإسلام، وشريف الهنداوي هو

يهودي بقدر ما هو مصري، فهو إذن أيضاً ليس في حاجة لاعتناق الإسلام ليضمن استمرار بقائه في مصر أو حسن معاملته، لأنه مستقر مادياً وأسرته بالكامل ما زالت تقيم في مصر دون أن يلحقها أذى أو تعاني أية مشاعر عدائية لا على المستوى الاجتماعي، ولا من جانب السلطات الرسمية.

وهكذا يضعنا، إحسان عبد القدوس، في مواجهة نمط جديد من دوافع تغيير الدين مجرد تماماً من دوافع المصلحة الشخصية، أو حتى مصلحة الطائفة التي ينتمي إليها، ليضع هذه الحالة، مرة أخرى في محك الاختبار، وليثبت لنا مقولته عن رسوخ الانتماء اليهودي في داخله، عندما يتوافد عليه أبناء أسرته من اليهود المصريين المقيمين في إسرائيل بعد فتح الحدود بين مصر وإسرائيل، وتتوقد فيه شرارة الشخصية اليهودية على رغم اعتناقه للإسلام.

ويتعرض إحسان عبد القدوس في سرده لمراسم الانتقال من اليهودية إلى الإسلام إلى موقف حاخام اليهود في مثل هذه الحالات، وهو الموقف الذي يعكس فهم الحاخام اليهودي لنوازع الشخصية اليهودية في مثل هذه الحالات قياساً على الوعي بالتجربة اليهودية عبر التاريخ، فعندما أشار إحسان عبد القدوس إلى ضرورة ذهاب لوسي إلى الحاخام، أكد على موافقة الحاخام وتأييده لاعتناقها الإسلام من خلال عقد مقارنة بين زواج لوسي من شوكت ذو الفقار وبعض الحالات التاريخية التي تشير إلى زواج يهوديات من شخصيات تاريخية لتحقيق مصلحة لبني دينهن، ورفعهن إلى مصاف القديسات (ص ٤٣).

وعندما تناول موقف الحاخام من اعتناق شريف الهنداوي للإسلام، فإنه وضع الحاخام في موقف من يقدر أن الدنيا مصالح، وأن الانتقال من دين إلى آخر لتحقيق مصلحة لا يؤثر في الدين الذي يؤمن به الفرد، ما دام أن الإيمان ليس هو الدافع لتغيير الدين (**كانت صعبة ومغرورة**، ص ٢٢).

خامساً: موقف اليهودي بعد اعتناق الإسلام من العقيدة الإسلامية وتقاليدها

رأينا في ما سبق كيف أن إحسان عبد القدوس قد وضع شخصياته الممثلة للنمط اليهودي في المجتمع المصري في المحك الاختباري لتغيير الدين اليهودي واعتناق الدين الإسلامي، لكي يضعها في أرض الواقع الجديد، ليثبت لنا صدق مقولته بأن اليهودي مهما انتقل من جنسية إلى أخرى، أو من دين إلى آخر، فهو يهودي أولاً، ثم يمكن أن يكون أي شيء آخر.

والآن سوف نتابع مسار رحلة هذه الشخصيات خلال هذا المحك الاختباري لنرى

إلى أي مدى يكشف لنا عن رسوخ الانتماء اليهودي في الشخصية اليهودية على رغم اعتناقها الإسلام.

بعد أن أشهرت لوسيان هنيدي إسلامها كانت تريد أن تعيش شخصية جديدة، وتهجر ماضيها لتتكيف مع التحول الذي طرأ في حياتها، وبحيث لا تعرف بعد ذلك، إلا كمسلمة ولا يناديها أحد إلا باسم زينب (ص ٤٥).

وبالفعل، فإن زينب بدأت بسلسلة من التغييرات، فانتقلت إلى مكان إقامة جديد وبدأت تتباعد عن معارفها من اليهود، حتى عائلتها وأخوتها، في محاولة للعثور على شخصيتها الجديدة في عالم المجتمع المسلم (ص ٤٦).

وبدت زينب تقطع أشواطاً أبعد في محاولة الولوج إلى عالم المجتمع المسلم، فبدأت تذهب لزيارة الأولياء الصالحين وتقرأ الفاتحة وتخلق علاقات مودة مع جيرانها من المسلمين، حتى يعتادوا عليها باعتبارها زينب هانم (ص ٤٦).

وعلى الرغم من أن زينب تعرضت لهزة كبيرة إثر وفاة شوكت وبدأت تشعر بعدم جدوى استمرارها على الإسلام، وتشعر بمدى العبء الثقيل الذي يفرضه عليها هذا الاستمرار، إلا أنها سرعان ما عادت من جديد لتغالي في تأكيد إسلامها، بعد أن حسمت قرارها لصالح البقاء كمسلمة (ص ٧٦).

وبقدر ما بدأت تغالي في مظاهر الإسلام بعد هذه المرحلة، بدأت تغالي أيضاً في الابتعاد عن المجتمع اليهودي (ص ٧٦).

ومن يتأمل هذه المبالغة الزائدة من جانب زينب وابنتها ياسمين في الحرص على مظاهر الإسلام، يُصبُ بالدهشة لأن كلاً منهما لم تكن تحرص، بأي حال من الأحوال، ولو بقدر ضئيل، على مظاهر اليهودية. لقد كانت لوسي اليهودية وابنتها ياسمين، كما أوضحنا من قبل لا يترددان على المعابد اليهودية، وينفران من كل صور التقاليد اليهودية، سواء تلك المتصلة بيوم السبت أو الأعياد أو طعام الكوشير. إذن، فإن هذا الحرص على تقاليد الإسلام، لا يعكس شخصية مؤمنة في أعماقها، وإلا كان من الأولى بها أن تكون مؤمنة بدينها الذي شبت عليه وتربت في بيئته، بقدر ما يعكس شخصية تتحرك في اتجاه المصالح.

إن إحسان يريد بهذه المفارقة في هذا السلوك المثير للريبة أن يضعنا أمام صحة تأكيداته المتتالية بأن المصلحة وليس شيئاً آخر، هي التي تحرك سلوك الشخصية اليهودية، والمصلحة هنا تتجلى في أنه كلما ازدادت زينب اليهودية المسلمة في الحرص على مظاهر الإسلام، فإنها كانت تحافظ أكثر على المكاسب التي جنتها من وراء اعتناقها للإسلام، وهي المكاسب التي تجلت في تلك الثروة الطائلة التي ورثتها عن زوجها شوكت ذو الفقار، ثم السعي للحفاظ على هذه الثروة بالاحتماء بمراكز

القوى في عهد ثورة ١٩٥٢ عن طريق الزواج بالعميد فهمي جار الله. أما ياسمين، فإنها سارت على المنوال نفسه وعندما استنفدت أغراضها من إسلامها، وهي تعيش في مصر، هاجرت إلى باريس لتكمل مشوار طموحها اليهودي بالعودة إلى يهوديتها، لأن هذه العودة تفتح أمامها أبواب الكسب والثروات بلا حدود. وهكذا تصبح مسألة اعتناق الإسلام على هذا النحو، كما حددها زكي راؤول عملية تجارية «إنه إسلام فرضته السوق التجارية وتستطيع أن تبيعه وقتما تشاء» (**لا تتركوني هنا وحدي**، ص ٧١).

وإذا كانت زينب وياسمين قد بالغتا في الحرص على مظاهر الإسلام، لأن اعتناق الإسلام بالنسبة لكل منهما كان وسيلة لتحقيق طموحه في المجتمع المصري المسلم، وكان لا بد لهما من الحرص على هذه المظاهر وإبرازها على الملأ حتى يقتنع المجتمع المصري المسلم بأنهما أصبحتا مسلمتين بالفعل، فإن شريف الهنداوي اليهودي المصري الذي اعتنق الإسلام لأسباب عاطفية بحتة لكي يحقق عن طريق ذلك رغبته في الزواج من ناهد المسلمة التي أحبها، لم يكن في حاجة لمثل هذا الحرص الزائف على مظاهر الإسلام لأنه لم يعتنقه لتحقيق منافع مادية. إن شريف الهنداوي لم يكن يهتم بممارسة فروض الإسلام ولا بترديد آيات القرآن ولا الصيام شهر رمضان، ولكن هذا السلوك من جانبه لم يكن يشكل قلقاً لناهد، لأنها هي نفسها كمسلمة لم تكن تصلي أو تحافظ على الفروض، وكانت تنظر إلى الأديان على أنها وسيلة لإسعاد البشر، وطالما أنهما سعيدان، فلا معنى لمناقشة مثل تلك القضايا (**كانت صعبة ومغرورة**، ص ٢٧).

إذن فقد أراد إحسان بهذا التباين بين سلوك زينب بعد اعتناقها الإسلام، واستغراقها في المبالغة الزائفة بالحرص على تقاليده، وبين سلوك شريف الهنداوي الذي لم يسع لإبداء أي قدر من التعبير الديني عن اعتناقه للإسلام، أن يكشف عن أن هذا التباين إنما هو تباين في المصالح، وإن زينب كانت حريصة على المبالغة في الحرص على تقاليد الإسلام حتى تبقى داخل إطار الشرنقة التي تحميها من سوء الظن بإسلامها، وحتى تبعد المجتمع الإسلامي بقدر الإمكان عن تذكر ماضيها اليهودي، فتستطيع بذلك أن تحافظ على الثروة التي حصلت عليها بزواجها من شوكت، وأن تحميها بالزواج من جار الله. أما شريف الهنداوي فإن دوافعه للإسلام كانت عاطفية مجردة، ثم إنه تزوج من امرأة مسلمة ليس للتقاليد ولا للفروض الإسلامية مكان بارز في حياتها كمسلمة. ومن هنا فإن البعد الخاص بالفروض الدينية لم يؤثر في علاقتهما بقدر ما كانت عوامل الاقتناع والإحساس المتبادل هي العامل المؤثر في استمرار زواجهما. وقد انهارت عوامل الاقتناع والإحساس المتبادل على خلفية من انجذاب شريف الهنداوي لماضيه اليهودي عن طريق اندفاعه نحو الارتباط بعائلته اليهودية في إسرائيل وتبادل الزيارات معها ومحاولة الاستفادة من وجود روابط بين مصر وإسرائيل في مجال الأعمال التجارية، مما جعلها تستشعر أن شريف الهنداوي ما زال على

يهوديته. ومن هنا كان قرارها بحتمية الانفصال والطلاق لإدراكها باستحالة انفصاله عن يهوديته الراسخة في داخل نفسه.

سادساً: الحنين إلى رموز الارتباط بالانتماء اليهودي

من المفارقات التي تكشف عنها معالجة إحسان للشخصية اليهودية التي أشهرت إسلامها، أنه يجعل هذه الشخصية التي كانت بعيدة تمام البعد عن عالم التقاليد الدينية اليهودية، تستشعر نوعاً من الحنين الغامض الغريب إلى كل الرموز التي كانت لا تحفل بها، ولا تقيم لها وزناً في حياتها، ولا تعبأ بالحرص عليها أو اتباعها عندما كانت تعيش في عالم المجتمع اليهودي.

إن لوسيان هنيدي بعد أن أشهرت إسلامها وأصبح اسمها زينب، وهو الاسم الذي اختاره لها شوكت ذو الفقار تيمناً باسم أمه، رفضت أن تنتسب إلى أسرة ذو الفقار ويكون اسمها زينب ذو الفقار، وأصرت على أن يظل اسمها مرتبطاً باسم عائلتها اليهودية هنيدي على اعتبار «أنه اسم للمسلمين أيضاً» (ص ٤٤).

ولم يكن توافق اسم عائلتها مع أسماء المسلمين هو المحرك لها للإصرار على هذا الموقف، بقدر ما كان نوعاً من الحرص على الاحتفاظ برمز من رموز الارتباط بماضيها اليهودي: «وأصبح اسمها الكامل.. زينب محمد هنيدي» (ص ٤٤).

ويسجل لنا إحسان بدقة بالغة موجة المشاعر الهادرة التي اجتاحت لوسيان هنيدي بعد الانتهاء من إشهار إسلامها، ليؤكد أن فيضاً كامناً من مشاعر الانتماء الدفين لليهودية كامن في داخل تلك اليهودية التي قدمها لنا على أنها غير عابئة بكل ما يتصل باليهودية أو اليهود.

إن زينب بدت وكأنها تخلت عن حب جارف كان يتخلل شرايينها من غير وعي، وفجأة استيقظ وعيها به، عندما حانت لحظة الفراق أو الرحيل عنه. ولنر كيف عبر إحسان عن هذه اللحظة الفاصلة، مكثفاً ومجسداً عمق الألم الذي اعتصرها من خلال تعبيرات مثل: «وأحست بضيق يزحف على صدرها»، و«تريد أن تبكي»، و«لم تستطع أن تكف عن البكاء» و«أنها لم تبك أبداً كما تبكي الآن»، و«أنها لم تحس أبداً بأنها يهودية كما تحس الآن»، و«أنها تبكي يهوديتها»، و«نامت بين الدموع».

إن هذه التعبيرات تخللت وصفه لتلك اللحظة الفاصلة، التي طافت فيها عبر ذكريات انتمائها اليهودي الذي جعلها تضيق ذرعاً حتى بشوكت ذو الفقار وبالشيخ عبد اللطيف الذي أشهر إسلامها، وتستشعر حنيناً طاغياً إلى جلسات العائلة يوم السبت لاسترجاع تاريخ اليهود، وهي الجلسات التي تذكرتها من خلال دموعها (ص ٤٤).

وليس هذا فحسب، بل إنها التي لم تتردد على معبد يهودي في حياتها: «لم تكن

تواظب على التردد على المعبد الاشكنازي» (ص ١١)، ووصل بها الأمر وهي ما زالت على دينها اليهودي أن أخرجت لسانها في شماتة وهي مارة أمام المعبد اليهودي: «ومرت وهي في طريق عودتها إلى البيت بالمعبد اليهودي.. والتفتت إلى البناء تبتسم في شماتة وكأنها تخرج لسانها للحاخام»، وهي تحرص الآن على المرور أمام المعبد اليهودي ليرى دموعها ولتبكي يهوديتها، لعلهم يعذرونها.

وهي لا تزال تبكي في السيارة.. وطلبت من السائق أن يمر بها في شارع الملكة فريدة لتشتري من دكان، ولكنها لم تكن تريد أن تشتري شيئاً.. إنما فقط يهوديتها.. لعلهم يعذرونها.. ونامت بين الدموع (ص ٤٥).

وإحسان في هذه اللحظة الفاصلة يحرص على أن يجعل زينب تتذكر صلاة «كل النذور»: «وتذكرت صلاة كل النذور» (ص ٤٤).

ويظهر حنين زينب إلى رموز الارتباط بالماضي اليهودي بعد أن أشهرت إسلامها كذلك، في سعيها للاحتفاظ سراً بصديقة يهودية كانت تعرفها من أيام حي الظاهر، حتى تعرف منها أخبار اليهود (ص ٥٥).

هذا على الرغم من أنها «بدأت تتباعد عن كل من كانت تعرفهم من اليهود.. بل لم تعد تزور عائلتها ولا ترى شقيقتها ليزا» (ص ٤٦).

سابعاً: عدم رسوخ الانتماء للإسلام بعد اعتناقه

يواصل إحسان متابعته لرحلة لوسيان هنيدي بعد أن أشهرت إسلامها، ليضع يده على نقاط الضعف في هذا التحول ليؤكد رسوخ اليهودية في داخلها على رغم إسلامها، إما من خلال جمل تأكيدية تأتي عرضاً في ثنايا فقراته الوصفية، أو من خلال متابعته للصراعات والأزمات النفسية التي كانت تمر بها زينب أثناء المواقف التي كانت تشكل منعطفاً في تطورات حياتها.

إن إحسان يستخدم زلات اللسان كوسيلة للتعبير عن اللاوعي أو اللاشعور الذي يكشف عن حقيقة أحاسيس الإنسان في محاولات تأكيده على يهودية زينب وعلى رغم اعتناقها الإسلام. ففي معرض حديث دار بينها وبين ياسمين حول ما إذا كانت هاجر ابنتها تعتبر يهودية لكونها مولودة من أم يهودية بحسب الشريعة اليهودية، أم تعتبر مسلمة لكون أبوها مسلماً، نجد زينب ترد على ياسمين مستخدمة ضمير جميع المتكلمين «إننا»، ثم تستدرك قائلة «أقصد اليهود»، وهذا الاستخدام من جانبها لضمير الجماعة، إنما يكشف عن أن إحساسها بكونها يهودية كان ما زال قائماً في داخلها على رغم مرور سنوات على اعتناقها الإسلام (ص ٥٨).

وفي معرض حوار آخر دار بينها وبين ابنها إيزاك الذي أصبح اسمه «خالد» بعد أن

أشهر إسلامه رغماً عنه بسبب والده، حاولت أن تستعطفه حتى لا يهاجر من مصر، فخاطبها بحدة مؤكداً على أنها ما زالت يهودية: «وأنت.. أنت يهودية لا تتركيني أنكر أنك أمي» (ص ٦٣)، فإذا بها ترد عليه مؤكدة على ما قاله لها من أنها يهودية:

«لك حق يا ابني.. من قال إننا لسنا يهوداً.. لو لم نكن يهوداً لما جئتك اليوم» (ص ٦٣).

إذن فهي في المجتمع الإسلامي مسلمة تبالغ مبالغة زائفة في الحرص على تقاليد الإسلام، ومع إيزاك ابنها المصر على يهوديته، يهودية لا تنكر انتماءها لليهودية على رغم اعتناقها الإسلام، وهي تلتمس العذر أيضاً لإصرار ابنها على يهوديته (ص ٧٧).

ويظهر عدم رسوخ الانتماء للإسلام بعد اعتناقه في شخصية زينب اليهودية المسلمة، عندما تعرضت لثلاث أزمات نفسية في حياتها بعد اعتناق الإسلام وضعتها في حالة صراع بين يهوديتها وإسلامها، وراودتها نفسها في كل مرة للارتداد مرة أخرى إلى اليهودية.

كانت الأزمة **الأولى** بعد وفاة شوكت ذو الفقار، حيث بدأت تشعر بأن «شخصيتها تهتز»، وأنه بوفاة شوكت الذي اعتنقت الإسلام لتتزوج منه لم يعد هناك مبرر لبقائها على الإسلام، وبدأت تطل من داخلها من جديد شخصية لوسي اليهودية (ص ٦٦).

وكانت الأزمة **الثانية** بعد قيام ثورة تموز/ يوليو ١٩٥٢، حين استبد الخوف والفزع باليهود في مصر بشأن ما سوف تفعله الثورة معهم، وهروب أعداد كبيرة من اليهود إلى خارج مصر، عندئذ أصابت زينب الحيرة المشوبة بالخوف مما قد يحدث لها إذا ظلت زينب اليهودية المسلمة، وفكرت في أن تعود مرة أخرى لتصبح لوسي اليهودية وتهرب كما يهرب سائر اليهود المصريين (ص ٧٨).

وكانت الأزمة **الثالثة**، في الأيام الأخيرة من حياتها عندما شعرت بأن الجميع قد بدأوا ينفضون من حولها، فابنتها ياسمين سافرت إلى باريس ولم تعد تسأل عنها، وابنتها هاجر تزوجت من دبلوماسي ولم تعد تزورها عندما تأتي إلى مصر إلا لتحاسبها على نصيبها من الإرث، وابنها إيزاك هاجر من مصر ولديها شكوك كبيرة في أنه ربما ذهب إلى إسرائيل، وزوجها العميد فهمي جار الله لم يعد يأتيها إلا على فترات متباعدة، لأنها شاخت وأصبحت في الستين من عمرها، واستبد بها المرض؛ عندئذ داهمها إحساس بالعودة إلى يهوديتها (ص ١٣٦).

وزينب في كل من هذه الأزمات ينتهي قرارها، على رغم حدة الصراع الذي يجتاحها في ما بين يهوديتها الراسخة وإسلامها الجديد، إلى أن تبقى مسلمة ليس لأنها تكتشف اقتناعها بالإسلام أكثر من اليهودية، ولكن لأن الإسلام بالنسبة لها يعني الإبقاء على النجاح، وعلى الثروة، وعلى المكاسب التي حققتها بانتسابها إلى الأرستقراطية المسلمة في المجتمع المصري.

أما إيزاك الذي اعتنق الإسلام هو الآخر وأصبح اسمه «خالد» رغماً عنه بسبب اعتناق أبيه للإسلام، فإنه الشخصية التي لم تعان أي نوع من التمزق لأنه منذ البداية وهو ثابت على يهوديته، ومؤكد أنه يهودي وليس بمسلم، فإذا كانت ياسمين أقرب في شخصيتها إلى أمها، فإن إيزاك «أكثر قرباً إلى عقلية وشخصية أبيه» (ص ٤٢).

وإن إيزاك منذ البداية يصر على رفض كل ما حدث من اعتناق أمه للإسلام، وكذلك اعتناق أبيه للإسلام، ويصر على أنه إيزاك وليس خالداً (ص ٦٢).

وإيزاك حافظ على ممارسة طقوس الديانة حتى في حضور أمه وياسمين وهاجر، ويصلي أثناء تناوله الطعام صلاة القيدوش» (ص ٨١).

وهاجر إيزاك من مصر بعد أن هرب العشرة آلاف جنيه التي أعطتها له أمه (ص ٨١)، ويصل أولاً إلى باريس ثم يسافر إلى نيويورك لتنقطع أخباره، لتدرك أنه سافر من هناك إلى إسرائيل ولن يستطيع أن يكتب لها أو تسمع صوته وهو هناك، وتتمنى ألا ينسى صلاة «كل النذور» التي يلجأ إليها اليهود الذين تظاهروا بالإسلام أو المسيحية ليعودوا كما كانوا يهوداً. إنها واثقة من أنه لم ينس إعفاء نفسه من «كل النذور» (ص ٨١).

وهكذا تصبح شخصية إيزاك على النحو الذي قدمه إحسان، هي الشخصية اليهودية التي تجسد التعبير عما يسمى «وحدة المصير اليهودي المشترك» على خلفية من النشاط الصهيوني في مصر من ناحية، والحروب الإسرائيلية ـ المصرية بدءاً من حرب ١٩٤٨ حتى حرب ١٩٧٣، من ناحية أخرى.

ثامناً: الصراع العربي ـ الإسرائيلي يكشف رسوخ مشاعر الانتماء اليهودي في الشخصية اليهودية

يستعمل إحسان عبد القدوس شخصية إيزاك ذلك اليهودي المصر على يهوديته والرافض لهذا الاعتناق الذي سيق إليه للإسلام، والمتعاطف مع الصهيونية ومع الدولة اليهودية، في رواية **لا تتركوني هنا وحدي** في فترة الأحداث الممتدة من منتصف الأربعينيات حتى حرب تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٧٣، كما يستعمل شخصية شريف الهنداوي اليهودي المصري الجواهرجي رجل الأعمال الذي اعتنق الإسلام ليتزوج من ناهد المسلمة، في قصة **كانت صعبة ومغرورة** في فترة ما بعد معاهدة السلام بين مصر وإسرائيل وفتح الحدود بينهما اعتباراً من الثمانينيات حتى الآن، ليلقي لنا الضوء من خلالهما على تداعيات هذه الأحداث على مشاعرهم اليهودية، وكيف أنها كانت تكشف مشاعر الانتماء اليهودي الراسخ في الشخصية اليهودية في المجتمع المصري، على رغم اعتناقها للإسلام، تأكيداً لما يسمى «وحدة المصير اليهودي المشترك».

وإذا كان إحسان عبد القدوس قد قدم لنا شخصية لوسي على أنها متمردة على التعاليم والتقاليد الدينية، وأكد على رغم هذا أنها «كانت يهودية. . كلها يهودية» (ص ١٢)، وقدمها أيضاً على أنها لا تتعاطف مع الجمعيات الخيرية التي كانت تعمل في مصر وتجمع التبرعات وتضعها في خدمة الحركة الصهيونية، لأن فقرها كان يحول بينها وبين ذلك (ص ١٣)، فإن زينب على الرغم من ابتعادها عن التقاليد الدينية اليهودية كانت تؤمن إيماناً صارماً بالصهيونية، وبحق اليهود في فلسطين وبأسطورة أرض الميعاد:

«وهي في قرارة نفسها تؤمن بأن فلسطين من حق اليهود. . لقد عاشت عمراً طويلاً وهي تنتظر أرض الميعاد، وعندما كانت تصلي كانت تردد: إلى اللقاء في أورشليم. .» (ص ٥٩).

وعندما نشبت حرب ١٩٤٨، كان لا بد من أن يعاودها إيمانها الصهيوني لتتعاطف مع اليهود في حربهم ضد العرب: «اليهود والعرب يتحاربون. . والدم يغلي في عروقها. . إنها تتمنى أن ينتصر اليهود. . بل إنها تعلم أنهم سينتصرون. . تعلم بإيمانها. . إنه القدر المكتوب» (ص ٥٩). ونحن نكاد نرى صدى لشخصية ماريا هوبر في قصة الجاسوسة في هذا التجسيد الذي يشكل به إحسان موقف زينب من الصهيونية، وبخاصة عندما يجعلها تدعو إلى التنازل لليهود عن أرض الميعاد بالكلمة الحلوة: «لماذا لا يتفقون بالكلام الحلو على أن تعود أرض الميعاد إلى أصحابها» (ص ٥٩).

وبعد أن تزوجت زينب شوكت ذو الفقار وأصبحت في عداد الطبقة الأرستقراطية وأصبح لها رصيد في البنك وأموال تتصرف فيها، أي أنها أصبحت نداً للبيب مزراحي وعاداة ومنشة، انكشف موقفها على خلفية من موقف ابنها إيزاك ذلك اليهودي القح المتعاطف مع الصهيونية كأمه، والذي يريد أن يهاجر إلى تل أبيب ليحارب هناك في صفوف الصهاينة.

إن زينب عندما سمعت من صديقتها سارة بخبر نية إيزاك في السفر إلى قبرص ومنها إلى تل أبيب ليشارك في الحرب، هرعت إليه، ودار بينهما حوار كشف عن الوجه الصهيوني القبيح الذي كانت تخفيه تحت عباءة الإسلام الذي اعتنقته للزواج من شوكت ذو الفقار.

إنها تخاطب إيزاك لتثنيه عن نية السفر إلى تل أبيب قائلة: «لو كانوا في حاجة إليك في تل أبيب لاستدعوك قبل أن يبدأ القتال. . أما الآن فهم في حاجة إليك هنا لا هناك». إن الجملة تنصب كلها على الجمعيات الصهيونية التي تعرف أن ابنها عضو عامل فيها وله نشاط ملموس في صفوفها. إنها تعني أن هذه الجمعيات الصهيونية هي التي تحدد من الذي يحتاجون إليه في تل أبيب ومن لا يحتاجون إليه من أجل القتال، وتعني أن هذه الجمعيات الصهيونية ما زالت في حاجة إلى نشاطه في مصر، وليس في

تل أبيب «هنا لا هناك»، وقد كررت الجملة نفسها مرة أخرى في الحوار ذاته: «صدقني إنهم في حاجة إليك هنا»، وزينب اليهودية المسلمة واثقة تمام الثقة كيهودية أن الصهاينة هم الذين سينتصرون إذا ما نشب القتال:

«صدقني يا ابني أن القتال لن يستمر أكثر من أيام.. وأنا مؤمنة أننا سننتصر.. ولن يحتاج النصر إلى أن تكون من القتلى.. وبعد هذه الأيام تستطيع أن تذهب إلى تل أبيب لو أردت..» (ص ٦٣ ـ ٦٤).

إن الضمائر «أنا».. و«أننا سننتصر» في هذه الجملة تعود على لوسيان هنيدي اليهودية الصهيونية وعلى يهود إسرائيل، لأنها ما زالت تعتبر نفسها يهودية وتتحدث بأماني اليهود وبثقة اليهود في النصر.. وتبارك ذهاب ابنها إلى هناك على أن يكون هذا الأمر بعد انتهاء القتال خوفاً عليه أن يكون من القتلى.

وفي حوار بين شوكت وزينب عما يجري في فلسطين، تكشف زينب مرة أخرى القناع عن يهوديتها الكامنة الراسخة مبدية التعاطف، بل والحماس لليهود في حربهم ضد الجيوش العربية، وذلك من خلال مناقشتها لموقف مدحت ابن شوكت الضابط في سلاح الخيالة في الجيش المصري. لقد كان شوكت قلقاً من احتمال اشتراك ابنه كمتطوع في القتال، لأن الخيالة أيامها كان السلاح المخصص لأولاد الذوات.. والخيالة لا تشترك في القتال (ص ٦٤)، ولكن زينب كان لها رأي آخر، حيث كانت ترى أنه إذا تطوع، فإنه يلقي نفسه في حرب لا لزوم لها (ص ٦٥).

وزينب عندما عارضت هجرة ابنها إيزاك إلى إسرائيل بوعده بالموافقة على هجرته بعد انتهاء الحرب، إنما كانت في الواقع لا تريده أن يهاجر لأنها «مؤمنة أن ليس له مستقبل في إسرائيل»، لأنها كانت تخطط لأن تضع بين يديه ثروة شوكت بك ليستغلها: «إن مستقبله هنا.. إن بين يديه كل شيء.. وكل ما يملكه شوكت بك من مركز وثراء وأرض يمكن أن يستغله بعد أن تفتح له الطريق لاستغلاله» (ص ٦٧). إذن، فزينب لا تدفع فقط للجمعيات الصهيونية من أموال شوكت بك، بل إنها تخطط لتنقل كل ما سوف ترثه من ثروة شوكت إلى يد إيزاك ليتصرف بها كيفما يشاء.

وتعيش زينب منذ تلك اللحظة التي هاجر فيها إيزاك من مصر في قلق بالغ على مصيره لعلمها اليقيني أنه لا بد من أنه توجه إلى إسرائيل، وهكذا فإنه كلما نشبت حرب بين مصر وإسرائيل، كانت زينب تستغرق في البكاء، دون أن تدري لماذا تبكي:

«وبدأت حرب ٥٦.. اليهود احتلوا كل سيناء.. وصلوا إلى القناة.. وزينب أقامت في بيت المنصورية تبكي.. لا تستطيع أن تكف عن البكاء.. ولا تدري لماذا تبكي» (ص ١٠١).

ولكنها سرعان ما تسترد وعيها اليهودي المليء بالثقة في قدرة الجيش الإسرائيلي

على حماية مقاتليه من التعرض للموت سواء لأنهم في إسرائيل أذكياء ويحرصون على أرواح مقاتليهم، أو لأن جنود فرنسا وبريطانيا سيقومون بالمهمة نيابة عن الجيش الإسرائيلي (ص ١٠٢).

وتجري في لهفة لسماع أسماء القتلى التي تذاع من راديو إسرائيل. . لعلها تسمع شيئاً، ولكن الإذاعة لا تذيع شيئاً.

ويسرح بها خيالها من خلال دموعها لتضع صورة للمأزق الذي تعيشه بين كونها يهودية متعاطفة مع ابنها إيزاك في موقعه الجديد كمقاتل في جيش إسرائيل، وانتمائها لأسرة مصرية تضم بين صفوفها مدحت الضابط المصري ابن شوكت، بل وسامي وفريد أبناء ابنتها ياسمين اللذين قد يحاربان خالهما إيزاك عندما يكبرا، ويصل بها الخيال إلى احتمال ما يمكن أن يحدث لو أنها أنجبت ولداً من شوكت يمكن أن يحارب كمسلم مصري أخاه من أمه اليهودية. . . إيزاك (ص ١٠٣ ـ ١٠٤).

وعندما نشبت حرب حزيران/يونيو ١٩٦٧، سقطت زينب مرة أخرى في نوبة البكاء المعتادة التي تنتابها كلما نشبت حرب بين مصر وإسرائيل (ص ١٢٧).

وعندما نشبت حرب تشرين الأول/أكتوبر ١٩٧٣، عاودتها نوبة البكاء نفسها جزعاً وخوفاً على مصير ابنها إيزاك، وتطوف بها الخيالات المعتادة نفسها التي هي أشبه بالكوابيس (ص ١٣٧).

«وبدأت حرب تشرين الأول/أكتوبر ٧٣.. وسقطت تبكي كل يوم كعادتها في كل حرب دون أن تدري لماذا تبكي. . ربما تتخيل ابنها إيزاك يقتل أخاه مدحت. . أو تتخيل ابنتها ياسمين وهي تقتل أختها هاجر. . وهي حائرة لا تدري من ينتصر على الآخر. . وتركز عينيها في جزع على شاشة التلفزيون تتتبع وجوه الأسرى اليهود لعل بينهم ابنها إيزاك. . إنها لم تره بين الأسرى. . لعله مات. . قتلوه. . قتله المصريون. . إنها مصرية. . إنها الأم التي قتلت ابنها» (ص ١٣٧).

كانت هذه هي السطور قبل الأخيرة من سيرة حياة لوسيان هنيدي المرأة اليهودية التي جسد من خلالها إحسان عبد القدوس صورة النمط اليهودي في المجتمع اليهودي المصري خلال أكثر من أربعين عاماً، وهي السطور الأولى التي بدأت بها الرواية ليبدأ الكاتب من بعدها في قص حكايتها بطريقة «الفلاش باك». إن السطور الأولى من الرواية تبدأ بمشهد زينب وهي تقلب بين محطات الراديو لتستمع إلى نشرة الأخبار، حيث تقف بالمؤشر عند محطة إذاعة إسرائيل، لتردد «لا أمل. . لقد كنا نعيش الأوهام لا الآمال. . لن أكون أبداً هناك. . . ممنوع. . . ممنوع ممنوع الحب» (ص ٨)، ثم تقلب مفتاح الراديو مرة أخرى لتتوقف عند محطة إذاعة أم كلثوم لتستمع إلى أغنية «أنساك يا سلام»، وهي الأغنية التي لا شك في أن إحسان يوجهها من زينب إلى ابنها إيزاك الذي

كيف من خلاله كيهودي هاجر إلى إسرائيل، ومن خلاله كابن للوسيان هنيدي على رغم إسلامها، كل مشاعر الانتماء اليهودي الراسخ في شخصية زينب اليهودية المسلمة:

«وعادت تقلب مفتاح الراديو في عصبية كأنها تهرب من إسرائيل.. ثم توقفت بالراديو عند محطة إذاعة أم كلثوم وكانت تغني.. أنساك يا سلام.. أهو ده اللي مش ممكن أبداً.. وسقط رأسها فوق صدرها وسقطت دمعتان صامتتان على خديها.. ثم تنهدت تنهيدة عميقة كأنها تشد بها ما فيها كله وقامت مستندة على عصا تشد وراءها ساقها المريضة.. وألقت نفسها فوق الفراش.. لعلها تنام..» (ص ٨).

هذا ما كان من أمر زينب اليهودية المسلمة حتى معاهدة السلام، وإحسان عبد القدوس يكمل لنا رؤيته للمرحلة الزمنية التالية بعد توقيع معاهدة السلام وفتح الحدود بين مصر وإسرائيل من خلال شريف الهنداوي اليهودي المصري الذي أسلم للزواج من ناهد المسلمة المصرية خلال هذه المرحلة، **في قصة كانت صعبة ومغرورة.**

إن شريف الهنداوي الجواهرجي ورجل الأعمال بعد فتح الحدود بين مصر وإسرائيل لا ينسى أنه يهودي الأصل، وبخاصة عندما بدأ يهود إسرائيل في التدفق على زيارة مصر، أرض الذكريات الحلوة بالنسبة لذلك الجيل الذي هاجر منها وعاش في إسرائيل، وهو الأمر الذي أشاع فيه الفرحة (ص ٢٧).

وشريف يرى أن هذا أمر طبيعي بعد فتح الحدود بين مصر وإسرائيل: «لم يعد هناك ما يفرق بين الأقارب والأصدقاء. كلنا الآن نعيش وكأننا في بلد واحد» (ص ٢٨).

وعندما واجهته ناهد باعتراضها على هذا التصرف من جانبه، وذكرته بأنه لم يعد يهودياً وأصبح مسلماً، رد عليها قائلاً: «ما دخلهم في هذه الحكاية، وماذا يهمهم منا.. سواء كنت يهودياً أو مسلماً فنحن أقارب وأصدقاء» (ص ٢٨).

ويسترسل شريف في استقبال أقاربه من يهود إسرائيل، ويقيم لهم الولائم التي يقدم لهم فيها كل ما افتقدوه من أكلات مصرية مثل الملوخية وزجاجات البيرة المصرية، ويتبادل معهم أنخاب شرب البيرة الإسرائيلية تعبيراً عن إحساسه بأنهم اجتمعوا في وطن واحد (ص ٢٩).

ولم يقف الأمر بشريف الهنداوي، على رغم اعتراض ناهد الصامت على هذه التصرفات من جانبه عند هذا الحد، بل إنه بدأ يفكر كرجل أعمال في الاستفادة من فتح الحدود بين مصر وإسرائيل، ويقرر السفر إلى إسرائيل، وعندما اعترضت ناهد على مرافقته في هذه الرحلة صاح غاضباً في عنف: «لماذا.. لماذا لا تريدين زيارة إسرائيل.. لقد انتهى ما كان وتحقق الانفتاح.. وآلاف من المصريين مسلمين وأقباطاً يزورون إسرائيل» (ص ٣٠).

وعندما ترد عليه ناهد مفندة ما يقول بقولها: «إن آلافاً من اليهود يزورون مصر. . ولكن لا يزورها من المصريين إلا من يعتقد أنه يستطيع تحقيق مصلحة هناك» (ص ٣١)، فإن شريف الهنداوي يقرر لها أنه سيسافر لأن مصالحه تتحقق كجواهرجي في إسرائيل (ص ٣١).

ويدور بينهما حوار طويل حول السلام مع إسرائيل وتعارضه مع اعتداءاتها على العرب، وفي نهاية هذا الحوار تسوق له لتحول بينه وبين السفر إلى إسرائيل، المبرر نفسه الذي ساقته زينب لابنها إيزاك لكي تثنيه عن الهجرة إلى إسرائيل، وهو أن يهود مصر يعاملون هناك كمواطنين من الدرجة الثانية، بعد أن كانوا يتمتعون بالثروة والسيطرة الاقتصادية في مصر (ص ٣٣).

ولكن شريف الهنداوي لا يصغي لكل هذه الحجج والمناقشات، لأنه كان على قناعة ومؤمن بما يفعله: «إن يهود مصر لم يختطفوا. . لقد اختاروا» (ص ٣٤).

وهكذا فإن شريف الهنداوي يحدد ارتباطه بإسرائيل، على أنه ارتباط لتحقيق مصالحه، مصالحه كيهودي أولاً، وكجواهرجي ثانياً، وهو ارتباط حددته ملابسات الظروف التاريخية. إن إيزاك عندما قرر الهجرة إلى إسرائيل، هاجر إليها بدوافع صهيونية باعتبارها الوطن القومي لليهود، ولكي يشارك في بنائها وفي الدفاع عنها، وهو ما كان يثير لوعة زينب ويوقظ اليهودية في داخلها، أما شريف الهنداوي، فإنه يسافر في ظل ظروف فتح الحدود والسلام بين مصر وإسرائيل وبدوافع الاستفادة من عصر الانفتاح الاقتصادي، مستغلاً في ذلك كونه يهودياً لم يتخل عن يهوديته على رغم اعتناقه الإسلام، وهو ما كان يعلمه حاخام اليهود عندما سمح له بتغيير دينه «كأنه مطمئن إلى أنه سيبقى يهودياً».

وعندما اكتشفت ناهد هذه الحقيقة المرة في شخصية شريف الهنداوي اليهودي، كان قرارها هو الانفصال عنه (ص ٣٥).

وعندما فاجأها شريف برده على قرارها بقوله: «لقد أسلمت لأتزوجك. . فماذا أصنع بالإسلام بعد أن تتركيني؟»، كان ردها هو: «ان الدين هو التعبير عما بينك وبين الله. . لا مجرد التعبير عما بيني وبينك. . وأنت حر في التعبير عما بينك وبين الله» (ص ٣٥).

وهكذا فإنه على خلفية من هذه المرحلة الجديدة في الصراع العربي - الإسرائيلي، ينكشف رسوخ الانتماء اليهودي في الشخصية اليهودية على رغم اعتناق الإسلام، لأن «اليهودي هو أولاً يهودي وبعد ذلك يمكن أن يكون أي شيء» (ص ١٠).

تاسعاً: الشخصية اليهودية بين رحلة الطموح اليهودي والسعي الدائم للاحتماء بالأقوى

رأينا في ما سبق كيف أن إحسان عبد القدوس في السطور الأولى من روايته **لا تتركوني هنا وحدي** عندما أراد أن يحدد معالم رؤيته للشخصية اليهودية من خلال الشخصيات اليهودية في المجتمع اليهودي المصري، فإنه انطلق أولاً، كما ذكرنا من قبل، من تحديد قاطع بأن «اليهودية ليست ديناً ولكنها شخصية، وهي شخصية تتغلب على أي شخصية أخرى يمكن أن ينتسب إليها اليهودي.. فاليهودي هو أولاً يهودي وبعد ذلك يمكن أن يكون أي شيء» (**لا تتركوني هنا وحدي**، ص ٨).

وبعد ذلك حدد إحسان انطلاقاً من هذا التحديد أن هذه الشخصية اليهودية، هي: «الشخصية التي ترسم اتجاه فكرها وانطلاقات أحاسيسها وعواطفها وترسم خطواتها وتصرفاتها، وحتى اختيار كلماتها وتضعها في العالم الذي يتميز به اليهود.. عالم الطموح الذي لا نهاية له.. والصبر الذي لا ينتهي أبداً.. والذكاء الصامت الذي يتعمد إخفاء نفسه» (ص ١٠).

وهذه المقدمة التي يبدأ بها إحسان تقديمه لرؤيته للشخصية اليهودية في السطور الأولى من الرواية تنتهي بما يشبه الدائرة المغلقة لهذه الرؤية، في السطور الأخيرة من روايته، التي يقرر فيها من جديد بقاءه على هذه الرؤية بعد أن قدم لنا رحلة لوسيان هنيدي من بدايتها إلى نهايتها، حيث يقول: «ربما كانت هذه طبيعة الشخصية اليهودية.. شخصية لا تتحرك إلا في اتجاه مصالحها والاتجاه الذي ليس فيه مصالح تتحول عنه.. لا قيمة أمام هذه الشخصية للعواطف.. العواطف هي مجاملات.. هي أيضاً لا تعطى إلا للمصالح». (**لا تتركوني هنا وحدي**، ص ١٣٥).

وعلى هذا الأساس، فإن أحد الخيوط الرئيسية التي تتحرك من خلالها أحداث رواية **لا تتركوني هنا وحدي** هي رحلة الطموح اليهودي للشخصية الرئيسية في الرواية، وهي شخصية لوسيان هنيدي، متوازية في مرحلة لاحقة مع رحلة الطموح اليهودي للشخصية المحورية الثانية في هذا العمل الروائي، وهي شخصية ياسمين ابنة لوسيان في اتجاه تحقيق المصالح التي لا تعرف العواطف أو المجاملات.

ويقدم لنا إحسان شخصية لوسيان هنيدي، على أنها يهودية تتمتع بكافة المقومات التي تؤهلها للانطلاق إلى عالم الطموح الذي يضعها في «العالم الذي يتميز به اليهود» (ص ١٠). فهو في أكثر من موضع يؤكد على تمتعها بصفة الجمال الأنثوي الغامر والمثير: «إنها جميلة.. تمتاز بنوع خاص من الجمال المثير» (ص ١٠)، و«لوسي واثقة من نفسها.. واثقة من هذا الجمال المثير» (ص ١٣)، «وانها جميلة ومثيرة ولبقة وخفيفة الدم ولكنها صعبة» (ص ١٣)، و.. «انها أيضاً جميلة كمارلين مونرو»

(ص ١٥)، «وهي تعلم أن كل ما يعطيه هو انعكاس جمالها وأنوثتها في كلمة.. في ابتسامة.. في لمسة» (ص ١٧)، «إن ياسمين قطعة من أمها.. الآن في الخامسة عشرة من عمرها وقد بدأت تأخذ منها هذه الأنوثة المثيرة التي اشتهرت بها.. هذه الخطوط الجريئة التي تلف نهديها وخصرها..» (ص ٤٦)، و«انها الآن قد جاوزت الأربعين ولكنها بدأت تحس بأنوثة الثلاثين... أنوثة زمان» (ص ٩٣).

وهي بالإضافة إلى هذا الجمال المثير تتمتع بصفة الذكاء: «وهي ذكية.. إنها تؤمن بنفسها كامرأة ذكية ولم يخنها ذكاؤها إلا مرة واحدة عندما تزوجت زكي (ص ١٠) ولن تصل إلى ما تريد إلا من خلال نفسها.. من خلال حياتها الخاصة.. ومن خلال شخصيتها كامرأة صعبة.. والمرأة لا يمكن أن تكون صعبة إلا إذا كانت امرأة ذكية» (ص ١٧).

و«قد بدأ رأسها يشتعل بذكائها» (ص ٢٤)، و.. «ونظر إليها كلها كأنه يحملها معه في عينيه وابتعد وذكاؤها يجري خلفه.. بكل ما وهب الله اليهود من ذكاء» (ص ٢٧)، و«إنها واثقة دائماً من نفسها» (ص ٢٧)، و«هي تتعمد أن ترسم بذكائها كل كلمة وكل خطوة تخطوها معه» (ص ٣٤)، و«إن ذكاءها يضع لكل شيء حدوداً» (ص ٥٥) و«إن كل شيء فيها تشعر به وكأنه ابتسامة تهنئها على ذكائها ونجاحها في الوصول إلى ما وصلت إليه» (ص ٧٣)، و«ربما كانت زينب بخيلة ولكن ذكاءها هو الذي يفرض عليها هذا البخل.. إنه ليس بخلاً، انه حرص اليهودي على تأمين المستقبل» (ص ٩٠)، و«ابتسمت زينب تهنىء نفسها على ذكائها.. إن اليهودي يستطيع دائماً أن يحمي نفسه.. وربما ارتفع ساعتها إحساسها بالغرور لأنها يهودية»، و«الحياة ذكاء.. وتذكري أننا نجحنا بذكائنا» و«أنت ذكية مثل أمك، لم أكن أتصور أنك في مستوى ذكائي» (ص ١٢٠)، وهي أيضاً واثقة من نفسها إلى حد الغرور: و«ابتسمت لوسي غروراً» (ص ٢٧) «إنها واثقة من أنها ستصل إلى ما تريد» (ص ٣٠)، و«هي دهشة تبدو أحياناً إعجاباً بعبقريتها كامرأة».

وهي أيضاً شخصية مقامرة: «وكانت كالعادة تقامر» (ص ٥٢). وهذه المقامرة كانت في سياق إقدامها على ترك نفسها لتحمل من شوكت ذو الفقار قبل أن تتزوج منه، وهي حريصة على جعل فريستها تشعر بالغرور لتوهمه أنه هو الذي اقتنصها وليست هي التي اقتنصته: «إحساسه بأنها حملت منه سينفخ صدره بالغرور كما انتفخ عندما أعلنت إسلامها على رغم أنه لم يطالبها بالإسلام ولا كان في حاجة لأن يجعلها تعلن إسلامها كما أنه ليس في حاجة لأن تحمل منه».

كانت هذه هي الصفات التي تسلحت بها لوسيان هنيدي اليهودية المصرية، وهي الصفات التي تحولت إلى أسلحة أجادت استخدامها لكي تحقق حلم طموحها اليهودي.

إن إحسان عبد القدوس يبدأ في سرد قصة حياة لوسيان هنيدي اليهودية المصرية ويرسم ملامحها باعتبارها النمط الممثل للشخصية اليهودية في الواقع المصري في رواية **«لا تتركوني هنا وحدي»**، انطلاقاً من تمردها على واقعها الاجتماعي المتواضع.

إذن فمفتاح شخصية لوسي اليهودية الرئيسي هو التمرد على الواقع الاجتماعي والرغبة في الصعود والانتماء إلى الطبقة الراقية الغنية اليهودية. إنها نمط تحركه دوافع الرغبة في أن يستفيد من ظروف الواقع الذي يعيش فيه وتوظف أسلحتها الأنثوية من أجل تحقيق حلم الثراء، عن طريق الانسياق البراغماتي للاستفادة من تغيرات الظروف في الواقع الاجتماعي والسياسي، وتستغل أي مناسبة لتعبر عن سخطها وحقدها على الطبقة الراقية الغنية.

وعند هذا الحد، فإننا نلاحظ أن الأديب القاص يتابع رحلة لوسيان نحو تحقيق طموحاتها الاجتماعية في الصعود إلى عالم الثراء من خلال مرحلتين:

١ ـ مرحلة ما قبل ثورة تموز/ يوليو ١٩٥٢.

٢ ـ مرحلة ما بعد ثورة تموز/ يوليو ١٩٥٢.

١ ـ مرحلة ما قبل ثورة تموز/ يوليو ١٩٥٢

وهذا التقييم يستند إلى استخدام إحسان عبد القدوس للتطورات الاجتماعية والسياسية التي مرت بها مصر خلال الفترة من الأربعينيات حتى منتصف السبعينيات ليتعقب من خلالها الكيفية التي كانت تلجأ إليها لوسيان اليهودية لتحقيق طموحها اليهودي بلا هوادة وبلا كلل مستغلة كل المتغيرات التي طرأت على واقع المجتمع المصري خلال تلك الفترة.

وقد حددت هدفها كمتمردة على واقعها الاجتماعي وكساعية للاحتماء بمواقع الثراء والسلطة، أما الوسيلة فكانت أنوثتها وجمالها وذكاءها.

وتصبح وسائل لوسيان هذه بمثابة استراتيجيا ثابتة لتحقيق أهداف الطموح اليهودي والاحتماء بالأقوى، وهي الاستراتيجيا التي تورثها لابنتها ياسمين التي ورثت عنها جمالها وذكاءها (ص ٥٦)، لأن اليهودي في كل مكان «يجب أن يعيش مستنداً إلى قوة تحميه» (ص ٦٨)، وقد وجدت ضالتها في شوكت ذو الفقار، وطاردته «بكل ما وهب الله اليهود من ذكاء» (ص ٢٧).

ونجحت لوسي بالفعل في إقناع شوكت بالزواج منها (ص ٣٤).

وتخطو لوسي خطوة أخرى في اتجاه تحقيق حلمها:

«إنها يجب أولاً أن تحصل على الطلاق من زوجها زكي» (ص ٣٦)، ولكن هل

هذه الخطوة كافية لتحقيق أحلامها في ثروة شوكت بك ذو الفقار؟ هكذا فكرت لوسي، وهداها تفكيرها إلى إعلان إسلامها لتستطيع أن تحفظ حقها في الإرث من شوكت (ص ٣٦).

وتزوجت زينب اليهودية المسلمة من شوكت بك ذو الفقار الذي توفيت زوجته الأولى، مما سهل الطريق لها (ص ٤٧).

وقد استطاعت لوسي أن تحقق ما تريد، وهي في دهشة من إعجابها بعبقريتها كامرأة وكانت تبدو أحياناً في نوع من التعالي. إن هذا الشعور الذي اجتاح لوسي هو شعور تاريخي يكثف الشخصية اليهودية عبر التاريخ، وليس مجرد انعكاس لحالة فردية في طريق صعودها من الحضيض إلى القمة، لأن هذا الصعود هو في حد ذاته انعكاس لمشاعر التمزق التي تحكم الشخصية اليهودية بين العظمة والدونية. وليس أدل على وعي إحسان عبد القدوس بهذه الحقيقة من إشارته إلى أن المجتمع اليهودي كان هو المجتمع الذي أعجب بما فعلته لوسي.. لأنها حققت بما فعلته رسالة لكل يهودية «رسالة الطموح اللانهائي» (ص ٥٤).

لقد انتصرت لوسي وحققت غاية حياتها، واقتحمت عالم الأرستقراطية اليهودية، ذلك العالم الذي كان يتعالى عليها ولم يقبلها في بداية محاولتها الدخول إليه، ثم أصبح الآن يسعى إليها ويرحب بها.. لقد أصبحت الآن سيدة من سيدات الطبقة الراقية اليهودية (ص ٥٤).

إن لوسي قد فشلت من قبل في اقتحام عالم الأرستقراطية اليهودية بمؤهلات الثروة والانتقال للسكنى في غاردن سيتي واصطحاب أقطاب الأرستقراطية المصرية المسلمة إلى حفلات الكوكتيل ونادي السيارات، لأنها ظلت في نظرهم لوسيان اليهودية عاملة المانيكير، وعاملوها بتعال واحتقار. أما الآن فهي تتقدم إلى عالم الأرستقراطية اليهودية، وهي زوجة لقطب من أقطاب الأرستقراطية المصرية المسلمة، وإن كان هذا قد كلفها تغيير دينها.. ولكن لا يهم. إن المهم هو أنها ارتفعت إلى الطبقة المتكبرة المتعالية، ووصلت إلى تحقيق طموحها كسيدة من سيدات الطبقة الراقية اليهودية.

وعند هذه النقطة لا تصل عقدة لوسي إلى الحل بقدر ما تصل إلى التعقيد. لقد استطاعت لوسي من ناحية أن تحل بالفعل عقدتها في مواجهة المجتمع اليهودي الأرستقراطي الذي يتعالى على فقراء اليهود ويحتقرهم.. وارتفعت إلى تلك الطبقة المتكبرة المتعالية، ولم تعد مجرد ند لهم، بل إنها أصبحت هي التي تترفع على أفراد هذا المجتمع (ص ٥٥).

وهكذا يسدل الستار على المرحلة الأولى من رحلة تمرد لوسي هنيدي على الواقع الاجتماعي اليهودي المتواضع والسعي نحو الارتقاء إلى الأرستقراطية اليهودية بحثاً عن الاحتماء بالأقوى والذي تجسد في شوكت بك الإقطاعي الثري، وهي المرحلة

التي سبقت قيام ثورة تموز/يوليو ١٩٥٢، لتبدأ من بعدها المرحلة الثانية والأخيرة من مرحلة طموحها التي لا تتوقف عن السعي نحو الاحتماء بالأقوى ثروة ونفوذاً.

٢ ـ مرحلة ما بعد قيام ثورة تموز/يوليو ١٩٥٢

تمتد هذه المرحلة من حياة زينب الساعية للاحتماء بالأقوى اعتباراً من فترة ما بعد نشوب ثورة تموز/يوليو ١٩٥٢ وحتى نشوب حرب تشرين الأول/أكتوبر ١٩٧٣، وهي فترة حفلت بثلاث حروب بين مصر وإسرائيل: حرب ١٩٥٦، وحرب حزيران/يونيو ١٩٦٧، وحرب تشرين الأول/أكتوبر ١٩٧٣.

وإذا كانت المرحلة الأولى استغرقت خمسة فصول من الرواية (من الأول إلى الخامس)، فإن هذه المرحلة هي الأخرى، تستغرق الفصول الخمسة الأخيرة (من السادس إلى العاشر).

وهذا التوازن في عدد الفصول التي تستغرقها كل مرحلة في الرواية، يقابله توازن آخر في مشوار عمر لوسيان هنيدي أيضاً. إن المرحلة الأولى من مشوار تمردها على واقعها اليهودي المتواضع ورحلة صعودها إلى الطبقة الراقية اليهودية تبدأ تقريباً بينما كانت لوسيان في الثلاثين من عمرها، وتنتهي رحلة عمرها في الحياة، في الفصل الأخير، مع نشوب حرب تشرين الأول/أكتوبر ١٩٧٣، وهي في الستين من عمرها. وقد بدأت لوسي رحلة الطموح اليهودي باعتناق الإسلام في عام ١٩٤٤، وانتهت فترة زواجها بشوكت بك ذو الفقار عام ١٩٥٢ بينما كانت على مشارف الأربعين تقريباً، لتواصل مشوار الطموح والسعي نحو الاعتماد على الأقوى الذي يحميها لضمان الأمان في فترة الثورة لمدة واحد وعشرين عاماً. ولا شك في أن هذا التوازن بين هاتين المرحلتين من رحلة حياة لوسيان هنيدي هو توازن مقصود من الأديب القاص، فمع قيام ثورة تموز/يوليو ١٩٥٢ بدا الأمر في مصر وكأن «كل شيء يتغير. . . انطلقت ثورة الضباط» (ص ٧٨). وقد انعكس هذا الأمر بالنسبة لزينب في حالة من الخوف والقلق على مصيرها في مواجهة هذه التغييرات المرتقبة (ص ٧٨).

ولكن زينب سرعان ما استعادت ثقتها بذكائها، وقررت أن تواصل مشوار سعيها نحو الارتباط بالأقوى. ولقد قدرت الأمور بحنكتها وذكائها الذي لا يخونها، وقررت أن تبقى في مصر، وألا تترك أرض المنصورية (ص ٧٨).

بعد وفاة شوكت بك ذو الفقار وخروج زينب بغنيمة هائلة من الإرث الذي آل إليها، نلاحظ أنها مرت خلال تلك المرحلة الممتدة من عام ١٩٥٢ إلى عام ١٩٧٣، عبر تحقيق مشوار طموحها اليهودي الدفين بتغييرات في وجهة نظرها تجاه تحديد احتياجاتها المادية والأنثوية، ومدى حاجتها إلى الحماية: «إن اليهود يعيشون دائماً في حماية قوة»، ويمكن القول بأنها خلال هذه المرحلة مرت بفترتين اختلفت فيهما كل

احتياجاتها الأخرى طبقاً لمقتضيات الظروف التي مرت بها، خلال ما يزيد على عشرين عاماً.

ففي الفترة الأولى من هذه المرحلة، كان السؤال الذي يلح عليها هو أنها إذا كانت في حاجة إلى رجل يمثل قوة تتزوجه ليحميها كما تزوجت شوكت بك، فإنها قد أخذت من الزواج ما يمكن أن يعطيه، لأنها «أصبحت الآن تملك من الأرض والمجوهرات والمال ما يفرض عليها أن تحميه من الزواج.. إن الزواج الآن قد يأخذ منها ولا يعطيها».

ولذلك فإن زينب حددت بشكل قاطع على ضوء هذا، «أنها في حاجة إلى رجل.. إلى زوج» (ص ٧٦).

واستطاعت زينب أن تجد بغيتها التي تحقق لها الصفقة الناجحة لبيع الأسهم، خلال ترددها على نادي الجزيرة لتسمع أنباء عن الأسهم، حيث التقت بالبكباشي عبد الرحمن إبراهيم، الذي أدركت من خلال تردده على نادي الجزيرة، أنه وإن لم يكن من مجلس قيادة الثورة، فإنه لا شك من رجال الثورة ما دام يتردد على نادي الجزيرة: «فقد كان النادي هو أول غنيمة استولى عليها ضباط الثورة» (ص ٨٥).

وتنجح زينب في الإيقاع بالبكباشي عبد الرحمن، الذي ذكرها بشخصية عبد الرحمن بك مدبولي الذي أخذت منه شقة غاردن سيتي، وهي لا تزال عاملة مانيكير: «فلاح نهم.. كل ما فيه يصرخ.. ينظر حوله في نظرات صارخة.. ويرفع الكأس وهو يفتح فمه وكأنه يصرخ.. ويمد يده إلى يدها كأنه يشدها لتصرخ معه»، وتمثل عليه دور الأرملة المحرومة التي لا تستطيع أن تقاوم إغراءه، وهي الأنثى المحنكة بمثل هذه المواقف (ص ٨٥).

وهكذا نجحت زينب بالعودة إلى استغلال أنوثتها، التي شقت بها طريقها نحو الثراء في بداية حياتها، في الحفاظ على جزء من ثروتها التي ورثتها عن شوكت بك من الضياع، باستغلال نفوذ الثورة، من خلال البكباشي عبد الرحمن، الذي بمجرد أن أنهى الصفقة، حتى انتهت حاجتها إليه، ولم تتعب في التخلص منه (ص ٨٦).

وتنتهي هذه المحاولة من استغلال زينب لرجال الثورة لتحقيق حماية ثروتها من الضياع، بالنجاح «وتبتسم زينب وهي تتذكر البكباشي عبد الرحمن إبراهيم كأنها تهنىء نفسها على ذكائها» (ص ٨٦).

وخلال هذه الفترة التي قررت فيها زينب أنها ليست في حاجة إلى رجل لتتزوجه ويحميها، نجد أن الظروف التي مرت بها من تباعد ابنتها ياسمين عنها بعلاقتها مع صديقتها خديجة، وتباعد ابنتها هاجر عنها لارتباطها بعائلة أبيها، جعلتها تشعر بالملل، وتقرر أن تشبع نهم أنوثتها المتفجرة التي استعادت حيويتها على رغم أنها جاوزت الأربعين (ص ٩٣).

ومرة أخرى تجد زينب ضالتها المنشودة في محمود رفعت الذي قابلته، وهي في زيارة لمدير البنك (ص ٩٣).

لقد أثار فيها محمود رفعت بنظراته التي كان يوجهها إلى مناطق الإثارة الأنثوية في جسدها، الإحساس بكل أنوثتها» (ص ٩٣).

وبعد شهور من هذه العلاقة فاجأها محمود رفعت بعلمه أنها يهودية، وهو الأمر الذي جعلها تشعر «أنها تغيرت في إحساسه.. لم تعد أرملة المرحوم شوكت ذو الفقار، أصبحت امرأة يهودية؛ اليهوديات لهن صورة أخرى» (ص ٩٥).

وكانت لحظة اكتشاف محمود ليهوديتها، والتي تمثل نقطة حساسة خاصة في تكوين زينب اليهودية المسلمة، دافعاً لها لإنهاء هذه العلاقة (ص ٩٥).

وهكذا تنتهي تلك الفترة من المرحلة الثانية من علاقة زينب بثورة ١٩٥٢، وهي الفترة، التي كما ذكرت من قبل، التي حددت خلالها زينب أنها في حاجة إلى رجل.. لا لتتزوجه.. ولا ليحميها.. ولكن لتحمي مصالحها أو لتشبع إحساسها بأنوثتها.

وفي الفترة الثانية من هذه المرحلة نجد أن زينب، بعد نشوب حرب ١٩٥٦، وانسحاب جيوش الإنكليز والفرنسيين اليهود من مصر، وهجرة عدد كبير من يهود مصر إلى الخارج، تشعر أنها في أمان ولا تستطيع الهجرة وترك الثروة التي حققتها، ولكنها بدأت تشعر أنها في حاجة إلى حماية، حماية من ذلك النوع الذي لجأت إليه بزواجها من شوكت ذو الفقار، رمز كبير من رموز أرستقراطية عهد الثورة، كما كان شوكت في العهد السابق (ص ١٠٦).

وهكذا بدأت قضية حتمية الاحتماء بالأقوى، تطل من جديد على حياة زينب، وبما أن لكل عهد رجاله، فإن رجال هذا العهد هم طبقة ضباط الجيش من رجال الثورة، فهم الذين يملكون النفوذ والسلطة وهم الذين يحكمون. وهكذا فإن زينب سعت إلى بغيتها الجديدة تبحث عنها إلى أن وجدت ضالتها المنشودة مرة أخرى، متمثلة في العميد فهمي جار الله، أحد رجال الثورة، الذي يحمل كافة المؤهلات المطلوبة (ص ١٠٧).

ومرة أخرى يطلعنا إحسان عبد القدوس على ميكانيزم السلطة في تلك الفترة من تاريخ مصر، بعد قيام ثورة ١٩٥٢. لقد أصبح ضباط الجيش هم الذين يملكون ويسيطرون على مقاليد السلطة والحكم والثروة في مصر.. فالعميد فهمي جار الله كنموذج لهذا الميكانيزم ينتقل من صفوف الضباط ليتولى منصباً مؤثراً في الحكم، وهو منصب مدير مكتب وزير الداخلية، ثم يتولى بعد ذلك رئاسة مجلس إدارة إحدى الشركات الكبرى، بالإضافة إلى منافذ أخرى للسلطة غير ظاهرة.. إنه رصد دقيق من جانب الأديب القاص لواقع هذه الفترة من الناحية السياسية والاجتماعية ولصعود طبقة الضباط لوراثة الحكم والثروة من العهد السابق.

وكعهد زينب دائماً تنصب شباكها بذكاء حول هدفها المنشود، وتنجح في إيقاع العميد فهمي جار الله في حبها.

ويقبل العميد فهمي جار الله الزواج من زينب بعقد عرفي، على أن يقضي معها ليلتين في الأسبوع وباقي الليالي يقضيها مع زوجته وأولاده، ولم يكن لهذا الأمر حساباً لديها لأن كل ما كان يهمها الوصول إليه وتحقيقه من حماية عن طريق الاقتران بالعميد فهمي جار الله حققته (ص ١٠٨).

وتشعر زينب بهذا الإنجاز أنها ازدادت «أماناً وغروراً بذكائها» (ص ١٠٨). وتبدأ زينب في جني ثمار هذا الزواج بسلسلة متوالية من التسهيلات والفوائد وحل المشاكل التي لم تعم عليها فحسب، بل عمت كل أفراد أسرتها، بما فيها أسرة زوجها السابق شوكت (ص ١٠٨).

ولا ينسى إحسان عبد القدوس في نهاية الفقرة أن يعلق على هذه الخدمات الخاصة التي يقدمها العميد فهمي بأنها «خدمة وطنية» تهكماً على المنطق الذي كان يحكم مثل هذه التصرفات في تلك الأيام، وهو التعليق الذي يتكرر كثيراً بصيغ مختلفة مليئة بالسخرية والتهكم في مواقف أخرى.

وهنا نجد أن إحسان عبد القدوس في تناوله لتلك المرحلة من رحلة طموح زينب، أو بشكل أدق مرحلة الحفاظ على ما حققته من ثروة بزواجها من شوكت بك في عهد ما قبل الثورة بالاحتماء برمز من رموز السلطة والنفوذ في عهد ثورة ١٩٥٢، يحاول أن يكشف عن الوجه القبيح لاستغلال النفوذ والسلطة على يد رجال الثورة الذين تولوا حكم مصر منذ تلك الفترة.

وتقترب رحلة زينب في هذه المرحلة من نهايتها وهي غارقة في وحدتها، بعد أن ضاع منها أولادها كل في طريق (ص ١٣٥).

ولا يرى إحسان عبد القدوس في هذا الذي آلت إليه حياة زينب في الصفحات الأخيرة من روايته ثمة ما يدعو للاستغراب لأنه أمر يتسق اتساقاً منطقياً مع طبيعة الشخصية اليهودية، التي حدد معالمها في الصفحة الأولى من الرواية (ص ١٣٥).

وإذا كانت هي التجسيد الحي لهذه الشخصية اليهودية التي تتحرك دوماً في اتجاه مصالحها دون أن تكون للعواطف أية قيمة في حياتها، فإن زينب قد أورثت أبناءها هذه الشخصية.

«ربما انعكست هذه الشخصية.. التي تغلب المصالح الواقعية على العاطفة، انعكست على أولادها» (ص ١٣٦).

وفي السطور الأخيرة من الرواية تستمع زينب لأخبار مفاوضات السلام، وهي ربما كانت إضافة أضافها إحسان عبد القدوس في نهاية الرواية، التي من المفروض أن

تنتهي أحداثها بنشوب حرب تشرين الأول/أكتوبر ١٩٧٣، حسبما يشهد على ذلك الأديب القاص في مقدمة الرواية ليكرر على لسان زينب أمنية لم يسعفها الزمن لتحقيقها، وهي: «حتى لو تحقق السلام.. هل يعود إليها إيزاك.. هل تعود ياسمين، هل تعود هاجر..؟» (ص ١٣٧).

وهكذا يسدل الستار على رحلة السعي الدؤوب للشخصية اليهودية في الواقع المصري لتحقيق الطموح اليهودي الذي تحكمه المصلحة، ولا تتحكم فيه العواطف من خلال الحرص الدائم على الاحتماء بالأقوى في كل الظروف وكل العصور.

وهكذا فقد أكدت هذه الاستخلاصات أننا أمام رؤية مصرية خالصة لأديب مصري، تعمقت بالخبرة والمعايشة، ليس فقط في الواقع اليهودي للمجتمع اليهودي المصري، وفي مفردات التقاليد والطقوس الدينية، بل في أعماق التكوين النفسي للشخصية اليهودية، لتصل إلى تحديد ثاقب الرؤية لكوامن ومحركات ودوافع هذه الشخصية في علاقتها بواقعها اليهودي من ناحية، وبالواقع الإنساني الشامل المحيط بها، من ناحية أخرى.

إن إحسان عبد القدوس يقدم لنا شخصية يهودية بعيدة تماماً عن سمات اليهودي التقليدي الشائع في الآداب العالمية، ذلك اليهودي الكريه الممقوت، ويقدم لنا يهودياً بقدر ما هو إفراز للواقع الاجتماعي والسياسي للمجتمع المصري، فإنه أيضاً إفراز لتراكمات التراث اليهودي دينياً وتاريخياً ونفسياً.

إن إحسان عبد القدوس لا يقدم لنا اليهودي المذل المهان، ولا اليهودي الذي يخلي مكان المشاعر الإنسانية ليطالب برطل لحم من دائنيه مقابل الدين، على غرار شيلوك شكسبير في تاجر البندقية، بل يقدم يهودياً تحركه دوافع الرغبة في أن يستفيد من ظروف الواقع المتعين الذي يعيش فيه ويتكيف مع الضغوط الاجتماعية والاقتصادية والتاريخية والنفسية، ويحاول الهروب أو التخفيف من مشاعر العداء التقليدية تجاه اليهود في المجتمعات الإسلامية عن طريق الانسياق البراغماتي للاستفادة من كافة المتغيرات التي تحدث في هذه المجتمعات حتى ولو كان السبيل إلى ذلك هو التحول عن اليهودية واعتناق الإسلام.

واليهودي الذي يقدمه لنا إحسان عبد القدوس كذلك هو يهودي لا تتردد على لسانه أي مشاعر للتمايز أو الإيمان بأشياء مقدسة، ولا يشير في سياق حياته إلى «إله إسرائيل» أو إلى الانتماء إلى «الشعب المختار»، ويبدو أنه يهودي نسي ربه، ويسعى إلى الاندماج، دون أن تعتريه أية رغبة أو سعي ملموس من أجل إعادة بناء هيكل سليمان، ولا يفكر في مصير دولة إسرائيل إلا من خلال القلق اليهودي العام.

إن اليهودي الذي يقدمه إحسان عبد القدوس هو يهودي من صميم النسيج المصري العام، يفضل البقاء في مصر طالما أن الظروف الخارجية لا تضغط عليه من

أجل الانسلاخ عن هذا النسيج. وإذا ما أجبرته الظروف على ذلك، فإنه يفضل أن يعيش في باريس أو في أية عاصمة أوروبية ليحقق طموحاته اليهودية. وإذا ما تفاعلت يهوديته مع الدوافع الصهيونية، فإنه يفضل أن يذهب إلى إسرائيل بدافع الأمل في أن يعثر على وجود يهودي حقيقي في تلك الدولة، التي يرى إحسان أنها لا ترحب بأمثالهم كيهود شرقيين إلا ليمارسوا دور الخادم للأسياد من اليهود الغربيين. وهذا اليهودي، لا يتحدث عن حياته في مصر بعد مغادرته لها بصيغة اللعنة على هذه الحياة، ولكنه يتحدث دائماً عن هذه الفترة بصيغة الندم شأنه في ذلك شأن أسلافه من بني إسرائيل عندما خرجوا من مصر بزعامة موسى (عليه السلام)، لأنه لم يتعرض في مصر لمعاداة لليهودية، ولا لموجات إبادة على غرار تلك التي وقعت لليهود في بلدان أوروبا.

وبشكل عام، فإنه يمكن القول بأن إحسان عبد القدوس في تجسيده لشخصية اليهودي قد انطلق من عدة منطلقات أساسية لا يمكن تحديد وفهم الشخصية اليهودية التي قدمها لنا إلا في إطارها.

وأول هذه المنطلقات هي كونه مصرياً، عايش المجتمع اليهودي في مصر، ولذلك فإنه يجسد الشخصية اليهودية انطلاقاً من التطورات التاريخية والاجتماعية والسياسية للواقع المصري الذي عاش فيه اليهود ينعمون فيه بالتسامح الذي ميز أبناء الشعب المصري في معاملة أهل الكتاب، ولذلك فإنه يقدم أنماطاً يهودية تمتزج بالمعالجة الإنسانية الخالصة والبعيدة تماماً عن روح التعصب أو التحامل المستند إلى أي تراث يناصب اليهود العداء.

والمنطلق الثاني هو كونه مسلماً، حيث عبر عن رؤيته كمسلم لواقع المعتقدات الدينية اليهودية ومدلولاتها على النحو الذي عاشته شخصياته في علاقتها المتأرجحة تجاه الدين اليهودي بين الالتزام بشرائعها، وبين خضوعها لمتغيرات النظر إلى الدين اليهودي كعنصر رئيسي في تحديد هويتها في المجتمع المصري المسلم.

ومن خلال هذين المنطلقين، فإن إحسان عبد القدوس لا يضع شخصياته داخل واقع ثابت ومتعين ليصدر عليها الأحكام، بل يعالجها من خلال المتغيرات الاجتماعية والسياسية التي مرت بالمجتمع المصري على امتداد حوالى نصف قرن من الزمان (من الأربعينيات حتى نهاية الثمانينيات) ومن خلال متغيرات عديدة مرت بها هذه الشخصية اليهودية بفعل هذه المتغيرات واعتناق الدين الإسلامي - تغيير الاسم - الزواج من شخصيات مسلمة. . إلخ.

وهذه المتغيرات لا تقود إحسان عبد القدوس إلا لتأكيد الثوابت التي انطلق منها في رؤيته للشخصية اليهودية.

إن هذه الشخصية اليهودية، على رغم هذه المتغيرات الخارجية، والمتغيرات الذاتية، تظل منغلقة داخل جلدها اليهودي لا تستطيع له تبديلاً ولا تقدر على الهروب

منه سواء لأسباب خارجية «خاصة بنظرة المجتمع الخارجي لليهودي» أو لأسباب ذاتية (خاصة بقدرية الانتماء اليهودي الذي لا تستطيع الفكاك منه).

أما المنطلق **الثالث** فهو كونه عربياً، حيث إنه لم يستطع أن يتجاهل البعد الخاص بظهور الصهيونية وقيام دولة إسرائيل واشتداد حدة الصراع العربي - الإسرائيلي من خلال سلسلة الحروب المتوالية منذ حرب ١٩٤٨ حتى حرب تشرين الأول/أكتوبر ١٩٧٣، ليؤكد من خلال هذا المنطلق أن شخصية اليهودي، هي شخصية يستحيل فيها الفصل بين مؤثرات ورواسب التاريخ اليهودي في تكوينها النفسي، والإشكالية التي خلقها وجود دولة إسرائيل، كدولة يهودية، بالنسبة لمشاعر الانتماء اليهودي في داخله.

وهكذا فإن إحسان عبد القدوس، على ضوء ما انتهت إليه هذه الدراسة، قد حاول في طرحه للشخصية أن يبحث عن الإنسان في اليهودي، ولكنه لم يستطع بعد أن تمازجت هذه المنطلقات الثلاثة في هذا الطرح، إلا أن يصل إلى تقديم اليهودي في الإنسان، أو بصورة أدق، أن يعري اليهودي في اليهودي.

الفصل الحادي والخمسون

صورة الآخر في رواية «المهدي» لكونيل(*)

أبو بكر أحمد باقادر(**)

- ١ -

ربما نكون مبالغين إن قلنا إن الأدب لا يزال يلعب دوراً بارزاً في تشكيل صورة نمطية للآخر في الحاضر كما لعب في الماضي. وإنه يقدم لمن يمتلك ناصيته وسيلة فعالة في خلق عالم، وإن كان خيالاً أو من نسج الخيال، أكثر صدقاً من الواقع عند متلقي هذا الإبداع الأدبي، دونما حاجة لأن يكون الأديب صادقاً في تفاصيله، بل إنه غير مطالب بذلك(١)، إذ ما يقدمه، يقدمه على اعتباره عملاً أدبياً، وليس سرداً تاريخياً أو وصفاً صحفياً للواقع مطلوب من منشئه أو مبدعه تحري الدقة والصدق، إضافة إلى أن قبول أو رفض سرده أو وصفه مرهون بذلك. وبسبب هذه الحرية، وهي حرية شبه مطلقة، يهبها عشاق الأدب وقارئوه للمبدعين، يتمكن المبدع أحياناً (سواء أكان شاعراً أم روائياً أم رساماً أم موسيقياً. . . إلخ) من إبداع صورة جديدة للواقع الذي يرغب فيه أو يتخيله، بل إن هذه الحرية تسمح له أيضاً بخلق أو إيجاد عالم ليس له وجود

(*) A. J. Quinnell, *The Mahdi* (London: Macmillan, 1981).

(**) أستاذ في جامعة الملك عبد العزيز - جدة.

(١) نقصد بعدم صدق التفاصيل أو حقيقتها هو أن الروائي ليس مطالباً بتقديم معلومات يمكن فحصها والتأكد من صحتها في المراجع العلمية المعتمدة. وفي الواقع، فالروائي يخلق أو يبدع عمله، وهو ليس مطالباً على الإطلاق بشروط خارجة عن النص.

إطلاقاً، ليصبح الموجود الوحيد والصورة المعروفة باعتبارها الواقع والحق، أي أن له القدرة على تحقيق ما يعرف بـ «النبوة المحققة لذاتها» (Self-fulfilling Prophecy)[٢]، بمعنى خلق عالم خاص خيالي، ولا وجود مناظراً له في الواقع. لكن هذا الخيال يصبح بسبب مقومات أدبية وفنية هو الواقع، ويصبح بسبب الواقع كما هو غير معروف، أو بالأصح غير مرغوب في أن يعرف.

ذكرت هذا في البداية لأوضح أن الفنون الأدبية، بما لها من حميات، تغدو عند استخدامها لأغراض سياسية ثقافية ذات أهمية، ومن ثم تستحق اهتمام الدارس الاجتماعي والناقد الأدبي في محاولتهما لفهم النص من ناحية، وبطبيعة الحال تلمس للجوانب الفنية فيه، ومن ناحية أخرى دراسة الآثار التي يمكن أن يخلقها عند متلقيه بجميع أنواعهم، وربما لا نحتاج إلى حشد عدد كبير من الشواهد والأدلة للبرهنة على أن بيتاً واحداً من قصيدة هجاء أو مديح في الأدب العربي تترك أثراً كبيراً في أفراد المجتمع، وعلى وجه الخصوص من يعنيهم البيت أو القصيدة. وفي ما يتعلق بأثر الأدب، وهنا يهمنا الأدب الغربي في سياق المواجهة المتصاعدة مع أمتنا، يكون علينا أن نتذكر كم كان في نشيد (ملحمة) رولان، ذلك النشيد الذي كانت تنشده الجيوش الصليبية وهي متوجهة إلى الشرق، ليبث فيها الحماس والنشوة، من بخس وتشويه مقصود للإسلام والمسلمين، وكيف أن هذه الصورة المشوهة هي التي حفرت في ذاكرة تلك الجيوش، ولا تزال محفورة في من خلفهم ربما إلى يومنا هذا، وكم اصطنعت روايات كارل ماي الألماني عن الشرق المتوهم، الموجهة لجماهير القراء، من صور نمطية للإسلام والمسلمين، سيكون من الصعب استبدالها بغيرها.

في هذا السياق، وفي ضوء محاولة التعرف على أهمية أثر الأدب، وبخاصة الأدب الروائي في القراء، سأحاول هنا أن أتعرض لرواية حديثة النشر، بعنوان **المهدي**، بالدرس والتحليل. وما سأقوم به **أولاً** هو إعطاء نبذة مختصرة عن أهم معالم الرواية وأهم شخصياتها وبعض ملامحها العامة، ثم تقديم تحليل شكلي خارجي للرواية، **وثانياً** تقديم قراءات متعددة احتمالية للآثار المتوقعة لأحداث الرواية وحبكتها على أربعة أنواع من القراء، أعتقد أنه سيكون لكل واحد منهم تفسير وربما تحليل مختلف عن أهداف الرواية، بل ربما أيضاً اختلاف في تسلسل أحداثها. وهذه القراءة المتعددة المستويات المقصود منها إتاحة أكبر قدر ممكن من زوايا التحليل والنظر، وأن تسلط على نص وجوهر الرواية، وذلك من أجل استجلاء ما يمكن أن يترتب على مثل هذا النص من تبعات فنية وثقافية وسياسية. وسأحاول أخيراً أن أقدم ما يمكن أن يعرف

---

(٢) مصطلح طوره ونحته روبرت ميرتون، يقصد فيه تعريف خاطىء للحالة الاجتماعية أو للمعتقد يخص وضعاً اجتماعياً ما، ولأنه معتقد فإن الفرد يعمل انطلاقاً منه، مما يجعله يظهر كما لو كان الحق، مما يقوي بالتالي من ذلك المعتقد.

بالقراءة المحايدة التي تحاول أن تكون شمولية النزعة، إضافة إلى النفاذ من خلال مثل هذه القراءة إلى توضيح كيف أن الأدب، وعلى وجه الخصوص الحديث بإمكانياته العظيمة، بإمكانه أن يشكل رأياً عاماً خاصاً به ربما كان من المفيد الوقوف على آلياته ومعطياته للتعامل معه. وبطبيعة الحال سأحاول تقديم بعض الآراء الخاصة التي أرى أنها ربما كانت مفيدة للتعامل مع مثل هذه الألوان الأدبية أو الفنية.

ـ ٢ ـ

تبدأ الرواية عندما يقابل هوك (Hawke) (ومعناها الصقر)، وهو مسؤول عن عمليات المخابرات الأمريكية في منطقة الشرق عامة، في ماليزيا، وهي في الواقع منطقة هادئة وبعيدة عن العمران، خبير مخابرات بريطانياً متقاعداً، كان يعد في زمانه واحداً من ألمع رجال المخابرات، يدعى برتشارد. وبرتشارد هذا لم يسع لمقابلة هوك، وإنما العكس. وبعد لقاء لطيف، يحاول كل من هوك وبرتشارد التعرف فيه على زميله، يوضح برتشارد أن جهود المخابرات الغربية في خلق بذور الفرقة والشقاقات المذهبية في العالم الإسلامي، والتي في رأيه هو معظم جهدها، ليست في صالح الدول التي تعمل لصالحها هذه المخابرات، وإنما كان ينبغي عليها أن تعمل للسيطرة على إسلام موحد، موضحاً أن ما يتطلبه الإسلام ـ وهو في هذا ينفرد عن الأديان الأخرى ـ من معتنقيه هو تمام الانقياد والالتزام بتعاليمه ومبادئه، ومن ثم فإنه يحرك كافة نشاطات المسلمين. وهكذا من استطاع أن يسيطر على الإسلام، فإنه سيستطيع السيطرة على معتنقيه، وهم حوالى مليار نسمة، ويمتلكون من الثروات الطبيعية والإمكانيات المادية ما لا تستغني عنه القوى العظمى على الإطلاق. بطبيعة الحال، يندفع هوك في محاولة لتوضيح مدى تبسيطية، ومن ثم لامعقولية أفكار برتشارد، والتي ربما كان للسن دور في قوله بها، لكن ومع تطور الحديث تتضح معالم فكرة برتشارد. إنه يقترح أن تبدع هذه المخابرات، بطبيعة الحال المخابرات الأمريكية التي يقدم لها اقتراحه، مهدياً جديداً. ولتعزيز صورته بين المسلمين ومصداقيته بينهم، فإن على الغرب (أمريكا) اصطناع معجزة له يراها الجميع (وعلى وجه الخصوص الحجاج الذين يقفون معه في منى)، بحيث يتيقن الجميع أنه هو المهدي المنتظر ومن ثم يسلمون له. ولما كان صنيعة من صنائع الغرب، فإنهم سيتمكنون من الإفادة من ذلك. لقد أذهلت بساطة فكرة برتشارد هوك الذي بدأ في التفكير الجاد في جدوى فائدتها وربما إمكانية الاستفادة منها فعلاً[٣].

وبعد مداولات وأخذ ورد حاول فيه هوك أن يعرف لماذا يقدم البريطاني الجنسية

(٣) المصدر نفسه، ص ٨ ـ ١٨.

هذه الأفكار للأمريكان وليس لبني وطنه، يسترسل برتشارد موضحاً أن ما يهمه وهو في سنواته الأخيرة، سيطرة الغرب واحتكاره للقوة، إضافة إلى أن عملية كالتي يشير إليها لا يمكن أن تقوم بها المخابرات الأمريكية وحدها، وربما كان من الأفضل لها أن تشترك مع المخابرات البريطانية، إذ إن البريطانيين على استعداد للتعاون، بل إن برتشارد يقترح شاباً بعينه، بيتر جيمل، ليكون الشخص الذي يعمل بالتعاون مع الأمريكان في هذه العملية الخطيرة والمهمة. وبطبيعة الحال، يحاول هوك أن يعارض إمكانية مشاركة البريطانيين في مثل هذه العملية لو كتب لها أن تنفذ، لكن برتشارد يوضح أن الأمريكان سيكونون الكاسبين في حالتي النجاح والفشل فيما لو كان اسم البريطانيين في الواجهة، إذ لو فشلت العملية وكان الأمريكان هم المتورطون فيها وحدهم، فربما سببت لهم خسائر جسيمة يكون المستفيد الأول منها السوفيات. وينتهي اللقاء بمحاولة هوك الحصول على الإجابة عن سؤالين: ما هي نوعية المعجزة التي يمكن أن تستخدم لخلق التأثير المطلوب؟ وكيف يمكن السيطرة على المهدي «المخترع»؟ إذ ماذا يحدث لو كان له عقله أو توجهه الخاص الذي يتعارض مع مصالح القوى الغربية؟ ألا يكونون بذلك قد صنعوا عدوهم وأعطوه كل مصادر القوة الممكنة؟! لم يجب برتشارد على أي من السؤالين، لكنه أوضح أن أمة لها كل هذا التقدم التقاني (التكنولوجي) لن يعجزها اختراع المعجزة المطلوبة وبكفاءة عالية، أما بالنسبة للمعضلة الثانية، فالمسألة تحتاج إلى تفكير من جانب هوك وحده[٤].

وهكذا يعود هوك من رحلته، وهو في أوج قوته وقوة الـ «CIA»، والأفكار التي زرعها برتشارد تتلاطم بشدة في عقله وضميره. لقد راقت له الفكرة جداً، وهو يفكر كيف سيتمكن من إقناع رئيسه بها، ومن ثم الحصول على الدعم والمساندة المطلوبتين لتنفيذ الفكرة وإنجاحها، كذلك كيف سيتمكن من إقناع رئيسه بمشاركة البريطانيين. ويقتنع رئيسه، بل ويتحمس للفكرة، بعد تردد في البداية، لينتهي بموافقة رئيس الجمهورية على الفكرة «العملية» والتي تسمى «ميراج» (سراب)، ويكوّن فريق عمل متخصصاً لدراسة تفاصيل الفكرة، وبالذات إمكانية استخدام تقانة الليزر لفعل المعجزة المطلوبة[٥].

ينسق هوك مع الـ «M16» فرع المخابرات البريطانية المختص بالعالم الخارجي للقيام بالعملية، ويقوم باختيار جيمل كمسؤول عن العملية في الـ «M16». وتتوالى المقابلات والاجتماعات لتنتهي إلى أن تكون المعجزة عبارة عن شعاع ليزر يبث من قمر صناعي يقوم بذبح الأضحية التي يقدمها المهدي يوم العيد أمام الحجاج في منى، وأن يتمكن جميع الحجاج ولفترة كافية من رؤية هذا الشعاع والذي اختير له أن يكون

(٤) المصدر نفسه، ص ١٩ ـ ٢٤.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٥ ـ ٣٥.

لونه «أخضر». أما ما يخص السيطرة على المهدي «المخترع»، فلقد توصلوا إلى ضرورة أن يكون معاونه والرجل الثاني له من رجالهم أو صنائعهم. وبطبيعة الحال أثناء الإعداد لهذه العملية كان التنافس، وسوء الفهم، وعدم الثقة بين الأطراف المختلفة على أشده، لكنهم تمكنوا، من أجل ما يظهر لهم أنه المصلحة المشتركة، أن ينسقوا ما أمكن جهودهم بأقل قدر ممكن من الصراع حتى لا تتسرب أسرار العملية، أولاً إلى القوى المنافسة، وعلى وجه الخصوص الاتحاد السوفياتي، وثانياً إلى المسلمين، ومن ثم تفشل العملية كلياً[٦].

وينبغي لي هنا أن أوضح أن الكاتب رسم بشيء من التفصيل شخصية جيمل، وهي شخصية محترفة ومهنية في عمل المخابرات، إضافة إلى أنها شخصية رياضية جداً ومحبة للموسيقى الراقية وعلى وجه الخصوص البالية، التي لها فيه حضور متميز. ويستخدم الروائي هذه المعلومات كمدخل لبناء طريقة تدخل أو معرفة السوفيات بالعملية، إذ بدأت شكوك جوردك رجل عمليات الـ «KGB» في الشرق من تحركات هوك وجيمل المستمرة ولقاءاتهم المتكررة. وبعد جهد كبير استطاع أن يزرع راقصة باليه في حياة جيمل، فاستطاعت بعد جهد اكتشاف تفاصيل العملية ونقلت الخبر إلى الـ «KGB» التي هددت الجميع بفضح العملية أو المشاركة فيها، ومن ثم الاستفادة من نتائجها[٧]!

- ٣ -

ينقلنا الكاتب إلى المدينة المنورة وجدة ومكة ليرسم لنا شخصية أبو قادر (تحريف لعبد القادر) الرجل الذي سيلعب دور المهدي، وكيف أنه صنيعة المخابرات الأجنبية، إضافة إلى رجالات المخابرات الأجنبية الذين يعملون لإنجاح العملية بتفاصيلها المذهلة. وكذلك ينقلنا الكاتب إلى «NASA» والمختبرات العلمية المتقدمة في تقانة الفضاء، حيث يتم إعداد المعجزة. وبالفعل كانت كل التفاصيل المطلوبة تسير كما هو مرغوب فيه، واستطاعت التقانة الأمريكية المتقدمة جداً أن تصمم جهاز بث لأشعة الليزر من الفضاء يمكن أن يستهدف بدقة فائقة المنطقة المرغوب فيها وأن يفجر نفسه بعد الانتهاء من المهمة[٨].

وهكذا وبعد أن ضمنت الجهات المهتمة بالعملية التفاصيل كافة، وقرب موعد الحج، قامت بعملين تفصيليين: **أولهما** بث الشائعات بمجيء المهدي المنتظر، والتي

(٦) المصدر نفسه، ص ٣٦ ـ ٨٣.
(٧) المصدر نفسه، ص ٩٥ ـ ١٠٧ و١٢١ ـ ١٣٠.
(٨) المصدر نفسه، ص ٤٦ ـ ٥٩.

ابتدأ بثها في قرية من القرى الاندونيسية النائية، لكن وبواسطة الإعلام الغربي استطاعت هذه الشائعة (التي أخذت شكل رؤى وأحاديث لناس من طبقات اجتماعية مختلفة) أن تتغلغل في أرجاء العالم الإسلامي، بحيث أصبح الرأي العام الإسلامي في انتظار المهدي في حج ذلك العام. أما العمل الآخر فكان متابعة اللحظات الأخيرة عند القيام بتنفيذ العملية. لذلك عملت وسائل الاتصال المتقدمة كافة لتربط الرؤوس المحركة للعملية ـ والذين اختاروا عمان لمراقبة العملية عن كثب ـ وعملاءهم الذين كانوا في الميدان[٩].

وأخيراً يعيش الكاتب مع الحجاج أيامهم الأخيرة في مكة، ثم الذهاب إلى عرفات، فالعيد في منى، وكيف يتقدم «المهدي» أمام أنظار ملايين المسلمين الذين قدموا للحج ذلك العام، بأضحيته متوسلاً من الله أن يقدم أمام أنظار الجميع معجزته له. في هذه الأثناء نعيش لحظات ترقب، إذ يخبرنا الكاتب كيف أن برج العمليات في أمريكا يوضح أن جهاز إرسال أشعة الليزر يعاني خللاً فنياً، ولم يتمكنوا من إصلاحه، وتمر الدقائق بطيئة، وفي حالة ترقب وتحفز، إذ لو فشل «المهدي» في الحصول على المعجزة التي بشر بها، ربما قطعته الجماهير المترقبة إرباً باعتباره مهدياً مزيفاً. وفي آخر لحظة، وعلى الرغم من استمرار برج العمليات في أمريكا في المسعى، كان الخلل لا يزال قائماً، ثم ينطلق شعاع الليزر وتحدث المعجزة، ويسجد الجميع شكراً لله واعترافاً بمهدية المهدي، وهنا تنتهي الرواية. . .[١٠].

لكن الكاتب في فصل إضافي، يرسم لنا لقاء بين برتشارد وجيمل، ونكتشف كيف أن العملية برمتها كانت خطة بريطانية، وأن عبد القادر (المهدي) هو ابن غير شرعي لبرتشارد زرعه في جزيرة العرب لسنوات طويلة، وكيف أن العملية ستمكن بريطانيا من استعادة مكانتها الدولية، وأن الأمريكان والسوفيات سيكتشفون ذلك، لكنهم لن يكون بإمكانهم عمل شيء البتة، إذ إن نفط بحر الشمال، في حالة إصرارهم على فضح العملية، سيمكن بريطانيا من الحياة الاقتصادية المستقرة، أما في حالة عدم كشفهم للعملية، فإن بريطانيا ستكون لها حصة الأسد. . .[١١].

وقبل الخوض في مسألة القراءات المتعددة التي أشرنا إليها، أود أن ألفت النظر إلى جملة من الملاحظات الشكلية المحيطة بالكتاب، في مقدمتها غلاف الرواية، حيث يبرز الغلاف صورة لمنى داكنة، قافرة، جبلية وعرة، ويصور «المهدي» في ملابس الأحرام بصورة تشبه إلى حد كبير كهنة الرومان القدماء، ثم الأضحية، الكبش، وهو كبش فاقد الحياة متجه إلى شعاع الليزر الأخضر، ويبرز اسم المهدي على غلاف

---

(٩) المصدر نفسه، ص ١٨٢ ـ ٢١٤.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٢١٣ ـ ٢٤٩.

(١١) المصدر نفسه، ص ٢٥٠ ـ ٢٥٢.

الرواية، وإشارة صريحة على الغلاف الخارجي أيضاً إلى أن الرواية رواية مثيرة (a thriller). ويورد الكاتب، وربما الناشر، على الغلاف الخارجي الخلفي فقرة تشير إلى أن النبي ﷺ أعلن أن أحد أسباطه سيظهر آخر الزمان ويملأ الأرض عدلاً واسمه المهدي. وبطبيعة الحال الإيحاء واضح وصريح هنا.

أما الغلاف الداخلي، فيتصدره تقريظ لشخص اسمه «شابمان بنشر» (Chapman Pincher) يوضح في تقريظه كيف أن رواية «المهدي» رواية رائعة، وأنها تبيع فكرة جريئة وخطيرة للمخابرات الأمريكية والبريطانية، وأنها رواية في غاية الأهمية والعمق، لذلك فإن الكاتب أهداها للمسلمين حتى يتدبروا أمور دينهم وأن لا يقعوا ضحية بعض ما فيه من عقائد! (وهذه المسألة سأعود إليها لاحقاً). هذا ويوضح بنشر أيضاً أن الرواية مسرودة من وجهة نظر جيمل، رجل المخابرات البريطانية، ويعطي ملخصاً مبتسراً للرواية. أما الغلاف الداخلي الثاني، فإنه يوضح أن مؤلف الرواية مجهول الهوية، وأن اسم كونيل الموضوع على غلاف الرواية اسم وهمي، وأن هذا الكاتب غير المعروف قد سبق له أن ألف رواية أخرى تمتعت بالأهمية نفسها بعنوان: **رجل على نار**، ويقدم الغلاف الداخلي بعض التقريظات التي وردت على تلك الرواية.

ويقدم الكاتب «كونيل» روايته بالإهداء التالي: «إلى كل المؤمنين بالإسلام: نرجو أن لا تعميهم بساطة وشمولية دينهم عن الأخطار (المحدقة بهم)». وهو إهداء غريب وغير متوقع، إذ ما الذي يمكن أن يبرر هذا الإهداء، من كاتب، كانت روايته في مضمونها خطة تفصيلية للإساءة للإسلام والمسلمين عن طريق الإسلام نفسه! ربما كانت القراءات المتعددة المقترحة ستجلو طرفاً من أسباب مثل هذا الإهداء العجيب، غير المتوقع!!

- ٤ -

يندر أن يكتب كاتب وهو خالي الذهن عن المتلقين (القراء) المتوقعين، إذ إن الهدف من الكتابة في حده الأدنى إيصالي، أي إيصال خواطر ومعارف ورؤى للآخرين. فحتى وإن كانت الكتابة بالنسبة للبعض تنفيساً لحاجة نفسية، فإنها ما إن تسجل حتى تمتلك عالمها الخاص بها، والذي يكسبها بذلك مرجعية قابلة للتأويل والتفسير من المتلقي. لذلك فإن الكاتب، وهو يكتب سواء بوعي أو من دون وعي إنما يكتب ليقرأ. ويصبح «من الذي سيقرأ» مسألة في غاية التعقيد وتحتاج إلى درس وسبر. ورواية كهذه يعلن الكاتب سلفاً أنه يتوقع أن يكون من بين قرائه مسلمون، وبطبيعة الحال سيكون له قراء غربيون، فهو كاتب اكتسب شهرة من روايته السابقة، أو بمعنى آخر أصبح له جمهوره المعجب بإبداعه، والذي بالتالي لن يتخلى عنه في روايته الجديدة، والتي يشير بدءاً إلى أنها مثيرة، وتستحق القراءة.

لهذه الأسباب فإننا سنتخيل، وباختصار مخل، أربعة قراء مختلفين قاموا بقراءة

الرواية، ولأنهم ينطلقون من زوايا وأبعاد واتجاهات مختلفة، فإننا نتوقع أنهم سيفهمون ويتأولون مادة الرواية بصورة مختلفة ومغايرة. والقراء الذين اخترناهم قراء مسلمون وغربيون. أما المسلمون، فهم مسلم غيور ملتزم، والآخر مسلم أقل التزاماً يميل إلى العصرية. وأما القراء الغربيون، فهم غربي صليبي متعصب، والآخر غربي علماني عادي يميل إلى ما يسمى بالاتجاه الإنساني، وإن لم تخل نظرته من البراغماتية الأمريكية. ولن أفصل التركيبة الذهنية كل واحدة منها على حدة، إضافة إلى أنني لن أعيد صياغة الرواية كما قد يتخيلها كل قارىء، وإنما سأقفز مباشرة إلى مسائل الأسئلة والانتقادات، بل والمحاكمات التي سيدفع بها كل واحد من هؤلاء القراء للرواية «النص» الذي هو قيد الدرس والتحليل.

وسنبدأ بالأخير، القارىء الغربي العلماني. إن قراءة الرواية وأجواءها سيؤكدان في عقله ووجدانه كيف أن مسألة العلاقة بين الدين والمجتمع الحديث لم تحل بعد في مجتمعات العالم الثالث، وعلى وجه الخصوص العالم الإسلامي، وكيف أن الحاجة ماسة لثورة علمنة يتمكن عن طريقها المجتمع من التخلص من سيطرة الدين على مقدرات أفراد المجتمع السياسية على الخصوص، ودفع الدين إلى دائرة الأمور التعبدية الشخصية فقط!! وستقدم الرواية لمثل هذا القارىء شواهد عديدة على أن الدين حينما يكون مسيطراً على اتجاهات أفراد المجتمع، وبخاصة ما يتعلق منها بالسياسة والسلطة والأصول القيمية التي تقوم عليها العلاقات بين الأمم وأفراد المجتمع تنجم عن ذلك أمور لا تحمد عقباها. وبطبيعة الحال، سيشير هذا النوع من القراء بسخرية، وربما بازدراء إلى أن هذه المجتمعات، بسبب ما تعيشه من استنزاف الأفكار والمعتقدات الدينية، كانت طعماً سهلاً لشخصيات، غير متدينة، بل رافضة للدين لمصالح دنيوية دنيئة، وربما يشعر هذا القارىء بالحزن والرثاء على مصير هذه المجتمعات التي لا تستطيع حماية مصالحها وحماية ذاتها. فكما تعكس الرواية صورة المجتمع المسلم، باعتباره مجتمعاً عاجزاً عن الفعل، غير موجود بذاته إنما هو صنيعة أعدائه، الذين يعملون جاهدين ليس فقط للسيطرة عليه واستغلاله، وإنما أيضاً للاستفراد به كغنيمة تسيل اللعاب، سيتمكن القارىء من الإشارة إلى أن هذه المجتمعات، على الرغم من الخبرات والثراء الكبير المتاح لها، تعيش حياة بدائية، ليس فقط في حياتها المادية وإنما أيضاً في الأفكار والسلوكيات التي لم تعد صالحة أو مناسبة للعصر الحديث! وفي هذا السياق، يمكننا أن نفهم الإهداء الذي صدّر به الكاتب الرواية، والذي لا يخلو من نبرة استعلاء لا تخلو من الحزن والرثاء على مصير هذه الأمة التي جعلت من نفسها ـ بسبب معتقداتها الدينية ـ أداة طيعة لاستغلال وسيطرة القوى العظمى التي تبقى على استعداد للتعاون والتنسيق في ما بينها ضدها، وهي على أي حال مجتمعات سلبية تنتظر من يقوم بتغييرها أو توجيهها.

ويغلب على قراءة مثل هذا الغربي المادي النظر إلى الموضوع من ناحية إنسانية،

فهو يرى ضرورة تطوير هذه المجتمعات وتحديثها للتمكن من التصدي لقوى «التأخر والرجعية». لذلك فإن مثله سيتحمس لأي جهد من شأنه التأثير في تغيير هذه المجتمعات وإعادة تشكيل بنيتها الأساسية، لكنه من ناحية براغماتية سينظر في الوقت نفسه إلى هذه المجتمعات على أساس أنها مجالات ومناطق نفوذ متنازع عليها، ومنطقة فراغ قوى (Power Vaccum)، ومن ثم فإن ولاءاته القومية ستجعله يقدم لذاته كافة المبررات والمسوغات لشرعية التدخل «غير المشروع» في شؤون هذه المجتمعات، وذلك على أساس أننا ما لم نتدخل، فسيتدخل غيرنا، وربما تضررت مصالحنا السياسية والاقتصادية في تلك البقعة من العالم التي تتمتع بكل هذه الأهمية: الاقتصادية والجيوبوليتيكية والثقافية، ومن ثم ضرورة تدخلنا العاجل لضمان أكبر قدر من المكاسب وأكبر قدر من الغنائم. وربما كان حديث برتشارد وجيمل في نهاية الرواية صورة مفصلة لمثل هذه الآراء والمبررات، إذ عبّر كل رد فعل منهما عن سروره ورضاه عن العملية ونجاحها، وبخاصة جيمل انطلاقاً من مفهوم المصلحة العليا لبريطانيا، وكيف أنه بنجاحها في العملية ستتمكن من استعادة مكانتها الدولية، إذ إن بريطانيا لن تتمكن من العودة إلى مسرح الأحداث الدولية إلا على أساس الإفادة من هزائم أو خسائر غيرها، سواء أكان هذا الآخر العالم الإسلامي أو الدول العظمى. وبطبيعة الحال من أجل هذه «الغاية العظيمة» يمكن تبرير العديد من الأفعال الدنيئة أخلاقياً[١٢].

على أن هذه القراءة، على الرغم من فحشها وقسوتها، ليست القراءة الغربية الوحيدة للرواية، فهناك نوع آخر من القراء يمكن أن ينظروا إلى الرواية من زاوية مختلفة؛ أسمي هذا النوع الآخر بالقارىء «الصليبي المتعصب أو الصليبي المشاكس»، وهو قارىء غذت خياله وعواطفه تجربة المواجهة الصليبية للعالم الإسلامي، وبخاصة تلك الأكاذيب والمغالطات والتشويهات التي عملت الصليبية ولسنوات طويلة على نشرها ضد كل ما هو إسلامي، مشكلة بذلك في ضمير مواطنيها عداء دفيناً لكل ما يمت للإسلام بصلة، وكذلك رميه بكل نقيصة ورذيلة. وبطبيعة الحال، يقرأ هذا النوع من القراء الرواية باعتبارها شاهداً جديداً على أن الإسلام دين غير صحيح، وأنه مجموعة من المعتقدات البدائية يمكن - حتى لغير المعتقدين بدين على الإطلاق - التلاعب بها وتوجيهها، وأن هذه المعتقدات هي السبب في ما يمر به العالم الحديث من مشاكل سياسية واقتصادية، فمثل هذه المعتقدات هي التي تخلق بذور العنف المتولد من الانقياد الساذج لرؤية أو رغبات شخصية أو زعامة، في الغالب تكون منحطة وجاهلة، كما صورت مثلاً الرواية «المهدي»، ومن ثم فإن مساندة ومساعدة أجهزة المخابرات الغربية والعمل على إنجاح مخططاتها، وإن كانت من أجل مصالح دنيوية، إلا أنها لا تتعارض مع الآمال والطموحات والتوجهات الصليبية.

---

(١٢) المصدر نفسه، ص ٢٥٢.

وربما ساء هذا النوع من القراء أن يكون كل أبطال هذه العملية، من جميع الدول المشاركة، من غير المتحمسين للدين المسيحي على الرغم من أن الانتصار على الإسلام هو انتصار للمسيحية. لكن ذلك لن يفت في عضد القارىء، إذ تورد الرواية في ثناياها، كيف أن كل من هو غير مسلم لا يمانع في «إنقاذ» المسلمين من «وباء» الاستسلام الساذج للتعاليم الدينية الإسلامية!!

وعلى الرغم من أن فكرة المسيح المنتظر فكرة موجودة في المسيحية، إلا أن المهدي كما تصوره الرواية تجعله شخصية مصنوعة لأغراض سياسية وللسيطرة، ومن ثم فإنها لا تخدش «إيمان» المسيحي لتلك الفكرة أو المبدأ الديني، كما أن ذلك القارىء لن يشعر بأنه يهدم فكرة يؤمن بها بقدر ما سيرفض ممارسة دنيوية استخدمت اسم الدين، لذلك فإنه وإن شعر بنوع من النفور من الأعمال التي تقوم بها أجهزة المخابرات، فإنها في حالة العالم الإسلامي لا تضيره، إذ الهدف هو تأكيد السيطرة على هذا العالم، وربما من خلال «تعرية» فساد عقائده وأفكاره يمكن تنصير أفراده، وبذلك كسبهم للأبد لمعسكر الحق!!

ولن أناقش الآن ما تقوم عليه هذه القراءات من تعسف، فالنص على ما يبدو على دراية بها، وهو لذلك يحمل في ثناياه ما يمكن من تفجيرها وإعادة ظهورها إلى السطح بصورة قوية، كما سأوضح لاحقاً. لكن دعنا الآن ننظر إلى القراءات المحتملة من الطرف المسلم. وسنبدأ في الغالب بقراءة «المسلم العادي» الذي كان أيضاً مستهدفاً في الغالب في إهداء الكاتب الذي صدر به روايته. ويغلب على مثل هذا القارىء أن يكون من خريجي المدارس الحديثة ويجيد اللغة الإنكليزية وقد تفتح على الغرب، بل ربما كان على دراية ببعض مظاهر حضارته المعاصرة. إن هذا القارىء في الغالب مبهور بالحضارة الغربية لإنجازاتها التقانية والعلمية العظيمة، وهو في الوقت نفسه يعتبر نفسه مسلماً صادق الإيمان، وإن كانت معرفته بإسلامه لا تقوم على فهم عميق بتراث هذا الدين.

ستؤجج قراءة هذه الرواية فيه أحاسيس الأسى والحيرة، وربما الخوف والشعور بالضعف أمام هذه القوى العاتية، وفي الواقع يفلح الكاتب أيما فلاح في تصوير تعقيدات وعمق التخطيط المنهجي الذي اتبعته المخابرات في دراستها لكافة التفاصيل واستعانتها بكافة أنواع الخبراء والمختصين من أجل إنجاح العملية، مما يوهم هذا القارىء أن مثل هذه الجهود الضخمة تبرز في مقابل البدائية والبساطة التي تقوم عليها المجتمعات الإسلامية، وهذه كذلك بحسب ما يصورها الكاتب وبطريقة مبالغ فيها في روايته، تجعل الكسب والنصر من دون شك لصالح الجانب الغربي؛ ألم ينجح هذا النجاح في النهاية!؟

هذا الإحساس بالخوف والدونية، يولد الشك ويفرض نقد الذات لدى هذا النوع

من القراء. فهناك شك لديهم في جدوى القيم التي تعتنقها مجتمعاتهم، وكيف أنها أصبحت وسيلة سهلة للسيطرة على المسلمين والإساءة إليهم، وكيف أن مثل هذه التعاليم ولدت، بل سمحت بانتشار «الدروشة» والاستسلام الأعمى لكل دعوة أو نداء يأتي باسم الدين. لذلك، فإن مثل هذا القارىء يغدو أكثر تعاطفاً واستجابة لأفكار التنوير، بل ربما العلمنة، إذ يصبح مثله على قناعة أن ما تحتاج إليه جماهير المسلمين هو وعي جديد، وعي بالأمور الدنيوية: السياسية والاقتصادية والثقافية، بالإضافة إلى حصر الممارسات الدينية في مجال العبادات والشعائر أو المناسك فقط.

كذلك قد يتولد لدى مثل هذا القارىء إحساس باحتمال أن تكون التيارات الإسلامية صنيعة القوى الأجنبية، وكلنا يتذكر ما كان لكتاب كوبلاند لعبة الأمم من تأثير كبير في نفسية المواطن العربي وتقييمه لولاءات القادة العرب في الفترة التي كتب عنها، وكيف أن الإشارات، بل التصريحات التي صرح بها كوبلاند أصبحت في بعض الأوساط مسلمات يحكم على أساسها على الزعماء والقادة العرب. فأحداث الرواية قد تولد لدى القارىء الشك، ومن ثم مساءلة، بل ربما محاسبة الحركات الإسلامية على أساس أنها حركات عميلة قصد بها تدمير الإسلام والعالم الإسلامي من الداخل. ويبدو أن هذا كان هدفاً مبيتاً من الكاتب، إذ أشار إلى هذا المعنى على لسان برتشارد، وكيف أنه زرع المهدي ورجاله منذ سنوات بين المسلمين، إضافة إلى تعاون أشخاص غلبت عليهم مظاهر التدين، بل قيادة الجماعة المحلية دينياً، فنكتشف في ثنايا الرواية أنهم كانوا مجرد عملاء يتاجرون بالدين، أي أن سرد الأحداث في الرواية يخلق لدى «المسلم العادي» بلبلة وشكوكاً في ذاته ككيان حضاري، وفي الوقت نفسه يشعر بالقزمية أمام التخطيط الدقيق والعمل الجاد المتواصل، وكذلك يتولد لديه شعور خفي بمصداقية، ومن ثم جدية، مسألة جدوى الحركات الإسلامية العاملة في الساحة، ويتوقف متسائلاً عن إمكانية نجاحها، وفي حالة نجاحها هل يمكن الركون إليها سواء أكانت صادقة أم عميلة! إنها لا شك شكوك وبلبلة في غاية الخطورة يبدو أن طريقة سرد وبناء الرواية تخلقها على اعتبارها مسلمات امبريقية لا يمكن تكذيبها، بل ربما كان تصديقها والإيمان بها، في ظل ثقافة سطحية عن الإسلام وتعاليمه وتاريخه، مدعاة لهذا التصديق.

إن هذه القراءة تقودنا إلى القراءة الأخيرة، والتي ربما كانت الأهم في ما نعرض له من قراءات، وأقصد قراءة «المسلم الغيور الملتزم». وهذا القارىء يغلب عليه أن يكون ملتزماً بتعاليم الإسلام مؤمناً بها ومستعداً للدفاع عنها. وبطبيعة الحال، نتوقع أنه يجيد اللغة الإنكليزية ـ لغة الرواية ـ وعلى دراية نوعاً ما بالثقافة الغربية ورموزها، وعدائها للإسلام. إن مثل هذا القارىء سيواجه مثل هذه الرواية وهو مسلح بثقافة إسلامية من أهم مفرداتها «الغزو الفكري» و«العداء الصليبي»، ومقاربة هذه المفردات والأفكار والمواقف ستمكن هذا القارىء من تفسير «مقاصد» الكاتب وبصورة واعية

ضمن السياق الحضاري في مواجهة «الغزو الفكري»، مما سيمكنه من إحالة مضامين الرواية وطريقة سردها لتأكيد مؤامرة الغرب على الإسلام والمسلمين، وكيف أنهم يتعدون على حرمة الدين والعقائد من أجل أهداف دنيوية دنيئة!!

وبطبيعة الحال إذا كانت أحداث الرواية تؤكد ما يؤمن به مسبقاً من غزو فكري وعداء صليبي ومؤامرة على العالم الإسلامي، فإن «التشويه» الذي تحاول الرواية تمريره من خلال التشكيك في مصداقية الحركات الإسلامية سيكون محل جديته ومعارضته، إذ سيوضح أن ما استخدمته الرواية للطعن في الإسلام كان عبارة عن حركات صوفية وحركات تعتمد على عقائد رافضية وباطنية لا تمت للإسلام الصحيح النقي بأي صلة، وأن المسلمين، وبخاصة من أنارت قلوبهم وعقولهم الحركات الإسلامية المعاصرة، لن ينخدعوا بمثل هذه الفرية، بل سيكونون أول من يقف لها بالمرصاد. وربما يشير مثل هذا القارىء إلى تعمد الكاتب تغييب مثل هذه الجماعات في الرواية لأنها العائق المواجه لكل المؤامرات المعادية للإسلام.

وربما كان الاطلاع على الرواية فرصة أيضاً لمثل هذا النوع من القراء للإشارة إلى الأخطاء العديدة التي وقع فيها الكاتب، سواء في ذكر الأسماء أو المسافات الفاصلة بين المدن أو تصوير البيئة الإسلامية، إضافة إلى الأخطاء التي وردت في ما يتعلق بالمفاهيم والعقائد والقيم الدينية. فمن المعروف أن شخصية المهدي الخلاصية لا تلعب دوراً محورياً في عقائد أهل السنة، لذلك فسيتناول مثل هذا القارىء نص الرواية، كما لو كان نصاً غير عالمي أخطاؤه تدل على تفاهته ومن ثم رفضه.

كذلك ربما ساعد اطلاعه على الرواية في إثارة ضرورة مواجهة الذات والنقد الذاتي الذي تقع فيه بعض عناصر الحركة الإسلامية، وكيف أن القوى المعادية المتربصة والمراقبة للإسلام والمسلمين ستحاول الإفادة من مثل هذه الهفوات أو السقطات للهجوم على الإسلام والإضرار به. وستعزز لدى القارىء الغيور القناعة أن مؤامرات الغرب وعداءه لن يفتا في عضد الإسلام، إذ سينهي الرواية ـ وهي كما ذكرت تتوقف عند ظهور المهدي والاعتراف به كمهدي ـ كما تمليه عليه ثقافته وعقيدته من اكتشاف المسلمين لأكذوبة هذا المهدي وأنه صنيعة الغرب ومصالحه، وبذلك فإن الإسلام سيبقى قلعة شامخة تتحدى الزوابع، بشرط وعي أبنائه وإدراكهم لدورهم ومسؤوليتهم وقيامهم بأعباء الرسالة. . .

ـ ٥ ـ

إن القراءات التي جئنا على ذكرنا، على الرغم، من تعددها وتعارضها، فإنها تجد ما يسندها أو يحرضها على الظهور من داخل الرواية نفسها أو يعتقد أنها توحي بذلك، مما يتطلب منا أن نقدم قراءة تحاول أن تكون «حيادية». والمقصود بهذا التعبير في السياق الذي نقدمه، قراءة تدّعي البراءة، لكنها في الوقت نفسه تنشد أن تكون تأملية

نقدية في نص الرواية، باعتبارها رواية، وباعتبارها كذلك لا تحمل أفكاراً مسبقة، تجهد نفسها في التعرف عليها في جسد الرواية!

وأول ما يلفت نظر مثل هذه القراءة عدوانية الغرب وعنفه، بغض النظر عن هوية ذلك الغرب سواء أكان استعمارياً قديماً أم امبريالياً، أم شيوعياً، فعلاقته ونظرته إلى الحضارات الأخرى تتلخص أولاً باستخدام قواه وتقنيته ومعارفه للسيطرة والهيمنة على الآخرين. ومن يخططون ويعملون على تنفيذ ذلك هم في الواقع خيرة رجاله، ذلك الجيل الجديد المكافح والجاد الذي يتمتع بثقافة عصرية من دون أن يكون أسير نوازع دينية أو تاريخية! وثانياً بشعور أبطال الرواية (الممثلون بصدق عن الغرب وطموحاته) بصفاء الضمير إزاء ما يقومون به من دسائس ومؤامرات ضد الإسلام، وأن تبريراتهم الواهية هي في مصلحة العالم الحر أو المكاسب الاقتصادية دون النظر إلى مصالح ورغبات الأمم والحضارات الأخرى وتطلعاتها، بل في الواقع إزهاق هذه التطلعات والعمل ضدها. وهذا من دون شك عنف مرضي، حينما يتم على يدي أفضل ممثلي حضارة ما، فإنه يعكس نزعات العنف في تلك الحضارة، ومن ثم خطرها على الإنسانية، وبخاصة إن كانت تملك الوسائل لتحقيق إجرامها وعنفها.

أما الملاحظة الثانية فهي تبجحية أو فوقية الكاتب، وهي من خلال أبطاله إنما تعكس فوقية الحضارة الغربية التي تملك نظرة مزدوجة: نظرة ازدراء مشوب بالرثاء للحضارات الأخرى، وعلى وجه الخصوص الإسلام، وفي الوقت نفسه نظرة المنافسة على ضحية، سفك دمها من قبل الغير عبقرية وشطارة. وتلاحظ هذه القراءة كيف استطاع الكاتب أن يبرز من خلال سرده مظاهر هذه النظرة المزدوجة في الأحاديث والغيبيات والتمائم التي كانت تجري على ألسنة أبطال الرواية وشكوكهم وسوء فهمهم لدينهم وللعصر، إضافة إلى أن أبطال الرواية يرون أن على الحضارة الغربية أن تسيطر على العالم وتوجهه لأن هذا قدرها!

وتنعكس هذه الرؤية في تصوير الكاتب للبيئة الإسلامية، فقد بالغ في تصويرها بالسلبية والبدائية والتخلف على الرغم من وجود كل المؤهلات الضرورية للنجاح، بل التفوق، ليبرهن أن الشرق، وبالذات عالم الإسلام، غير جدير بالبيئة والإمكانيات التي أعطيها، ومن ثم ينبغي الحيلولة دون استفادته من هذه الإمكانيات الغنية والواعدة. والكاتب في ارتكابه العديد من الأخطاء كان بإمكانه تصحيحها لو أراد بعرضها على أي عالم بأمور الإسلام والمنطقة العربية، لكن ربما كان يتعمد هذا الجهل، ليوضح أن معرفة العالم الإسلامي بعمق ليست ضرورية، فهو أهون وأسهل قياداً من أن يبذل في ذلك الجهد والوقت.

وتقرأ هذه القراءة الإهداء على اعتباره دعوة لاستدراج القارىء الذي ينتمي إلى عالم الإسلام بالحياد والموضوعية من ناحية، ولتوضيح كيف أنه ضحية معتقدات «بالية»

من ناحية أخرى، وهي في الوقت نفسه تقدم للقارىء الغربي الإيحاء بأن العالم الإسلامي عالم ضحية لأوضاعه ومعتقداته، ومن ثم فإن على هذا العالم أن يلاقي قدره ويتحمل أوزاره. ومن ناحية أخرى، فإنها تجعله، بطريقة دراماتيكية، ينفر من حسن نيات الكاتب الذي يحاول أن يكون حريصاً وناصحاً للمسلمين، والاستفادة من «عظمة» الغرب وتقدمه، وتقديم التبرير الأخلاقي في الوعي الجماهيري لتدخل الغرب في شؤون العالم الإسلامي.

وفي الواقع، فإن مقارنة أسلوب حياة الأبطال في الرواية تجعل القارىء الحديث يميل إلى احترام الأبطال الغربيين في جديتهم وإخلاصهم وتفانيهم في عملهم، إضافة إلى أنهم أشخاص يبنون أمجادهم بجهودهم. أما أبطال الرواية «المسلمين»، فهم على العكس من ذلك، إما متخلفون بسطاء، أو عملاء يعملون وبسذاجة ضد دينهم وأمتهم. ويصدق الحال في تصوير البيئتين، حيث نجد أن البيئة الغربية بيئة متقدمة واعية متفتحة مثقفة، بل على أعلى درجة من الوعي والثقافة على عكس البيئة الإسلامية، فهي بيئة قرى أو مدن تقليدية تميل إلى الفوضى والانغلاق.

- ٦ -

ولكن بعد هذه القراءات المختلفة، ماذا يمكننا أن نستفيد من مثل هذه الروايات؟ سؤال مشروع ومناسب، لكن ضرورة، في نظري، الإجابة عنه على أساس ذكر لائحة من الفوائد أمر غير مرغوب فيه، وإنما المطلوب هو السؤال عن مشروعية ماذا نقرأ وماذا نحلل، وبخاصة عندما يكون ما يكتب عنا يفرض علينا مواجهة، في الواقع مواجهة صدامية تحاول أن تفرض علينا سجالاً من نوع ما. وفي فرضها ميدان السجال ربما كانت تبعدنا عن المجال الذي يكمن فيه الدرس الذي نود الإفادة منه.

ربما ما ذكرته يحتاج إلى بعض التوضيح والتمثيل. فكما ذكرت في بدء هذه الدراسة، إن ما نعالجه هو نص إبداعي، روائي، يخلق فينا ولنا عالماً صوره وأبدعه الكاتب، وربما تمكن بذلك من أن يولد انطباعات، وهي بالضرورة بسبب اختلاف مرجعيات المتلقين، ستكون انطباعات مختلفة ومتباينة، لكنها على أي حال ستشكل صورة قادرة، بسبب ما للأعمال الإبداعية الأدبية من سطوة، على أن تقتحم عوالم لاوعي المتلقين تاركة صوراً، ربما استهدفها الكاتب عن عمد وترصد، من شأنها ألا تقاوم حتى عند من يحاول رفضها.

لذلك، فإن الصورة السلبية التي تشكلت، وعلى ما يبدو، لا بد من أن تستمر حتى يبقي الغرب هيمنته ويبررها أخلاقياً لنفسه، وربما لا يمكن الوقوف عليها ودراستها في الدراسات الجادة أو في السياسات والاستراتيجيات بالوضوح والجلاء نفسيهما كما يمكن دراستها في الفنون والأعمال الأدبية. وإن تشكل وجدان الضمير الغربي إزاءنا إنما

يتم في الغالب من خلال هذه الأعمال التي يقبل عليها جمهور القراء وليست للمختصين، إضافة إلى أنها تبتعد عن حذلقة المختصين وحرصهم على الرونق والتدقيق «الأكاديمي»، أي أنها أعمال (نصوص) طبيعتها تجعلها أكثر قدرة، ومن ثم أكثر جرأة لاقتحام عالم القارىء الداخلي: رفضاً أو قبولاً(١٣).

لذلك فإن المطلوب من الواجهات الثقافية المسلمة الراغبة في التعرف على ما يحاك ضدها من ناحية، وكيف يحاك ما يحاك ضدها من ناحية ثانية، أن تتعرف وعن كثب على هذه الطروحات ويكمن في ذلك تحقيق الحد الأدنى في حماية الذات والدفاع عنها. علينا أن نعلم ما يفكر فيه عدونا عنا، وكيف يعد هجومه علينا (وأقصد هنا آليات هذا الهجوم وصناعته). بطبيعة الحال، يمكننا في هذا السياق أن نتساءل: ماذا نحن أعددنا أولاً لخلق أدب يمكّن من خلق انتصارات وحصانة للقارىء المسلم مستخدمين السلاح الفتاك نفسه الذي يفترض أن تكون آلياته ووسائله مشاعة، وبخاصة أننا وبكل صراحة ضحايا كل أنواع الفتن والمخططات الجهنمية التي تحاك ضدنا كأمة وككيانات، إضافة إلى الاستفادة من معرفة هذه الأدوات في نقد ما يكتبه الغرب عنا وعن نفسه، واحتمال إبداع تراث روائي، ربما حتى بلغات الغرب نفسه، نهاجم فيها بدلاً من أن نكون في خط الدفاع أو المستهدف. وربما كان في ما تفعله إسرائيل في الأدب الجماهيري الذي تغذيه لجماهير شعبها بالعبرية عن العرب والإسلام، وما كتبه بعض اليهود باللغات الأوروبية عن الصراع العربي ـ الإسرائيلي، درساً ينبغي أن نتنبه له ونعطيه بعض اهتمامنا(١٤).

---

(١٣) يلاحظ أن ثمن الرواية منخفض في طبعتها المجلدة بشكل ملفت، إضافة إلى أن دار النشر من الدور المشهورة، إضافة إلى روعة الكتابة وجاذبيتها مما يجعلها لا تقاوم!

(١٤) انظر: أبو بكر أحمد باقادر، «صورة العرب في كتابات الغربيين،» **المنهل**، السنة ٥٠، العدد ٤٧١ (أيار/مايو ١٩٨٩)، ص ٢٩٤ ـ ٣٠٧.

الفصل الثاني والخمسون

الأصوات الغربية إزاء الصراع الفلسطيني ـ الإسرائيلي: حالة الأدب الشعبي

توان فان تيفلين(*)

مقدمة

تفحص هذه الورقة الأدب القصصي ـ وهو أحد الخطابات الغربية وأكثرها رواجاً ـ وما يوجهه من نقد للتعريفات الرسمية المقدمة في الغرب عن قضية الصراع الفلسطيني ـ الإسرائيلي التي طالما دار حولها النقاش. وستكون نقطة الانطلاق في هذا التحليل أعمال الباحث الروسي باختين التي تولي لـ «الأصوات» ولـ «الحوار» دوراً جوهرياً، قصد أن أتطرق إلى بعض الدقائق التفصيلية، وأن أبين كيف أن الخطاب داخل الأدب الشعبي الغربي يمنح بعض الأصوات مصداقية وعنفواناً، وكيف يصوغ على هذا النحو أساليب الفهم السائدة للعلاقات الدولية. وسأستهل مبحثي بتلخيص مقتضب للمقاربة التي يقترحها باختين.

أولاً: الأصوات والقوة

تقوم مقاربة باختين للخطاب على ركيزة رئيسية مفادها تعدد أشكال المنطوقات وقيام حوار بينها. ويعني باختين بالمنطوقات كل كلام حي، أي الخطاب الجاري حول

(*) أستاذ في جامعة أمستردام ـ هولندا.

مواضيع تخضع لمواضعات أسلوبية ولبنى تأليفية تستهدف متقبلاً بعينه. ومن طبيعة المنطوقات قيامها على علاقة حوارية سارية بين جميع عناصرها؛ يتبع ذلك أنه لا تجوز دراستها كـ«أشياء في ذاتها» وإنما كأشياء يقوم بينها الدحض والإثبات والتكامل، وتستند إلى سوابقها وإلى لواحقها المنطوقة، فتتابع بدرجات متفاوتة الوضوح. ولما تكون المنطوقات نابعة من رؤية أيديولوجية محددة أو عن «موقف متكامل»، فإن باختين يتطرق إلى مسألة الصوت[1]. إنه في مستطاع اللغة أن تكون لسان حال الأصوات بانحيازها إلى وجهة نظر معينة، وإلى قيم ومواضيع مركزية، وإلى مجازات أساسية، وإلى أساليب مخصوصة، وإلى إيقاعات ونماذج روائية أو برهانية[2]. وبقدر ما تكون اللغة تفكيراً تكون كلاماً، إذ تفي كلمة واحدة بالكشف عن الصوت الكامن في ذهن شخص ما. ويضيف باختين علاوة على مقاربته تلك قوله الجازم بأن عين المنطوق يثير أصواتاً مختلفة باختلاف المقام الذي يجري فيه القول.

وأما الخطاب السياسي، فمن أبرز خصائصه أن الأصوات المختلفة داخله لا تتمتع بوضع حواري متكافىء، من ذلك أن أصحاب الأدوار المهيمنة في حلبة الصراع الدولي يتمتعون بمزيد من الفرص السانحة لتبليغ أصواتهم الأيديولوجية إلى أسماع الناس، وهم قادرون أيضاً على كبح الأصوات المستضعفة، وعلى تحويلها إلى أصوات غير مشروعة وعقيمة. إن استمرار القدح في شرعية بعض الأصوات يقيم مناخاً اجتماعياً يفصل بين ما يباح قوله، وما لا يباح، إزاء قضية معينة. إن من شأن مثل هذا المناخ أن يكبح بعض الاتجاهات السياسية بقدر ما يعزز اتجاهات أخرى. وبالتبعية يكون من اللازم أن تسعى دراسة العلاقات الدولية إلى إبراز العملية الصارمة التي تحول الحوار الجاري بين الأصوات، كما تظهره مختلف الخطابات السياسية، إلى حوار غير متكافىء الأطراف. وبناء على نظرية باختين، يتسنى لنا أن نميز بين استراتيجيتين اثنتين لتقويم الأصوات: هناك من جهة أولى إمكانية إعادة صياغة الصوت في سياقه، وذلك بإدراجه ضمن نوع من القول أو الخطاب يكون منحازاً إلى الصوت أو محايداً أو منافياً له. وهناك من جهة أخرى إمكانية مضاعفة نبرة الصوت، وذلك بإلحاقه بصوت آخر. وها هنا فكرة حري بي أن أتوسع فيها.

تستمد الأصوات معانيها وسلطتها جزئياً من نوع الكلام الذي تربط به[3]. وجدير

(١) سأركز على بحث باختين المقتضب الذي يقدم فيه مفاهيمه النظرية الرئيسية، وهو:

M. M. Bakhtin, «The Problem of Speech Genres,» in: M.M. Bakhtin, *Speech Genres and Other Late Essays*, translated by Vern W. McGee; edited by Caryl Emerson and Michael Holquist, University of Texas Press Slavic Series; no. 8 (Austin, TX: University of Texas Press, 1986), pp. 60-102.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦٠.

(٣) المصدر نفسه.

بنا هنا أن نميز بين أنواع الكلام الرسمي وأنواع الكلام الشعبي؛ فأنواع الكلام الرسمي تشترط وجود تراتب اجتماعي يفسخ الحوار الجاري بين الأطراف. وبقدر ما تعبّر هذه الأصوات المونولوجية والرسمية عن السلطة تطمس الأصالة. أما نوع الكلام الشعبي، فإنه على العكس من ذلك، يحث على الصدق حثاً قد يصل حد الفضفضة[٤]. إن الخطاب الشعبي يرتاب من السياسة الرسمية ومن مغالاتها البلاغية، فنراه منشغلاً بالواقعية والأصالة أكثر منه باحترام السلطان. وعندما يدرج الصوت في سياق كلامي شعبي أو رسمي يكتسب نبرة خاصة مشروطة بخواص النوع الكلامي. فالأنواع الرسمية، كالخطابات السياسية مثلاً، تمنح الأولوية للسلطة، في حين أن الأنواع الشعبية، كأحاديث المقاهي مثلاً، تمنح الأولوية للأصالة الشعبية.

أضف إلى ذلك أنه من الممكن تقبيح صوت على آخر أو تفضيله بإدراجه ضمن أنواع كلامية مرتبطة إما بجماعة داخلية أو بجماعة خارجية. وعادة ما تقصَى الأنواع الكلامية المرتبطة دائماً بجماعة خارجية من النقاشات العامة.

ويجوز لنا أن نلخص الملاحظات التحليلية السابقة في شكل بياني لتصنيف التقاطعات القائمة بين ما هو رسمي وما هو شعبي، بين ما يحمل على الجماعة الداخلية وما يحمل على الجماعة الخارجية بالنظر إلى الخطابات في علاقاتها بالسياقات الكلامية:

تصنيف التقاطعات بين الرسمي والشعبي

الجماعة الداخلية

الخطاب الرسمي: الصوت المرتفع، التصريحات البلاغية (النبرة السلبية)، الكلام السلطوي (النبرة الإيجابية).

الخطاب الشعبي: الكلام الصادق والأصيل (النبرة الإيجابية) أو الكلام غير المعقول وغير المتماسك (نبرة سلبية).

الجماعة الخارجية

(وهو كلام ذو نبرة سلبية بالتحديد)

الخطاب الرسمي: دعاية

الخطاب الشعبي: بدائي، انفعالي (تهديدي)، وعبارات حماسية (شعارات)

والجدير بالملاحظة هو المنحى المثالي لهذا التصنيف. فمن حيث التطبيق ليس من الممكن تصنيف الخطاب السياسي بمثل هذه الدقة ضمن تلك الحدود المذكورة آنفاً. فالعناصر تختلط بعضها ببعض، كما تتنوع اللهجات المستخدمة سواء في الخطاب

---

(٤) المصدر نفسه، ص ٩١.

الرسمي أو في الخطاب الشعبي، وتتنوع الأنواع الكلامية المرتبطة بالجماعة الداخلية أو بالجماعة الخارجية باختلاف الأوضاع الثقافية والتاريخية. علاوة على ذلك، تتأثر الحدود القائمة بين صنفي الخطاب بالاختلافات القائمة بين الأوضاع الزمنية والمكانية. من ذلك على سبيل المثال، أن الأوساط السياسية في المجتمع الغربي الحديث تستخدم عناصر كلامية شعبية من أجل مضاعفة جاذبيتها لدى وسائل الاتصال الجماهيري. ومن جهة ثانية، نجد أن للنظريات والأيديولوجيات الرسمية آثارها المهيمنة على الخطاب الشعبي. وعلى الرغم من ذلك، فإن لهذه التصنيفات مكانة محورية في الثقافة الغربية القائمة على الانشطارات، مما يجعل من هذه التصنيفات وسيلة قصوى لفهم الخطاب السياسي الغربي.

أما الاستراتيجيا الثانية، فتعتمد على تفخيم صوت من الأصوات بربطه بصوت آخر بطريقة مباشرة أو غير مباشرة[٥]. يسعى المتكلم دائماً إلى تقويم المنطوقات المقتبسة، فإذا به يؤول الصوت أو يضمنه معنى جديداً، فيحوله إلى صوت آخر. وعلى العموم، فإن انعدام القوة الاستدلالية لدى صوت من الأصوات (صوت فرد أو مجموعة) تظهر علامته من خلال انصياع هذا الصوت لنظام خطابي آخر تبعيته له. وبالمقابل نرى الأصوات المتنفذة والمتحكمة في آليات الاستدلال قادرة على الإقناع بسمو منزلتها، فترفع من قيمة أصوات أخرى أو تقلل من شأنها أو تتحالف معها لتكوين حوار تستثني منه بعض الأصوات وتستحضر البعض الآخر، تختبر بعض الأصوات وتعيد صياغة البعض الآخر.

وحاصل الأمر أن بعض الناس بحوزتهم أداة استدلالية قوية تجوّز لهم إدراج الأصوات ضمن سياقات كلامية مفخمة يجري داخلها التفاعل بين الأصوات. إن الاستخدام الناجع لكلتا الاستراتيجيتين معاً هو الذي يعكس مدى القوة الاستدلالية ويعززها في الحين ذاته.

ثانياً: الأدب الشعبي

أين يتنزل حقل الأدب الشعبي بالنظر إلى هذا النقاش؟ يعد هذا النوع الأدبي بجمهوره العريض من أبلغ السبل لإعادة إنتاج وتعديل التعريفات الرسمية حول العلاقات الدولية. يتجلى ذلك من خلال الأنواع الأدبية ذات النزعة السياسية كالروايات المشوقة التي تتضمن انتقادات للشؤون السياسية في وقتنا المعاصر[٦]. ففيها نقاش مستمر

(٥) انظر: M. M. Bakhtin, «The Problem of the Text in Linguistics, philologie and the Human Sciences,» in: Bakhtin, *Speech Genres and Other Late Essays*, p. 121.

(٦) يتحدث بوتر وواترال عن اللسانيات التأويلية، انظر: Jonathan Potter and Margaret Weterell, *Discourse and Social Psychology: Beyond Attitudes and Behaviour* (London: Sage, 1987).

للحدود القائمة بين الجماعة الداخلية والجماعة الخارجية. من ذلك مثلاً أن المسافة بين الجماعة الداخلية والجماعة الخارجية تصير أكثر بروزاً عبر الصيغ الشعبية الساذجة للفصل بين العالم الشيوعي و«الإرهابيين» بفضل تهويل التهديدات المعادية. وبالمقابل، فإن الروايات المثيرة تدع القارىء يكتشف بنفسه هذا الحد الفاصل بين الداخلي والخارجي ويتلاعب به بفضل إقحام جاسوس يعزز إيمان القارىء بهويته وتشبثه بولائه على نحو ما نرى مثلاً في روايات جون لوكري.

علاوة على تلاعب الأدب الشعبي بالحد الفصل بين الجماعة الداخلية والجماعة الخارجية، فإنه يستغل الانقسام القائم بين ما هو شعبي وما هو رسمي. فمن مميزات الخيال الشعبي سعيه إلى تقويض ما هو رسمي وجاذبيته الخاصة وانسجام القارىء معه، وهي عناصر يعود السر فيها إلى ما يوجهه هذا الخيال من نقد وهجاء ضد المؤسسات القانونية وأدوارها الجامدة. فهذا الخيال يجيز «حرية» التعبير وحرية الفعل ويحله محل المؤسسات المحافظة. ويمكن القول بلسان أحد المنظرين للثقافة الشعبية إن «القوى الشعبية» ماكثة في أعماقنا الدفينة لمجابهة «كتلة القوة»[(٧)]. وعلى العموم، فإنه يخيل لهذه الروايات أن في مستطاع الإنسان أن يسترد قواه بواسطة المغامرة. تكتسب السياسة عموماً، وزمرة الموظفين خصوصاً، صوتاً مصطنعاً غير أصيل داخل الثقافة الشعبية؛ فنراهم ينشؤون عبر هذا الصوت عالم الخطاب البيروقراطي، أي عالم الخطابة والدعاية، عالم الهراء الرخيص الذي لم يخضع للاختبار والتجربة، ولا للتطبيق أو النقاش المفتوح. وبالتبعية لا يتمتع البيروقراطي أو المحرض الأيديولوجي إلا بمصداقية ضعيفة داخل الخيال الشعبي.

للسلطة الشعبية منبعان رئيسيان يظهران بانتظام عبر الروايات الشائعة أكثر: **أولهما** هو التغلب على المعاناة وتذليل مصاعب الحياة بوجه عام، مما يثري تجارب البطل ويعزز لديه الحكمة؛ **وثانيهما** هو قدرته على الفعل المتجسدة في إقدامه على الأعمال الجريئة التي تتحدى المؤسسات القانونية القائمة وتكسبه سلطة قوية. وبالمقابل فإن نماذج السلطة القانونية القائمة تبدو في هذا القص الشعبي سلطة واهية ينعدم منها الصدق، فهو يجعل من البيروقراطي والدبلوماسي والسياسي المحترف هدفاً للسخرية ما لم يقدموا على المغامرات. يتبع ذلك أن أولئك الذين يأتون أفعالاً «يسيرة» هي من صفات المجموعة الخارجية، مثل الإرهاب أو الأعمال العدوانية التي تستهدف خصوماً أقل عدداً وعدة، لا يتمتعون بأية مصداقية شعبية.

ولمّا كانت التقسيمات بين الجماعة الداخلية والجماعة الخارجية، وبين ما هو شعبي وما هو رسمي، تقسيمات حادة داخل الرواية الشعبية، فإن تبويب الأصوات إلى

---

(٧) John Fiske, *Understanding Popular Culture* (Boston: Unwin Hyman, 1989).

أنواع خطابية قادرة على التعبير عن هذه الانقسامات يبدو وسيلة ناجعة من أجل التحقق من وجود أصوات سياسية مفخمة.

والاستنتاجات نفسها تنطبق أيضاً على استراتيجيات إخضاع الخطاب. إن الرواية نوع أدبي يهدف بالدرجة الأولى إلى التلاعب بالأصوات، فيحصل، على هذا المستوى، الاتفاق بينه وبين أنواع الأدب «الرفيع» من حيث تلاعبهما المشترك بطبقات الأصوات المتداخلة. تضع الرواية الشعبية هذه الأصوات في علاقة نزاعية تارة، وتارة أخرى تقيم بينها علاقة حوارية، وتبرز القدرة الفائقة التي يتمتع بها أحد أطراف النزاع أو الحوار للصمود في وجه الحجج المضادة. والأهم من كل ذلك أن الأدب الشعبي الواقعي يستمد مصداقيته من صوت الراوي نفسه، ذلك أن صوت الراوي في حد ذاته كفيل بخلق تأثير الرواية، فيكون ملزماً بتورية طبيعته الحقيقية، أي إخفاء نظريته وموقعه الذاتي. ولما كان الراوي المنبع الأخير للحقيقة الروائية، فإنه يصير بمثابة «صوت أعلى» ليحكم في حقيقة وصلاحية الأصوات الأخرى بعد أن يختبرها على محك الواقع الحق الذي تعرفه الرواية. ولما كانت أيضاً مصداقية صوت الراوي قائمة على معنى الموضوعية، فإنه يتمتع بنفوذ شعبي كبير. فسلطان الراوي يكمن جزئياً في قدرته على النظر في الأمور عبر سمكة البلاغة والمظهر الخارجي[٨].

يوفر الأدب الشعبي إمكانات غنية لتحديد موقع الأصوات التي يختلف تقويمها باختلاف السياقات الكلامية، كما نعثر داخله على سياقات من الصعب العثور عليها في الحكاية العادية. ومن ثم، فإن الأدب الشعبي يجيز إمكانية الإطلاع خلف الستائر على حجرات السياسيين الخيالية والولوج إلى أذهانهم، مما يسمح للمرء بسماع ما يجول في الأوساط الخاصة وغير الرسمية، وباكتشاف البون الشاسع الذي يفصل في نظر الرواية الشعبية بين الأنذال والدعاية الشعبية. كما يوفر الأدب الشعبي حبكاً مسرحياً يصوغ الحوار بين الأصوات السياسية حول المسائل الحياتية. ويكتسب النوع الأدبي الشعبي طابع الأصالة، ذلك أن ما يقدمه من تعريفات عن العلاقات الدولية يجد مصداقيته لدى القارىء أكثر مما تجده التحاليل الرسمية مهما كانت.

وحاصل الأمر هنا، أن الروايات الشعبية تمد القارىء بمناسبات لجمع الأصوات بطرق عدة وإدراجها ضمن مجالات متنوعة. علاوة على شعبيتها، فإن الفرص المتاحة لتوزيع السلط الاستدلالية تجوّز لهذه الروايات الرائجة جداً أن تكون حقلاً مهماً للمعالجة العلمية قصد دراسة أساليب تغيير العلاقات الدولية.

(٨) Bakhtin, «The Problem of Speech Genres,» p. 97.

ثالثاً: سياسة التدخل

سأتطرق عند هذا الحد إلى موضوع دقيق. لقد بات الصراع الفلسطيني - الإسرائيلي منذ الستينيات الموضوع المفضل في الأدب الشعبي. فعلاوة على الصياغة التاريخية التي تقدمها الروايات الشائعة حول الأصول التاريخية لدولة إسرائيل، توسعت هذه الروايات لتتناول مستقبل الصراع وتصعيده بواسطة مبادرة مسلحة يلجأ إليها العرب. وغالباً ما نجد أحداث الرواية محبوكة حول وقائع نموذجية، مثل العمليات الفلسطينية العنيفة، أو الحظر النفطي الحاصل سنة ١٩٧٣. تنطلق الرواية من هذه الوقائع من أجل التنبؤ بحدوث عمليات أخرى تكون أخطر في المستقبل. وفي إحدى حلقات الرواية يختلق لهذا الغرض «تاريخ خفي» أو «تاريخ سري» لكي تبين الرواية كيف تم بالكاد تجنب الكارثة الكبرى.

وسأعرض في ما يلي لبعض الحوارات المقتبسة من الروايات المشوقة التي تتحقق ضمنها نماذج مختلفة من الأصوات، منتقلاً من أكثر هذه الروايات خضوعاً للقوالب الجاهزة إلى أقلها.

فأما الروايات الخاضعة أكثر للقوالب الجاهزة، فإنها تزيد في رقعة الانقسام بين الجماعة الداخلية والجماعة الخارجية، أي بين الغرب/ إسرائيل من جهة، والعالم العربي الإسلامي من جهة أخرى. نذكر على سبيل المثال، رواية **القرصان** للروائي الشهير هارولد وربانس، وقد صدرت بعيد حرب تشرين الأول/أكتوبر والحظر النفطي سنة ١٩٧٣. ونتبين فيها كيف تروّض الأصوات حين تدرج ضمن الخطابات الرسمية.

تصف الرواية اجتماعاً لسبر الأفكار يحصل مع نهاية الحرب ويجمع بين مفوضين إسرائيليين وأمريكيين. وكان جنرال إسرائيلي متقاعد، وهو الجنرال بن عزرا، قد دعا إلى هذا الاجتماع، وهو الذي كان في مناسبة سابقة قد تنبأ بنشوب حرب تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٧٣، وحث من دون جدوى الجانبين الإسرائيلي والأمريكي على اتخاذ تدابير عسكرية وقائية ضد البلدان العربية. أما في الاجتماع الأخير - الحاصل اثر الحرب - فإن الجنرال يقدم للإسرائيليين والأمريكيين وصفاً عن الوضع الدقيق. وهو يطلب من الأمريكي إعطاء مهلة إضافية لإسرائيل حتى تواصل الحرب من أجل احتلال مصر وليبيا وبلدان الخليج العربي، لكي تنقذ العالم الغربي من تفاقم الحظر النفطي.

«(. . .) لقد برز العرب ماسكين بأقوى سلاح حلموا به، ألا وهو سلاح الحظر البترولي. إنه سلاح قادر على العصف بالعالم الغربي بسرعة تفوق سرعة القنبلة الذرية.

أما إذا تسنى لنا التحكم في البترول الليبي، وفي أنبوب البترول السوري، فإن الحظر سيزول، فنتمكن عندها من تزويد العالم أجمع بالبترول على نحو ما نريد. إن إيران تقف إلى جانب الحلف الغربي، أما الأردن فسرعان ما سيقفز إلى داخل هذا الحلف، فيزول خطر الحظر تماماً.

وأما إذا ما لم نقدر على ذلك، فسينهار اقتصاد العالم أمام أنظارنا، ويتولى العرب تقسيم العالم (. . .) ثم إنهم شيئاً فشيئاً سيصرفون عنا بلدان العالم لتنأى بعيداً عنا».

يرفض بن عزرا الصوت الداعي إلى منع انتشار القوى العسكرية الذي كان يجسده هاريس، مفوض الإدارة الأمريكية، والذي كان يحذر من عواقب التدخل العسكري مثل فتح الأبواب أمام التدخل السوفياتي. هذا الموقف واجهه الجنرال بن عزرا بلغة الانتقاد الشعبية.

نظر هاريس إلى إيشناف [رئيس الوفد الإسرائيلي] قائلاً له: «من حسن حظنا ألا تكون سياسة حكومتك على شاكلة موقفك». أومأ إيشناف برأسه مجيباً على مضض: «إنها ليست كذلك». استدار هاريس نحو بن عزرا وقال: «إن السيد كيسنجر يأمل في التوصل خلال يومين إلى اتفاق يقضي بوقف إطلاق النار». فأردف بن عزرا بصوت ساخر: «بلّغ تهاني إلى السيد كيسنجر، ما تزال الفرصة سانحة أمامه للظهور بمظهر شامبرلان السبعينيات». وأجابه هاريس: «إن هذا الكلام يتجاوز حدود اجتماعنا الحاضر، والجدير به أن يبسط في مستوى أعلى».

وإثر هذا الاجتماع بسط ممثل وكالة المخابرات الأمريكية في الوفد الأمريكي رأيه الخاص على الجنرال بن عزرا، وقال له بصوت تغلب عليه نبرة الغرب الأوسط الحادة والخارجة من الأنف: «هل تدري أيها الجنرال أنك على حق، وكم أتمنى أن يستمع إليك أكثر عدد من أفراد شعبنا» (ص ٢٤٥ ـ ٢٤٩).

حصلت المحادثة في لغة شبه رسمية وتواصلت ـ على الأقل خلال كلام الجنرال بن عزرا ـ بلغة سبر الآراء، مما يضفي عليها شيئاً من الأصالة. يحوز البطل بن عزرا على نفوذ شعبي. يعود أمر ذلك إلى موقعه كجنرال، مما يجعله يترجم عن أنموذج الرجل السياسي الإسرائيلي الفعال الذي تتعاطف معه الأصوات المناصرة لإسرائيل. إنه رجل بارع ومطلع بحوزته معلومات خاصة يستقيها من العرب أنفسهم بحكم زواجه من امرأة عربية. وهو يتكلم بأسلوب عامي وغير رسمي كاستعماله لألفاظ مثل «نحن» و«تقفز»، وهو أسلوب واقعي وفظ يكسب الرواية الشعبية نبرة الصدق حتى ولو كان ذلك على حساب حسن الآداب.

بالمقابل، يمثل الأمريكي هاريس أنموذجاً لصوت الرجل الدبلوماسي الذي يدافع عن السلم والاستقرار، فيضع حداً للمجادلات متعللاً بحجة بيروقراطية وغير شعبية قلباً وقالباً فيقول بنبرة متكبرة: «إن هذا الكلام يتجاوز حدود اجتماعنا الحاضر، والجدير به أن يبسط في مستوى أعلى». على هذا النحو يحول هاريس نقاشاً غير رسمي من نوع سبر الآراء إلى محادثة رسمية. إنه يستخدم ما طرأ من تغيير في مستوى خطاب الناطق الرسمي الإسرائيلي لما أومأ برأسه «على مضض» مؤكداً على الموقف الرسمي الإسرائيلي (المختلف عن رأيه هو بالذات). تتضح مقاصد هذه الإشارة وضوحاً كاملاً: إن هاريس يتخفى وراء وظيفته كناطق رسمي، فيبدو صوته بمظهر المتكلم باسم السلام

الداعي إلى وقف الانتشار العسكري، لكنه غير قادر على الرد على اعتراضات محاوريه في حوار مفتوح.

أما الجنرال بن عزرا، فعبّر عن موقفه بفضل خطابه غير الرسمي. يتجلّى ذلك من خلال ردة الفعل الصادرة عن إيشناف. وتبرز قدرة بن عزرا على الإقناع من خلال ما باح به إليه موظف وكالة المخابرات الأمريكية الذي ليس من عادته، بحكم وظيفته، التصريح بآرائه خلال الاجتماعات. ولما كانت لهجة هذا الموظف حادة النبرة ودالة على أصله الغرب أوسطي، فإنها تبرر حياد هذا الموقف عن العرف الجاري به العمل في مثل هذه المناسبات وتسبغ عليه مسحة واقعية شديدة.

إن النفوذ الشعبي الذي يتمتع به بن عزرا لا يمت إلى القوانين بأية صلة، فيبعث فيه شعوراً بنكران الذات: إننا نشاهده في رواية **القرصان** عاجزاً عن ممارسة موقفه وتطبيقه، مما يولد عنده شعوراً بالاستياء السياسي. ونجد هذا الشعور شائعاً في الروايات المشوقة والمثيرة، ففيها يتحرك الأبطال دوماً بمنأى عن القوانين ويجدون أنفسهم مجبرين على مجابهة النظم البيروقراطية والقوانين التي لم يعد لها نفوذ فعال.

وتعبّر هذه الروايات أيضاً عن آراء من صنف آخر، أي تلك التي تتسم بالوهم والتناقض، لكن السلطة القائمة والناطقين باسمها يعيدون صياغة هذه الآراء لتقديمها على أنها تجليات لقوى شعبية. هذا ما يقودنا رأساً إلى المسألة الثانية المتصلة بمضمون الصوت الذي يستقي مشروعيته من الشعب على نحو ما رأينا في المحادثة السابقة.

يبيّن الجنرال بن عزرا موقفه الداعي إلى تدخل عسكري وقائي بالتبسط في تلك الفكرة العنصرية التي راجت أثناء الحظر النفطي وبعده، والتي مفادها ضرورة منع العرب من السيطرة على العالم. كما تتوقع القصة تصعيداً للصراع القائم بين الجماعة الداخلية/ إسرائيل والجماعة الخارجية/العرب.

ليس ممكناً من هذا المنظور أن نحدد المشكل السياسي على أنه ردة فعل إسرائيلية مغالية ضد التهديد العربي (فماذا سيكون الأمر لو جاءت ردة الفعل ضد عمل عدواني حقاً؟). للجنرال بن عزرا وجهة نظر أيديولوجية تعززها مكانته الشعبية ومعرفته الدقيقة بالأحداث العسكرية الماضية، وهي وجهة نظر تسعى إلى أن يصير الاهتمام الغربي بالهجوم العسكري في حد ذاته مصدراً للقلق الغربي، فهو يتجاهل إلى حد الآن الأخطار الصادرة عن العالم العربي، والتي تهدد إسرائيل كما تصورها الوكالات الإسرائيلية. لكن ليس في وسع الموقف الغربي إلا الحد فقط من قدرات إسرائيل على التحرك بحرية، ذلك أن الأصوات الداعية إلى التدخل العسكري والمعادية للإرهاب والمناصرة لإسرائيل هي الأصوات الحائزة على نفوذ شعبي، في حين أن الأصوات الداعية إلى السلام وإلى منع انتشار القوات العسكرية ـ وهي الأصوات الممثلة في شخص كيسنجر ـ لا تلقى إلا الاستهجان والقدح بإدراجها ضمن صنف من الخطاب الرسمي والمونولوجي.

يبرهن النص المقتطف على وجود تفخيمات صوتية ناتجة من إدراج الأصوات ضمن سياقات كلامية أو خطابية ذات معايير متفاوتة ومختلفة. على هذا النحو تعثر الأصوات السياسية والعسكرية الإسرائيلية في الروايات الرائجة على مصداقيتها من خلال أصناف الخطاب «الموضوعية» كالنصائح الاستعلامية واجتماعات سبر الآراء ذات البعد الاستراتيجي (ومثل ذلك ما جاء في الروايات التالية: **على ضفاف نهر ممفيس، الثلاثي، الأحد الأسود، القرصان**). تصور الروايات المشوقة رجال السياسة الإسرائيليين وعملاء الموساد ضمن سياقات غير رسمية لينشئوا في ما بينهم حواراً غير رسمي يخرج عن العرف والعادة. إن هذه الروايات تؤكد على ما تمتاز به المؤسسات الإسرائيلية من عفوية وصراحة، فتضفي على الأصوات السياسية الإسرائيلية نوعاً من المصداقية.

تزيد الروايات المشوقة في رقعة الخلاف بين الجماعة الداخلية (الغرب وإسرائيل) والجماعة الخارجية (العالم العربي الإسلامي). فعلى نحو ما رأينا في رواية **القرصان**، تبالغ الروايات الأخرى في تهويل الخطر العربي الإسلامي، سياسياً وعسكرياً، مستخدمة في ذلك التهديد الإرهابي الذي صار يبلغ إسرائيل والغرب على حد سواء. من ذلك أن رواية **الأحد الأسود** تستعين بحادثة الاختطاف التي جدت سنة ١٩٧٢ في ميونيخ لكي تتحدث عن ظهور حركات إرهابية أشد خطورة في أوروبا وفي الولايات المتحدة الأمريكية. وتسعى الروايات نفسها إلى إظهار أسرى هذه العملية في مظهر الأشخاص المتنفذين في السلطة (كأن يكونوا رؤساء مثلاً في رواية **الشرق ٣٤** أو **زهرة العسل**) أو تقدمهم في أعداد غفيرة (في حالة وجود تهديد نووي مثل ما نرى في رواية **الفارس الخامس**). ويزداد الطابع السياسي لهذه المساعي وتتنوع بتقويضها للمعاهدات السلمية وإخلالها بتوازن القوى في الشرق الأوسط إن لم يكن في العالم برمته (**الشرق ٣٤، الفارس الخامس، زهرة العسل، عام القرد الذهبي، على ضفاف نهر ممفيس**).

تجعل رواية **عام القرد الذهبي** من الحظر النفطي سنة ١٩٧٣ مصدراً للقضاء المبرم على الاقتصاد الغربي، في حين تسرد روايات **النسر في السماء والفتيان الأبطال وصاحبة الطبل الصغيرة** وقائع اغتيال شخصيات سياسية وعلمية مرموقة. ما ترومه هذه الروايات من وراء تهويل الخطر الذي يهدد الغرب إنما هو تقديم الحجة على أن الأصوات الداعية إلى مناصرة إسرائيل وإلى محاربة الإرهاب تستمد مشروعيتها وصدقها من سير الأحداث نفسها.

رابعاً: التساؤل الأخلاقي

إن تمثلات الصوت وتشكلاته كما تنحته أمامنا الروايات الآنفة الذكر تصور الخطاب الغربي المناهض للسلام والداعي إلى التحرك العسكري على أنه خطاب دفاعي الوسيلة. لكن هناك عدد من الروايات تتحدى في بعض فصولها الصوت المناصر لإسرائيل كلما اتصل الأمر بالبعد الأخلاقي في أفعال الجيش الإسرائيلي أو مسؤولية

إسرائيل في تصعيد النزاع ونقض معاهدات السلام. تسلط هذه الروايات الأضواء على الانتقادات الموجهة إلى إسرائيل تماماً كتلك الانتقادات الجارية في الشرق الأوسط. يتطرق العديد من الروايات إلى البعد الأخلاقي في الأعمال السياسية الإسرائيلية ويحولها إلى عقدة خلاف بين الأبطال الإسرائيليين وصديقاتهم (روايات **برج بابل**، **الأحد الأسود**، **على ضفاف نهر ممفيس**، **شفرة عزرا**) أو بينهم وبين أطبائهم النفسيين (**رثاء الرجم**، **برج بابل**)، حيث يدور الحوار حول عقلية البطل الفظة.

وفي رواية **الأحد الأسود** يتميز التحدي بعنفوانه: يلتقي بطل الرواية، كاباكوف، وهو عميل الموساد، بطبيبة نفسية وجراحة أمريكية تشتغل كمتطوعة خلال حرب ١٩٦٧ وتدعى راشال بومان، فتتوطد العلاقة بينهما. وكانت قد أجرت عملية لأحد الجنود المصريين. وكانت متعبة منزعجة لما توجه إليها كاباكوف يسألها بلطف في ما كانت تفكر، فأجابت:

«أنا بصدد التفكير في الجهد الذي يبذله العاملون بمستشفيات القاهرة لمحو ما تتسببون أنتم فيه من فساد. إنكم تفعلون ذلك حتى في زمن السلم، أليس كذلك؟ أجل أنتم والفدائيون على حد سواء».

«ليس هناك زمن سلم».

«إنهم في المستشفى يحبذون الذم والوشاية. إنهم يقولون بأنك كومندوس من الطراز الرفيع. ألست كذلك؟ ولم تعد الطبيبة الآن تستطيع التوقف عن الكلام وصار صوتها حاداً، وأردفت بصوت مرتعش: أتدري؟ لقد سمعت اسمك لما كنت مارة بالردهة في طريقي إلى غرفتي. كان هناك شخص بدين الهيئة وقصير القامة، وهو سكرتير ثان لإحدى البعثات الأجنبية، وكان يشرب صحبة بعض الجنود الإسرائيليين، وكان يتوعد بأن يسممك بالغاز شأنك شأن كلب من كلاب الحرب».

ولم ينبس كاباكوف بكلمة واحدة ولم يحرك ساكناً وإنما كان ينظر صوب الأشجار القاتمة.

وفجأة فارق الغضب الطبيبة تاركاً إياها مسترخية وشاحبة الوجه قبل أن تنفجر في وجه كاباكوف. لقد بذلت جهداً كبيراً حتى تتكلم، ولكنها كانت مدينة له ببقية القصة، فأكملت قائلة في حزن: «لقد صفع أحدهم ذلك الرجل البدين، ثم راحوا إلى سبيلهم تاركين كؤوسهم فوق الطاولة». وقف عندها كاباكوف أمام المرأة قائلاً: «نامي قليلاً، دكتور بومان»، ثم انصرف (ص ١٣١).

انقطعت إثر ذلك العلاقة بينهما لعدة أعوام قبل أن يستأنفاها عاشقين في آخر الرواية.

يبدو التحدي واقعياً بفضل تفاعل عدة عوامل داخل الرواية، من ذلك سياقها الزمني والمكاني الحميم وخطابها الذي أخذ منحى الحديث الشخصي. تتمتع بومان، بصفتها طبيبة متطوعة، بمصداقية، فهي تمثل الشخصية التي تدرك معنى الحرب عندما تتحدث عن السلم. زد على ذلك أنها تؤدي دورها في الشطر الأول من الرواية على الأقل. ثم إنها تستعمل أسلوباً عادياً وغير امتثالي، أي أسلوباً منافياً للمؤسسات. أما طبيعة عملها الذي لا يدخل في إطار المؤسسة الحربية الإسرائيلية، فيحررها من قيود قواعد الاحترام الجاري بها العمل في مثل تلك المؤسسات. وتستخدم الطبيبة لهجة شعبية وتهكمية تزيد في حدة التحدي: «أنت كوموندوس من الطراز الرفيع. أليس كذلك؟». والأهم في تحديها تشكيكها في صلاحية الصوت الداعي إلى التدخل العسكري، فهي تجمع بين الخطاب السلمي (حديثها عن زمن السلم) وخطاب انسحابي (الاشمئزاز من «الفساد» الذي يتسبب فيه المحاربون العرب والإسرائيليون). وينتهي الأمر بالطبيبة إلى ترك إسرائيل لتأخذ طريقها إلى الولايات المتحدة الأمريكية.

غير أن التحدي الذي شخصته بومان يبدو في نهاية المطاف تحدياً خالياً من القوة والنفوذ. تتضافر عدة تلميحات لتجعل من هذا التحدي مجرد لحظة يعيشها شخص فقد توازنه، وليس كاعتراض مدروس. نتبين ذلك من خلال الإشارة إلى قلة الذوق عند كاباكوف، أو إلى اليوم العسير الذي عاشته بومان، وإلى عجزها عن التحكم في نفسها طيلة المحادثة مع كاباكوف («لم تعد تستطيع التوقف عن الكلام، وأردفت بصوت مرتعش» «وفجأة فارقها غضبها»). على هذا النحو نرى كيف أنه بعد تقديم تحدي بومان على أنه يعكس موقفاً شعبياً متنفذاً صار في النهاية يعبّر عن موقف غير معقول وغير مبرر ولا يحوز على احترام كاباكوف.

أما من جهة أخرى، فإن قصة بومان تؤول إلى قصة واهية. فلينظر المرء في تلك المسالك المختلفة التي يتجه فيها تأويل القصة. فهي تبدأ بشتم الموظفين الإسرائيليين، ولكنه شتم صادر عن دبلوماسي ليس له أي نفوذ شعبي (رجل بدين الهيئة وقصير القامة وسكرتير ثان). زد على ذلك أن هذا الدبلوماسي يظهر سمواً أخلاقياً في غير موضعه عندما يشير إلى جرائم الحرب الإسرائيلية، غير أن عبارة «يسممك بالغاز» تذكر القارىء بوسائل التعذيب التي استخدمها النازيون ضد اليهود، وتعيد إلى الأذهان صورة إبادة اليهود بالغاز، وتوحي بأن التحدي يخضع بدوره لتأثير النزعات المعادية لليهودية. إن الاتهام الموجه لإسرائيل في هذه القصة يوحي من حيث المضمون والشكل بأن الإسرائيليين يعتبرونه إهانة، فيصير بالتبعية اتهاماً يبطل نفسه بنفسه. نلمس ذلك في «الحزن» الذي خيّم على الجو الذي به تنتهي قصة الدبلوماسي. كما أن الطبيبة ليست قادرة على إخضاع جملة الأصوات المختلفة لكي تنسجم مع أهدافها الخاصة. وليس في انشغالها بمسائل السلم والأخلاق مهما بدا صادقاً ما يؤيد الصوت المقتبس، وإنما على العكس من ذلك نرى أن انشغالها ذلك يؤيد صوت الموظف الإسرائيلي، مهما بدا

هذا التأييد غير مقصود. إن الطبيبة تسقط شهيدة صوت آخر.

أما الرواية في جملتها، فإنها لما تتبنى صوت «الواقع» الذي تشهد عليه الأحداث تؤول إلى إبطال الاتهام. كان كاباكوف في مستهل الرواية قد قاد غارة إسرائيلية على مواقع رئيسية لأيلول الأسود في بيروت. وقتل في الغارة جميع المحاربين الفلسطينيين ولم تنج منهم سوى امرأة مكنها كاباكوف من الهروب في لحظة «ضعف». ثم اكتشف كاباكوف أن تلك المرأة هي زعيم العملية الإرهابية التي كان عليه أن يحبطها. ويظهر هنا الهدف الأيديولوجي من هذه الحادثة بكامل الوضوح: ليس من الجائز أن ينصاع الجنود الإسرائيليون للاعتبارات الأخلاقية.

هناك أيضاً روايات أخرى تمعن النظر في أخلاق الأبطال، كما هو الشأن بالنسبة لكاباكوف. إنها تستعرض النقاشات الأخلاقية التي تجري بين اليهود أو بين الإسرائيليين بمناسبة نشوب عملية عدائية عنيفة (**الطلقة المفاجئة**، **على ضفاف نهر ممفيس**، **رثاء الرجم**، **الأحد الأسود**). وفي جلها نجد مقارنة بين العنف العربي والعنف الإسرائيلي لاستجلاء موضوع الاتهام والتأكيد عليه على نحو ما يحدث في **الأحد الأسود**، أو مقارنته بالوحشية النازية (**النزوح**، **على ضفاف نهر ممفيس**، **رثاء الرجم**). وليست هذه المقارنات ذات شرعية، وإنما كانت تتضمن تبريرات أيديولوجية. إن للإسرائيليين قدرة فائقة على إنشاء حوار بين الصوت المناصر للتحرك العسكري والصوت الذي يعبّر عن الاشمئزاز من انعدام الأخلاق في الحرب، ومن نزعة التعصب التي تسودها. كما تبين الروايات قدرتهم على معالجة المسائل الأخلاقية المتصلة بعملهم العسكري بواسطة تمثيل أصواتهم ونقدها ضمن خطابهم الخاص وصياغتها في أشكال متباينة تبايناً شديداً حتى ليصبح معه الإسرائيليون قادرين على تجاوز المحرمات وعلى مقارنة سلوكهم بسلوك أعدائهم.

ينكشف الأثر الأيديولوجي للتساؤل الأخلاقي الحاد الذي تقيمه الذات مع نفسها (إسرائيل) عن صورة تظهر عندما يبوء التحدي بالفشل ويصير عاجزاً عن التأثير في مجريات الأفعال نفسها، فلا يحصل النقد إلا بعد فوات الأفعال. هاهنا يحل الوعي الذاتي الأخلاقي محل الأخلاق العملية. غير أن الأوساط السلمية الإسرائيلية ترى أن في هذه المشاعر المنمقة الفضفاضة يتجلى المثل العبري القائل: «صفعني ثم بكى». ولقد تمت بعدُ دراسة وصفية فطنة لهذا الفحص الذاتي العسير، ووصفت دلالته الأيديولوجية بما هي عنصر من العناصر المؤلفة لبضاعة الصور التي تصدرها إسرائيل إلى يهود أمريكا[٩].

---

(٩) Margalit, «The Kitsch in Israel,» *New York Review of Books* (24 November 1988), pp. 20-24.

خامساً: صوت الآخر

رأينا في أقسام بحثنا السابقة كيف أن الروايات الرائجة تقبل بعض أنواع النقد التي يكون صوتها أدنى قيمة من قيمة الصوت المناصر لإسرائيل بغية أن تشارك في الحوار. من ذلك قبول الاعتراضات الأخلاقية على الحرب التي يعبّر عنها صوت إسرائيلي أو يهودي، أو النقد الرسمي الداعي إلى السلام ومنع انتشار القوات العسكرية. فكيف تصاغ في هذه الروايات الأصوات المغالية في النقد، ومن بينها الصوت المناصر لفلسطين؟

أولاً وقبل كل شيء نجد أن الخطاب العربي، كما تصوره الكتب الرائجة، عديم الشعبية وصادر عن جماعة خارجية. فخطاب العرب خطاب من نوع خاص، وكلامهم عاطفي ودعائي، وابتزازي ومنغلق على النفس. والأهم من كل ذلك أن الصوت العربي يبدو من خلال جميع تلك الأمثلة صوتاً عديم التجربة وغير منفتح على المواقف والحجج المغايرة.

ثانياً، تصف تلك الروايات الرائجة صوت المتعاطفين مع الشعب الفلسطيني في الغرب. أما بعضها، فإنه يوجه نقداً لبيغن بعد وصوله إلى الحكم في السبعينيات، وعندما صارت حقوق الفلسطينيين تكتسب مساندة عالمية.

ومثل ذلك ما نقرأه في رواية **صاحبة الطبل الصغيرة**. وهي رواية شهيرة لجون لوكري نشرت سنة ١٩٨٣ وتسرد قصة عميل للموساد، يدعى جوزيف، يقوم بإغراء ممثلة بريطانية، تدعى تشارلي، بأن تتحول إلى موضع سري تابع للموساد في أوروبا. ويحاول كورتز، وهو من قادة الموساد، إقناع الممثلة بقبول العمل كجاسوسة عليها أن تقتفي أثر زعيم مجموعة فلسطينية مسلحة.

وعلى الرغم من أن تشارلي كانت ترغب في قبول العمل المقترح من أجل التقرب من جوزيف، فإن قناعتها المناصرة للفلسطينيين كانت تحول دونها ودون ذلك. وبالمقابل كان كورتز يصبو إلى توظيف هذه القناعة ليجعل من تشارلي جاسوسة مفضلة. استغرقت محاولة التأثير في الممثلة وقتاً طويلاً واحتلت ثلاث صفحات من الرواية. لذلك ليس من الممكن نقلها برمتها هنا. أكتفي بانتقاء بعض الجمل التي لها مغزى خاص والمعبرة عن عقدة الحوار.

في الجزء الأول يحث كورتز تشارلي على الإعلان عن آرائها. إنه يريد أن يعرف ما إذا كانت تتفق مع «المنظمات المتكاثرة التي تهدف إلى القضاء علينا»، وإذا ما كانت تتفق مع الرفض العنصري لليهود. ثم يقدم كورتز تذكرة سفر إلى تشارلي، ولها أن ترحل إن رغبت في ذلك.

بدت تشارلي غير واثقة من نفسها. فكيف ستتجاوز هذا التحدي: «(. . .) كانت

إسرائيل تمثل في ذهنها فكرة تجريدية وغامضة تبعث في شخصها مشاعر التعاطف والعداء في آن واحد. فردت مراوغة ومتسائلة عما يخبئه الإسرائيليون لها. عندها أجابها كورتز بأن عليها أن تنسى أنها معتقلة هنا، ثم سألها إذا ما كان يتوجب على الإسرائيليين الرحيل إلى مكان آخر من أجل بدء كل شيء من جديد». وعند هذا الحد ينطلق الجدل الرئيسي:

أجابت تشارلي متفادية السؤال الأخير: «إنما أريد فقط أن تتركوا العرب الملعونين وشأنهم».

ـ «حسناً، وكيف لنا أن نفعل ذلك على وجه التحديد؟».

ـ «كفوا عن ضرب مخيماتهم بالقنابل وعن نفيهم من أراضيهم وعن هدم قراهم وعن تعذيبهم».

ـ «هل سبق لك أن ألقيت بنظرة على خريطة الشرق الأوسط؟».

ـ «بالطبع فعلت ذلك».

أجاب كورتز بغبطة يحدوها الغيظ: «وعندما فعلت ذلك، هل تمنيت ولو مرة واحدة أن يتركونا نحن وشأننا؟».

تفاقم لديها الشعور بالغموض وبالخوف وبالارتباك على النحو الذي ربما كان كورتز قد خطط له.

ووجهاً لوجه مع ذلك الواقع المكشوف اكتست عبارات تشارلي بسذاجة التلاميذ، فشعرت بنفسها وكأنها شخص مجنون يقدم النصائح لأناس عقلاء. فأردفت بحمق: «إنما أنا أريد السلام فقط». لقد كانت تروم السلام فعلاً. ولكن كانت تراودها أيضاً صورة فلسطين، وقد استعادها أولئك الذين طردوا منها تمهيداً للاستيطان الأوروبي.

ودعا كورتز تشارلي إلى مزيد التأكد من آرائها: «في هذه الحالة لم لا تعيدين النظر في الخريطة ولم لا تتساءلين عما تريد إسرائيل (. . .)؟».

لاذت تشارلي بالصمت، فأضاف كورتز:

ـ «(. . .) لسنا موجودين هنا حتى نهاجم سياستكم، فنحن نحترمها ونحتاج إليها (. . .). سوف نعود إلى مناقشتها علناً وبطريقة بناءة في وقت مناسب (. . .). نحن نريد لك الخير ونحرص على مشاعرك الإنسانية وعلى أحاسيسك بالحق. . . ولا نريد أن نطلب منك شيئاً يتنافى مع هواجسك الأخلاقية. حسناً، ولكن نريد أن تتركي سياستك الجدلية ـ أو ما تسميه أنت بمعتقداتك ـ في المؤخرة. أما معتقداتك بالذات، يا تشارلي، فنحن نوليها حق الاحترام مهما كانت غامضة ولاعقلانية ومكبوتة» (ص ١٣٢ ـ ١٣٤).

ثم يتطرق الحوار إلى دور الجاسوسة الذي يعهد به إلى تشارلي.

مقارنة بالأمثلة السابقة، فإنه من الصعب، في حالة المثال الراهن، أن نتبين مميزات الوضع الذي يجري فيه الكلام. لقد تهاوت تشارلي في الشراك المنصوبة وكانت المحادثة مفروضة عليها. كما أن السياق لم يكن حميماً، فليس لتشارلي سابق معرفة بكورتز، وكانت تحسّ بأن أعين عملاء الموساد ترشقها. وعلى الرغم من ذلك، لم يكن السياق تعسفياً ليمنع تشارلي من البوح بشعورها. كان كورتز يسعى جاهداً لأن يعيد إلى السياق التواصلي أصالته المفقودة. وكان في الوقت عينه يؤكد على أنه من الجائز لتشارلي أن تغادر المكان إن رغبت في ذلك. وكانت أيضاً طريقة كلامه تنم عن استفزاز ساخر. لقد كان يقصد من وراء نبرته تلك حث صوت تشارلي على أن يفتح المجال أمام طريقته هو الخاصة في الإقناع من أجل التأثير فيها. أما في المشهد الموالي، فإن تشارلي ستظهر بمظهر الشخصية التي لا تشعر فيها بأنها مقيدة داخل وضع مصطنع.

وبعد إخلاء سبيلها، تبنت تشارلي توجهاً سياسياً مضاداً. كانت ترى أن العمليات الإسرائيلية ضد العرب عدوانية. كان نقدها دقيقاً له من المميزات ما يجعله قابلاً للتصديق لدى الكثير من القراء الغربيين. إنه نقد أشد واقعية من حيث الشكل والمضمون وأقوى تحديداً من جميع أشكال النقد السياسي الموجه لإسرائيل في الروايات الرائجة مما ذكرنا سابقاً.

بيد أن الرواية لا تلتزم حتى النهاية بهذا النقد. إن التزام تشارلي المضاد سرعان ما يلقى مواجهة حادة يقيمها كورتز الذي كان يحظى بمصداقية شعبية لأنه كان يمثل أنموذج بطل الموساد القدير. وكانت تشارلي ذاتها تدرك ما لديه من خبرة وتبصر. ويصف الحوار في نهايته كورتز على النحو التالي: «كان له من النفوذ ما يجيز له التحدث بتلك الطريقة، وكان يمتلك الأجوبة التي يتشوق إليها الأطفال (. . .)، كما كان من بين الناس الذين لا يبتون في أمر إلا عن دراية به. فلما يطرح عليك كورتز سؤالاً تدرك بأنه تلقى هذا السؤال من قبل» (ص ١٣٦). لقد كان كورتز في المشهد السابق يحقق خطته في التأثير بطريقة شعبية مستخدماً «حجة الواقع» بدلاً من سرد العقائد الوثوقية.

أما تشارلي، فكانت تحظى بشيء من المصداقية الشعبية طوال الرواية، ولكن ذلك كان مقتصراً على مجال علاقاتها الإنسانية كأنثى، فلا تلحق المصداقية القضايا السياسية في شيء. كانت آراؤها السياسية تبدو غير مدعمة بالتجارب. فإسرائيل في نظرها ما هي إلا «تجريد غامض» تتحدث عنه تشارلي في قالب مدرسي سيىء الصياغة ودعائي.

إن النص يوحي بوضوح بأن تشارلي ستخرج منهزمة من الحوار، في حين

يستخدم كورتز قدرته على ضبط الشعور ليقنن الانطباعات والمشاعر ويعدلها على النحو الذي يرتئيه. لقد كانت «غبطته خطراً» في ذاتها. أما تشارلي، فكانت تشعر بفقدانها السيطرة على النفس كما نتبين ذلك من عبارات مثل «متجنية من جديد»، «غموض»، «خوف وارتباك»، «حمق».

وتدرك تشارلي في أثناء الحوار أنها تستعمل صنفاً من الخطاب لا يتلاءم مع وضعها، إذ كان خطاباً جديراً بشخص ذي مكانة شعبية لم تكن تشارلي من أصحابها، فشعرت بنفسها وكأنها شخص مجنون يقدم النصائح لأناس عقلاء. ومثلها مثل راشال بومان، تعترف تشارلي بهزيمتها في ميدان التفكير الاستدلالي، فينتهي بها الأمر إلى أن ترتد عن نقدها السياسي المناصر لحقوق الشعب الفلسطيني، سالكة مسلك الخطاب التقريضي الذي ينأى بها عن دفاعها السابق عن السلام: «إنما أريد السلم فقط».

تقف تشارلي موقفاً أخلاقياً وليس سياسياً؛ وهو موقف يؤكده تعليق راوي القصة، وهو الحكم الوحيد فيها، عندما يشير إلى أن نظرية تشارلي «نظرية لطيفة» قائمة على حسن النية، وليس على فهم للواقع السياسي (يقول بأنها تعتبر أن فلسطين سيستعيدها الشعب الفلسطيني «بطريقة سحرية»). إن قناعة تشارلي العاطفية تفوق قناعتها السياسية من جهة الأصالة. يستبطن خطابها صوتين اثنين في آن واحد: الصوت **الأول** مضمر، ولكنه أصيل، والصوت الثاني صريح، ولكنه امتثالي ومقلد. والحال ان سير الحوار والتعليق الذي يعقبه يبينان أن الصوت الثاني هو وحده الصوت الصالح في هذا المضمار.

من ذلك أن كورتز يعبر عن إعجابه بموقف تشارلي ما لم يتجاوز حدود المشاعر والأخلاق. إنه ينوه بما يحمل «قلبها الكبير» ويستحسن «وعيها بالحق»... إلخ. إنه يحترم مشاعرها ما لم تتناقض مع الدور المناط بعهدتها في المستقبل.

تندرج روايات لوكري في سياق الكتابات الروائية التي تتناول الجوسسة التي لا تخضع كثيراً للقوالب الجاهزة، ففيها تحمل الجماعة الداخلية صفات غير حسنة في حين تبدو الجماعة الخارجية أفضل مما كان متوقعاً[١٠]. هذا المنحى يضفي على الرواية مصداقية سياسية. فعلى نقيض الوضع البطولي الذي يحتله كورتز، تتواصل مصداقية السلطة الشعبية في إسرائيل حتى آخر الرواية. وعلى الرغم من توفيق تشارلي بين عفويتها ومتطلبات دورها في الموساد خلال مشاهد الجوسسة، فإن منعرجاً تراجيدياً ينبثق في الخاتمة ويميزها من غيرها من أجزاء الكتاب، إذ تدرك تشارلي ما فعلت بالشعب الفلسطيني، حتى إنها تشعر بأنها غير قادرة على تأييد ضرب لبنان بالقنابل

(١٠) Michael Denning, *Cover Stories: Narrative and Ideology in the British Spy Thriller*, Popular Fiction Series (London; New York: Routledge and Kegan Paul, 1987).

الإسرائيلية أو الهجوم عليه سنة ١٩٨٢. في هذا الموضع أيضاً يظهر موقف تشارلي «مفعماً بالمشاعر»، لكنها لم تكن مذعنة هذه المرة. إن الأصوات الموالية لإسرائيل أو لفلسطين أو للسلم تترك المكان لصوت التراجع (الصمت)، إذ تنسحب تشارلي من ساحة الشرق الأوسط بكل اشمئزاز.

وهناك صنف روائي آخر في المشهد يسلط الأضواء على الطريقة التي بها تمكن كورتز من السيطرة الاستدلالية ليهيمن على صوت تشارلي، فهو بعد أن حقق غايته يتوخى طريقة ما وراء المنظور (Metaperspective) للتثبت من سيطرته على التحدي الذي جابهته به تشارلي، ثم يطنب في التعليق على شرعية آرائها، وعلى أصناف قولها، وعلى الأساليب السياسية التي تنتهجها ليسيطر تماماً على الحوار من فوق.

ولما كان هذا الموقف جزءاً من الحوار السياسي يجوز تحليله كأسلوب بلاغي ينم عن وجهة نظر متسامحة وليبرالية، فإنه يعبّر أيضاً على قدرة في اقتباس أصوات متباينة في آن واحد ومقارنتها وإخضاعها وتقسيمها. ويفترض هذا الموقف فهم منطق الآخر واختباره على المستوى التكتيكي. فكثيراً ما نجد في رواية **صاحبة الطبل الصغيرة** أن عميل الموساد، وهو يدعى جوزيف، يتوخى هو أيضاً منهج **ما وراء المنظور** الذي منه تتعلم تشارلي. وتبدو الطريقة على غاية من الإقناع حتى لنجد أن صوتاً موالياً لفلسطين كصوت تشارلي يتساءل على الرغم من ذلك عن حقيقة آراء العميل جوزيف. ويتغافل جوزيف عن الإجابة، فترسخ أكثر صورة نضجه السياسي.

إن ممارسة ما وراء المنظور تعبّر عن وجهة نظر أيديولوجية ضمنية. فالرواية تعتبر رجال الموساد خصوصاً، والإسرائيليين عموماً، واعين بالأصوات الموالية أو المناوئة لإسرائيل على اختلافها، وواعين باعتراضات الضمير على الحرب (راجع تحليل النص المقتطف من رواية **الأحد الأسود**). يتبع ذلك أن النقد من الخارج لم يعد ضرورياً ما دام المتكلم باسم إسرائيل قد أدرج الآراء المعارضة في رؤيته هو بالذات والقائمة على الإشكال.

خاتمة

تناولت ورقتنا هذه، من منظور الأدب الشعبي، صيغة التخاطب القائمة بين السلطة والخطاب بالرجوع إلى مقاربة باختين للمسألة الحوارية. لقد أبرزنا إلى أي حد تشكل الروايات الرائجة ميدان مساجلات حول المشروعية السياسية مثل قضية الصراع الفلسطيني ـ الإسرائيلي. فمنذ البداية تقصى تلك الأصوات التي لا تعتبر أصواتاً شعبية، بل أصوات الجماعة الخارجية. وبالمقابل تقدم الأصوات الموالية والممجدة لإسرائيل والأصوات المعادية للإرهاب في مركز الدائرة. أما الأصوات التي تقف موقف التوازن والتناظر لتوزع الثناء والذم على كلا الطرفين على حد سواء (الدعوة إلى السلم ومعاداة

نشر القوات العسكرية. . . إلخ)، فإنها تلقى الرفض. ومكننا التحليل الدقيق لبعض المشاهد من الوقوف عند بعض الاستراتيجيات التي تزيد في سلطان القوة الاستدلالية التي يتقمصها الصوت الوسطي ممثلاً في شخص بطل الموساد الشعبي. تعتمد هذه الاستراتيجيات المتعددة على إقحام الأصوات النقدية والمعتدلة داخل ذلك النوع من القول الشعبي الأصيل المحبذ في الأدب الشعبي الذي يتوخى أسلوب النقاش المفتوح على سبر الآراء والمحادثة الحميمة والاستفزاز الساخر:

أولاً، إن هذه الأصوات النقدية والمعتدلة قد توصف على أنها أصوات عاجزة عن تحقيق قول شعبي، فتلجأ عوضاً من ذلك إلى الخطاب المصطنع أو الشكلي هروباً من النقاش.

ثانياً، إن هذه الأصوات تقدم حججاً لا تتلاءم مع الصوت الأعلى في الرواية، أي الصوت الذي يسرد وقائع القصة «الحقيقية»، فيجعل الأصوات الناقدة أصواتاً قد ضلت طريقها وحادت عن الموضوع.

ثالثاً، إن الأصوات المعبّرة عن النقد والتحدي تختلط بالأصوات الأخرى، فتصير إما تابعة لها أو تصبح على شاكلتها. هاهنا تطرأ تغيرات على هذه الأصوات، فتكتسب مزيداً من المشروعية على قدر ما تتضاءل لهجتها المتحدية (كتحول الصوت الواحد من خطاب مناصر للشعب الفلسطيني إلى خطاب سلمي)؛ وقد يحصل العكس، فتتحول إلى أصوات غير مشروعة وتُقصَى من حلبة النقاش (الانتقال من خطاب سلمي إلى خطاب استعطافي).

رابعاً وأخيراً، اختيار أصوات **ما وراء منظورية** تتعالى «فوق» كل الأصوات المتباينة لتوحي بقدرتها على استحضار الأصوات الكريهة، وتحث على إبطال النقد وتعطيل حركته.

إن تطبيق استراتيجيات الرقابة الاستدلالية التي أتينا على ذكرها من شأنه أن يبطل ويسفه خطاب السلم، ويعطل الدعوة إلى وقف نشر القوات العسكرية. وعلى العموم ان تطبيق هذه الاستراتيجيات يمنع الغرب والولايات المتحدة الأمريكية من اتخاذ أي موقف حيادي من الصراع الدائر في الشرق الأوسط.

الفصل الثالث والخمسون

التعامل مع الماضي وخلق حضور: صور فلسطين البريدية

أنليس موريس(*) واستيفن فاشلين(**)

إن الصورة البريدية هي من أول وسائل الإعلام المرئية. فمنذ نهاية القرن التاسع عشر كانت مثل هذه البطاقات أداة الاتصال المرئي الأكثر توزيعاً وشعبية. وقد أدّت التطورات الحاصلة عندئذ في تقنيات الاستنساخ إلى جعل إنتاج البطاقات البريدية المصورة ممكناً. كما ولّد ظهور سوق إعلامية طلباً سريع التزايد عليها.

لقد كانت «بطاقة المراسلة» التي أصدرتها مصالح البريد النمساوية، سنة ١٨٦٩ هي سلف البطاقات البريدية المصورة حيث كان أحد وجهيها يخصص للعنوان في حين يترك الوجه الآخر للرسالة(١). وفي سنة ١٨٧٤، عندما حدد اتحاد البريد العالمي الذي كان يضم الامبراطورية العثمانية معلوماً معيناً لاستعمالها أصبحت تلك البطاقات قابلة للاستعمال عالمياً. ولئن احتكرت السلط البريدية أول الأمر إنتاج هذه البطاقات فسرعان ما تم العدول عن ذلك (في النمسا وسويسرا والولايات الجرمانية أولاً) وشرع الناشرون الخواص في طبع بطاقاتهم.

لقد أصبحت البطاقات البريدية متوفرة بعد تطور طرق الاستنساخ الفوتوميكانيكي في ثمانينيات القرن الماضي، مما يسّر استنساخ الصور الشمسية بثمن زهيد وعلى نطاق واسع. ولقد كانت أولى الصور البريدية التي وجدت على البطاقات البريدية صوراً

(*) أستاذة في جامعة أمستردام ـ هولندا.

(**) مؤرخ ـ مصوّر ـ هولندا.

(١) انظر: Frank Staff, *The Picture Postcard & Its Origins*, 2^{nd} ed. (London: Lutterworth Press, 1979).

إشهارية أو تهاني أعياد. وخلال التسعينيات صنعت البطاقات حاملة لمناظر صغيرة مع عبارات «Gruss Auss» أو «Greetings from» (أي مع التهاني من. . .) تشير إلى المكان المصور. وتظهر على البطاقات البريدية الأولى مناظر شتى مع مكان مخصص لرسالة مقتضبة غالباً ما تكون مقتصرة على اسم الباعث، لأن الوجه الآخر للبطاقة كان وقتها ما يزال مخصصاً للعنوان فقط. وقد تزايد من بداية القرن إلى الحرب العالمية الأولى إقبال الناس إقبالاً جنونياً على إرسال البطاقات البريدية وجمعها.

ومع بداية القرن كانت بطاقات فلسطين البريدية المصنوعة غالباً في ألمانيا متوفرة بكثرة في كل مكان. ولئن كان الكثير منها يصنع للأسواق الأوروبية والأمريكية، فإن مبيعاتها في فلسطين نفسها كانت تتزايد أهمية مع تطور السياحة الدولية. وعندما أدى تقدم المواصلات (مثل السفينة البخارية والتلغراف والسكك الحديد) إلى جعل السفر إلى المنطقة أقل تكلفة وأكثر أماناً وأسرع وأكثر رفاهية، فقد امتدت «الرحلة الأوروبية الكبرى» لتشمل مصر وفلسطين. وفي سنة ١٨٦٩ التي وافقت إكمال أشغال قنال السويس، انتظمت أول رحلة من رحلات كوك (Cook) الفلسطينية، وفي نهاية القرن كانت مؤسسة توماس كوك وأبنائه (Thomas Cook & Sons) قد حملت حوالى ١٢٠٠٠ زائر عبر البلاد.

وعلى رغم أن الصور البريدية لم يعد لها اليوم من الأهمية مثل ما كان لها في بداية هذا القرن، بسبب تطور وسائل اتصال مرئية أخرى، فإن أعداداً كبيرة منها ما تزال تُنتَج لفائدة سوق السياحة الدولية. ويركّز هذا البحث على بعض ما في تصوير السكان الفلسطينيين من التواصلات والانقطاعات اللافتة، التي ترتبط بالتغييرات المأساوية التي جدت في المجال السياسي. ففي حين تكاد لا تختلف صور السكان العرب الفلسطينيين - في البطاقات البريدية الإسرائيلية الحالية - عما كانت عليه في بداية القرن، فإن تغييرات بارزة طرأت على صورة اليهود.

أولى الصور البريدية المجسمة للأشخاص في بواكير القرن العشرين: حضور في الماضي[٢]

إن عدداً من البطاقات البريدية التي بيعت في بواكير القرن العشرين هي نسخ من صور التقطت قبل ذلك بثلاثين أو أربعين سنة. ومع ذلك فإن مثل هذه البطاقات لم يكن ينظر إليها آنذاك كبطاقات تاريخية، بل لعل تأريخ البطاقات البريدية لم يكن - على العكس من ذلك - ليعتبر وجيهاً ما دامت أهم رسالة كان عليها أن تنقلها هي الطبيعة الجامدة للحياة في فلسطين. وسنناقش في ما يلي الطرق المختلفة التي يصور بها

(٢) ورغم أنه قد وجد كذلك عدد كبير من البطاقات التي كانت تصور مناظر طبيعية وكنائس وغيرها، إلا أننا لا نهتم بها هنا.

الفلسطينيون على أنهم يعيشون في الماضي، وذلك من خلال أنواع ثلاثة متداخلة من البطاقات البريدية، وهي مشاهد العهد القديم والصور الشخصية المأخوذة في الأستوديو والأنماط التوثيقية[٣].

١ ـ مشاهد العهد القديم

إن معظم الذين زاروا فلسطين في القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين كانت لهم دوافع دينية لزيارتها. فلقد تزايد منذ ما قبل أواسط القرن التاسع عشر الاهتمام بالبحث في العهد القديم وعلم الآثار، إذ بات من المهم في هذا العصر العلمي أن يجد المرء شهادة واضحة للعيان تؤكد الكتابات المقدسة. وحتى كتب دليل السائح من مثل كتاب بيديكرس (Beadekers)، فقد كانت تنصح بالعهد القديم كأحسن مصادر المعلومات التي يجدها زوار الأرض المقدّسة.

ومنذ أوائل سنة ١٨٦٠ شرع المصورون المحترفون في إنتاج صور مركبة[٤]. فهم قد يختارون صوراً من العهدين القديم والجديد يودون إحياءها، فيتسأجرون لها خدمات أشخاص يجسمونها ويركبون الصورة المطلوبة. ومع بداية القرن، فإن مثل هذه الصور الفوتوغرافية قد أضحت تسحب على البطاقات البريدية. وعلى سبيل المثال، فإن الوجوه المرسومة على بطاقة بريدية تحمل اسم «دكان النجار» ضمن مجموعة «الحياة المنزلية في الشرق الأدنى»، قد أخرجت إخراجاً يجعلها تمثل العائلة المقدسة. وعلى رغم أن ذلك قد كان بلا شك واضحاً لكل من كان ذا أرضية ثقافية مسيحية، فإن مثل هذا الفهم لم يكن يوحي به العنوان فقط، وإنما كان يوحي به كذلك النص المرافق، إذ يقول: «إن أدواتهم ليست معقدة: فأس ومنشار هو على رغم حداثة شكله عتيق جداً (من «البلد الذي عاش فيه يسوع»)». وفي حالات أخرى، فإن التعليق قد يكون أهم في توجيه فهم المشاهد إلى ماضي العهد القديم. وكمثال على ذلك، فإن البطاقة البريدية التي قد يرى فيها بادىء الأمر مزارعون بصدد الحصاد، تشير من خلال عنوان «حقل بواز» المرافق لها إلى أمثولة العهد القديم المذكورة في كتاب روث حيث يلتقي بواز، وهو رجل ثري وذو مكانة من

(٣) إن مناقشة الكيفية التي يقدم بها الأشخاص المصوّرون على أنهم يعيشون في زمن مختلف عن زمن المصور ـ المشاهد، هي المناقشة التي يمدنا بها: Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object* (New York: Columbia University Press, 1983).

(٤) انظر أيضاً: K. Bendiner, «David Roberts in the Near-East: Social and Religious Themes,» *Art History,* vol. 6 (1983), pp. 67-81; M. Warner, «The Question of Faith: Orientalism, Christianity and Islam,» in: Marry Anne Stevens, eds., *The Orientalists: Delacroix to Matisse: European Painters in North Africa and the Near East* (London: Royal Academy of Arts, 1984), and Yeshayahu Nir, *The Bible and the Image: The History of Photography in the Holy Land, 1839-1899* (Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1985).

بيت لحم، بالأرملة الفقيرة روث، وهي تجمع الحطب في حقله.

إن هذه البطاقات بتحويلها فلسطين إلى الأرض المقدسة قد محت إمكانية التطور التاريخي. لقد وقع رسم الناس على مثل هذه البطاقات لأنه كان من المقبول عامة أن مظهرهم وطريقة عيشهم لم يتغيرا جوهرياً منذ زمن العهد القديم. وهذا الأمر واضح في النص الذي ذكرناه والذي طبع على البطاقة البريدية: «دكان النجار»، بل إن جمود الحياة في فلسطين ليبدو أكثر وضوحاً في بطاقة بريدية تصور امرأتين تطحنان حبوباً، وقد جعل على الوجه الآخر لتلك البطاقة النص التالي: «إن فلسطين من بعض الوجوه لا يمكن أن تكون قد تطورت. فأنت ترى هاهنا صورة امرأتين تطحنان حبوباً بعين الآلة البسيطة التي ذكرها سيدنا منذ ألف وتسعمائة سنة خلت: «Two women shall be grinding at the mill; one shall be taken and the other left».

٢ ـ صور الأستوديو والأنماط التوثيقية

إن الصور الشخصية التي كانت تؤخذ في الأستوديو والتي كانت تعدُّ للسوق السياحية قد سحبت من بعد ذلك على البطاقات البريدية. وقد كان هؤلاء المصورون المحترفون الذين اشتهرت من بينهم عائلة بونفيس (Bonfils) أكثر من غيرها، يعملون في الغالب بنماذج من الأشخاص يستأجرونهم ليصوروهم في ألبسة تقليدية مختلفة كثيراً ما كانت مرفقة بخاصيات شرقية (مثل النرجيلة والإبريق والأسلحة العتيقة). وغالباً ما كان الأشخاص أنفسهم يصورون أمام المناظر الخلفية نفسها، ولكن بأزياء مختلفة حتى يمثلوا نماذج مختلفة. لقد كانت صور الأستوديو هذه تجلب الجمهور لأنها كانت تركب تركيباً فيه غرابة وحلاوة في آن معاً، وبخاصة من خلال الزي والصفات «الشرقية». وفي الوقت نفسه، فقد كانوا يصورون على نحو لا يختلف كثيراً عن التصوير الشخصي أو الجماعي الذي كان متعارفاً في استوديوهات التصوير الأوروبية أو الأمريكية الشمالية، مما كان بوجه ما يجعل اللامألوف مألوفاً ويحوله إلى منظر رائق.

إلا أنه في مقابل صور الاستوديوهات الأوروبية أو الأمريكية، فإن تلك الصور لم تكن تطلب من قبل أولئك الذين يصوَّرون (اللهم إلا إذا كانوا سواحاً يلبسون أزياء أهل البلاد)، وإنما كانت تعدّ للسوق السياحية. وتشير العناوين المرفقة بها إلى أنه لم يكن ينظر إليها على أنها تمثل أفراداً، بل أنماطاً تجسم الخاصيات النمطية لمجموعة دينية أو إثنية (Ethnic) أو اجتماعية من مثل «البدو» أو «المزارعين» أو «اليهود». وغالباً ما كانت هذه المجموعات ترتب في منطق العصر على نحو من التراتب (يرتفع) من البدائي إلى شبه المتحضر[٥].

---

(٥) لقد كان السواح في ما يبدو يعرفون مثل هذه التراتبات بحكم أنها كانت موضوعاً متواتراً في كتب الرحلات. انظر على سبيل المثال: H. Luke and E. Keith-Roach, *The Handbook of Palestine and Trans-Jordan* (London: Macmillan Press, 1992), p. xi.

وعلى رغم أن الترتيب في هذه الحالة يشير إلى الزمن التطوري أكثر من زمن العهد القديم، فإن المفعول يظل هو هو، إذ إن أولئك الذين يصورون إنما يتم نقلهم من الحاضر ليرمى بهم في زمن آخر سابق عليه (العصور الوسيطة مثلاً).

وبينما أدى التقدم الحاصل في التقانة (التكنولوجيا) الفوتوغرافية إلى ظهور صورة ذات أسلوب توثيقي أرقى عوضت تدريجياً من تلك الصور الأخرى ذات الطابع المسرحي، فإن هذا الوضع الجديد لم يقلق ما كان يضمن في هذه من الرسائل. فمجموعة «The American Colony Series» مثلاً، وهي المجموعة التي تم إصدارها ما بين عامي ١٨٩٨ و١٩٤٨، تحتوي على عدد كبير من البطاقات البريدية التي تصور عمل المزارعين والبدو. ولكن هذه الصور قد ركبت بحيث تمحو كل آثار التغير، وتبرز الطابع الجامد لحياة الريف. وفي الحقيقة، فإنه من السهل إقحام مثل هذه الصور ضمن خطاب العهد القديم من خلال تعليقات من نوع: «حصّاد من بيت لحم في حقول بواز» أو: «كيل القمح». وعندما استنسخت هذه الأخيرة ضمن مقال كتبه أحد أعضاء الجالية (Colony) في مجلة *«National Geographic Magazine»* (آذار/مارس ١٩١٤، ص ٢٤٩ ـ ٣١٤)، فقد أرفقت بنص جاء فيه: «هذا أحد مشاهد البيدر هو اليوم بدائي كما كان زمنَ العهد القديم منذ ٢٠٠٠ سنة خلت». وهو يساعدنا على فهم قوله: «Good measure, pressed down and shaken together and running over» (لوقا ٦: ٣٨).

٣ ـ القطيعة مع الماضي: صور اليهود

بينما كان التأكيد على الطبيعة اللامتغيرة لحياة السكان المحليين ثابتاً، فإن صورة اليهود قد تغيرت تغيراً مأساوياً مع تطور الحركة الصهيونية.

فكثيراً ما كانت صور اليهود في أقدم البطاقات البريدية تشير إلى الموقف المعادي للسامية في المسيحية. هكذا مثلاً تشبه الصورة البريدية لأشخاص يهود جالسين على حقائبهم صور «اليهود التائهين» في الفن الغربي، وهو موضوع كان ينظر إليه في تلك الأيام على أنه يجسم صدق النبوءات الكتابية، وبالتالي المسيحية[٦]. وفي هذا السياق نفسه، فلعلهم كانوا ينظرون إلى بطاقة بريدية تحمل عنوان «يهود عند حائط المبكى» كدليل على العقاب الإلهي الذي يجسم صدق النبوءة الإلهية.

---

(٦) انظر: Gérard Silvain, *Images et traditions juives: Un millier de cartes postales (1897-1917) pour servir à l'histoire de la Diaspora,* collection «les peuples par l'image» ([s. l.]: Editions Astrid, 1980), pp. 14-19,

وهو يحيل على العهد القديم: «When you till the soil, it shall no longer yield its full produce for you. You will be a vagrant and a wanderer on the earth».

«متى عملت الأرض لا تعود تعطيك قوتها. تائهاً وهارباً تكون في الأرض». الكتاب المقدس «الإصحاح ٤»، الآية ١٢.

لقد حملت الحركة الصهيونية قطيعة جذرية مع مثل هذه الصورة، فالرسوم المبكرة التي تضع يهود أوروبا الشرقية في إطار فلسطين سحبت هي أيضاً على بطاقات بريدية، كما هو الحال في رسم «Fest under Ölbäumen» وقد أنجزه النمساوي Ephraim Moses Lilien، الذي اشترك في تأسيس الـ Bezalel School of Arts and Crafts في القدس ودرس هناك وقتاً قصيراً سنة ١٩٠٦. ولكن سرعان ما نبذت ثقافة الشتات الأرثوذكسية، وابتنيت صورة الرواد، كجزء لا يتجزأ من خلق ثقافة يهودية حديثة وجديدة. ومع صعود «صهيونية العمل»، فقد صورت روابط اليهود بالأرض عبر صور المؤسسين وهم يخدمون الأرض أكثر مما صورت عبر المواقع التاريخية. ولقد أضحت مثل هذه البطاقات متسعة الانتشار عندما شرع اليهود أنفسهم يطبعونها في فلسطين بالذات[7]. فقد استعملت المنظمة الصهيونية مثلاً، سلسلة خاصة تعرف باسم ذي دلالة هو «نحن نبني فلسطين»، للدعاية في حملات الهجرة. وأما البطاقات البريدية التي تحمل صور أشخاص، فقد كتبت عليها عناوين «مزارع يهودي» أو «بستانية» أو «العمل في فرح» أو «راع يهودي في الجليل»... الخ. فمن خلال اختيار الموضوع (شباب عامل، وأحياناً بالآلات)، ومن خلال طريقة رسمهم (زاوية التقاط الصورة، أو تعاكس الضوء والظل... إلخ) أبرزت تلك البطاقات عزمهم على تغيير العالم، وانخراطهم في الحداثة والتنمية والتقدم.

٤ ـ البطاقات الإسرائيلية الحديثة: المطالبة بالماضي

لئن كانت مثل هذه البطاقات في بداية القرن العشرين ما تزال جزءاً من خطاب خصامي، فلقد كان على هذا الوضع أن يتغير بصفة جذرية بعد عام ١٩٤٨ عندما تأسست دولة إسرائيل، إذ منذ ذلك الوقت أصبح المصورون وصانعو البطاقات البريدية الإسرائيليون يهيمنون على السوق. وقد احتكرت مؤسسة (The Palestine Photo Rotation Company: Palphot) التي أسست سنة ١٩٣٤، كل مبيعات البطاقات البريدية في البلاد.

وكما كان الأمر من قبل، فإن صانعي هذه البطاقات قد وفروا الصور التي يبحث عنها السواح الغربيون. ولكن الأفكار التي كانت تشجع هؤلاء على زيارة إسرائيل أضحت مختلفة عن تلك التي كانت تحرك زوار الأرض المطهرة لدى بداية القرن. وإذا كان للرابطة المسيحية بعض الفاعلية في «تشجيع» عدد من الزوار، فإن أغلبهم أضحت لهم دوافع أخرى لزيارة إسرائيل. فعند بعضهم إسرائيل أمة بصدد الريادة وتجربة اشتراكية. وعند البعض الآخر هي مركز طلائعي للحضارة وحليف للغرب. وعند أغلبهم فهي أنسب ملجأ للناجين من محرقة الحرب العالمية الثانية.

(٧) إن خلق صناعة يهودية، بما في ذلك الطباعة والنشر، كان في حد ذاته جزءاً لا يتجزأ من المشروع الصهيوني.

إن الطريقة التي تتعلق بها البطاقات البريدية الإسرائيلية الحديثة بالماضي، ترتبط بمثل هذه التغييرات. لقد تم تعويض الارتباط المسيحي بالأرض بتفخيم للمجد الإسرائيلي السابق ولأسس إسرائيل التاريخية. فلم تعد صورة المزارعين وهم يحصدون الحبوب ترفق بعنوان «حقل بواز»، وإنما بنص يقول: «هيروديون. قرويون عرب يحصدون قرب قلعة الملك هيرود التي بنيت في سنة ٤٢ ق.م.». وفي مقابل الإلحاح على الطابع الحياتي الذي اتسمت به بطاقات أولى حملات الهجرة، فقد انتشرت حديثاً صور تجمع عناصر دينية وعسكرية، كما هو الشأن في بطاقة تمثل جندياً مسلحاً يصلي، وتحمل عنوان: «القدس. جندي عند الحائط الغربي»، مع نص ملحق في ظهرها: «من أجل صهيون لن أسكت، ومن أجل القدس لن أستريح» (إشعيا ٦١). ففي هذه البطاقة حل مفهوم الحائط الغربي محل مفهوم حائط المبكى بضمنياته المعادية للسامية، كما صور اليهود على أهبة القتال من أجل بلادهم، بل تم كذلك تغيير هذه الخشونة بأن استعملت مثلاً ثمرة التين الشوكي كمجاز عن الطبع الإسرائيلي. فقد كتب مثلاً على ظهر بطاقة صورت عليها تينة شوكية على خلفية من امرأتين مظليتين: «تين صبرا الشوكي الإسرائيلي الشهير، رمزاً للمزاج الإسرائيلي: شائك من الخارج وعذب من الداخل».

ومن ناحية أخرى، فإن تصوير السكان العرب الفلسطينيين لا يختلف كثيراً عما كان في البطاقات البريدية عند بداية القرن. وعلى رغم أن «الصور الملتقطة» قد عوضت صور الأستوديو، فإنها ما تزال شديدة التركيب ومرفقة بكلام لا يختلف عما كان في صور القرن التاسع عشر من النرجيلة والإبريق مثلاً. وعلى غرار الماضي، فإن البدو شديدو الحضور تعبيراً عن أسلوب في الحياة لم يتغير. فتقرأ على وجه إحدى البطاقات: «كما في زمن العهد القديم»، وتقرأ على ظهرها: «امرأة من البدو الرحل ترعى قطيع غنمها قرب خيمتها، كما في أيام خلت».

إن هذا التناقض الحاد ما بين اليهود الإسرائيليين الفعالين والمنتمين أساساً إلى العالم الغربي من جهة، وما بين الفلسطينيين العرب التقليديين الجامدين والبدائيين من جهة أخرى، هو واضح بصفة خاصة عندما يصور الاثنان على بطاقة واحدة. ولا يتعلق الأمر هنا بحالات إلصاق أجزاء الصورة فقط، ولكنه واضح كذلك في رسم لافت لإسرائيل (من دون حدود، وهو أمر له دلالته). ويظهر هذا الرسم إسرائيليين وسواحاً نشيطين حتى وهم في حالة استجمام، في حين يظهر الآخرين مع ما يتبعهم من تلك الحيوانات (كالجمل والكبش) نائمين، ما عدا المرأة (الغريبة) الحاملة للجرة فوق رأسها. وفعلاً، فإن هذه الثنائية المفرقة بين الإسرائيليين والفلسطينيين العرب تنتقد أسلوباً أخلاقياً مخصوصاً عندما يتعلق الأمر بصور النساء. ففي حين تميل النساء الإسرائيليات إلى تمثيل الحداثة، ثمة نوع مخصوص من البطاقات التي تصور نساء عربيات يحملن أكواماً من الحطب وقد كتب عليها: «وقود للفكر» أو «عربيات يحتطبن» أو «حرية النساء». ومن البين أن مثل هذه الصور تؤكد الفرق بين الإسرائيليات -

الغربيات والفلسطينيات ـ العربيات بتصوير الأوليات ضمن رطانة التحرر والمساواة، وتصوير الأخيرات خاضعات مستكينات.

وكذلك، فإن مثل هذه الفوارق تبدو جلية في البطاقات البريدية التي تقدم منظراً عاماً للبلاد كتلك البطاقة التي عنونت كما يلي: «هذه إسرائيل؛ العتيقة والجديدة» والتي تظهر فيها يافا «العتيقة» في تناقض مع تل أبيب «الحديثة»[8]. ولئن كانت «آثار» فلسطين تقحم في البطاقات البريدية الإسرائيلية لكونها تصادف هواية البحث عن «الغريب» الذي ما يزال يجري وراءه كثير من السواح، إلا أنها تحيَّد وتحوَّل إلى مجرد منظر جميل عندما تقدم كبقايا من ماض ولّى وانقضى.

٥ ـ القراءة ضد التيار؟

لقد عمد تجار الصور وناشرو البطاقات البريدية، بحثاً عن النجاح، إلى إمداد حرفائهم، الذين كانوا في الغالب من الغرب، بما كانوا يريدون. وفي مقابل ذلك فقد دعموا مثل هذه القوالب المرئية. ومع ذلك تظل قراءة أخرى ممكنة لأنه ثمة توتر داخلي بين صورة إسرائيل «أرضاً بدون شعب لشعب بدون أرض»، وبين وضوح آثار فلسطين للعيان وضوحاً قد يذكر تذكيراً بما بني عليه الحضور الإسرائيلي. فعلى ظهر بطاقة بريدية تحمل صورة «قيصرية» مثلاً، كتب هذا النص التفسيري الطويل: «قيصرية ـ أسسها الفينيقيون، ثم ضمت إلى المملكة الهشمونية. وبعد سقوط المعبد الثاني، صارت قيصرية العاصمة الرومانية للبلاد. وقيصرية هي اليوم إحدى قبلات السواح في البلاد». ولكن المسجد الذي يظهر في خلفية الصورة يشير إلى ماض إسلامي غير بعيد. هل يمكن أن تقرأ هذه الصور «من منظور فلسطيني»؟ ذلك رهين بالموقع الخاص والخلفية الخاصة لمن يقرأ. وإذا أمكن ذلك فعلاً، فإن ما سبق من الإحالات على صبرا الإسرائيلية، يمكن أيضاً أن يقرأ قراءة معارضة للقراءة السائدة، إذ إن الفلسطينيين لما كانوا في الغالب يستعملون «الصبر» (وهو الاسم العربي لثمرة التين الشوكي) لرسم حدود أرضهم، ولما كانت هذه النبتة صعبة القلع، فإنها كثيراً ما تشير إلى موقع القرى الفلسطينية التي وقع تدميرها. فقد يمكن إذن ـ من منظور فلسطيني ـ أن ينظر إلى صور «الصبر» على أنها شاهد واضح على طول حضورهم العتيد في البلاد.

---

(٨) ولكن «يافا القديمة» هذه ليست يافا ما قبل ١٩٤٨. فمع قيام دولة إسرائيل وقع إخراج سكانها وتم تدميرها تدميراً كبيراً. وهي عملية تواصلت في الحي العجمي. إن «يافا القديمة» التي تراها اليوم قد تم إعادة بنائها منذ ١٩٤٨ كمستوطنة متحفية بها أروقة ودكاكين عتيقة ومطاعم، ومتجر شرقي وسكان هم في الغالب سكان جدد. لقد أصبحت منطقة سياحية.

فهرس

ـ أ ـ

آتزيوني، أميتاي: ١٦٨
الآخرية: ١٩، ٢١، ٢٤، ٢٥، ٤٣، ١٤٧، ١٧٤، ١٧٦ ـ ١٨٤، ١٨٧، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٦، ٢٠٣، ٢١٠، ٢١٥، ٢١٩، ٦٥١، ٦٥٧
آدورنو، ت. و.: ١٤٥
آرتو، أنطون: ١٧٧
آرون، ريمون: ٤٤٧، ٥٣٥
آفارغان، فرنسيس: ٧٧
آلكنتود، جوزي أنطونيو غونزاليس: ٢٤، ١٧٥
آهو، جيمس: ٥٤، ٥٦
الإبادة العرقية: ٥٠٢
ابراهيم باشا: ٣٣٧، ٣٣٨
ابراهيم، سعد الدين: ٤٢٣، ٤٢٤
ابن أبي زيد القيرواني، محمد عبد الله: ٢٤٦، ٢٤٧
ابن أبي الضياف، أحمد: ٢٦٦
ابن ادريس العمراوي، ادريس بن محمد: ٣٢١، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٢٩
ابن بطلان: ٢٥٥
ابن بطوطة، أبو عبد الله محمد بن عبد الله: ٢١٥، ٢١٦، ٢٢٥، ٢٥٨ ـ ٢٦٢
ابن تنبكتو: ٢٦٢
ابن جبير: ٢٠٠، ٢٢٤
ابن الحباب السلمي، أبو عمير: ٢٣٨
ابن حوقل: ٢١٠، ٢١٤، ٢٥٨ ـ ٢٦٠
ابن خرداذبه: ٢١٤
ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد: ١٠٨، ١٩١، ١٩٤، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٨، ٢١٧، ٢٢٠، ٢٨٦، ٣٠٣، ٤٤١، ٥٢٠
ابن ذي يزن، سيف: ٢٢٥، ٢٣٤، ٢٥٢، ٢٦٢، ٢٦٥
ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد: ٢٢٤
ابن الرومي: ٢٥٧
ابن السلكة، سليك: ٢٣٨
ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: ٢٢٤
ابن شداد، عنترة: ٢٢٥، ٢٣٤، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٧، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٦٥
ابن شيخ، جمال الدين: ١٠١
ابن عبد ربه: ٢٠٩، ٢٥٥
ابن عثمان المكناسي، محمد: ٣١٦ ـ ٣٢٣، ٣٣٠

ابن العوام، الزبير: ٢٣٦
ابن عوف، عبد الرحمن: ٢٤١
ابن فضلان: ٢١٤، ٢٥٣
ابن قيم الجوزية: ٢٠٧
ابن محمد، علي: ٢٥٦
ابن مفرغ، يزيد: ٢٥٠
ابن المقفع، عبد الله: ٢١١، ٢١٨، ٢١٩، ٢٥٤
ابن منقذ، أسامة: ٢٢٤
ابن نبي، مالك: ٩٥
ابن ندبة، خفاف: ٢٣٨، ٢٣٩
ابن هارون، سهل: ٢٠٩
أبو حيان التوحيدي، علي بن محمد: ٢٠٤، ٢٠٥، ٢١١ ـ ٢١٣، ٢٢٢، ٢٥٤، ٢٥٥
أبو الروس، إيليا: ٣٤٧
أبو زيد، نصر حامد: ١٢٦
أبو العينين، فتحي: ٣٨، ٨١١
أبو فاشا، طاهر: ٣٦٣
أتالي، جاك: ١٧١
الاتحاد الأوروبي: ٦٨، ٧٠، ٧٢، ٥٢٧
اتحاد التتار البولنديين: ٥٦٣
الاتحاد الديني للمسلمين (بولونيا): ٥٦٠، ٥٦٢، ٥٦٣، ٥٦٧
اتفاق إعلان المبادىء بشأن ترتيبات الحكومة الذاتية الانتقالية (١٩٩٣: واشنطن): ٣٦، ٧١٤
اتفاق الطائف (١٩٨٩) انظر وثيقة الوفاق الوطني (١٩٨٩: الطائف)
الاتفاق الفلسطيني ـ الإسرائيلي حول ترتيبات الأمن في الخليل (١٩٩٤: القاهرة): ٧٣٣، ٧٣٥
اتفاق القاهرة (١٩٦٩): ٦٨٧
اتفاقيات كامب ديفيد انظر معاهدة السلام المصرية الإسرائيلية (١٩٧٩)
اتفاقية أوسلو انظر اتفاق إعلان المبادىء بشأن ترتيبات الحكومة الذاتية الانتقالية (١٩٩٣: واشنطن)
اتفاقية ماستريخت (١٩٩٢): ٧٠، ٧٢
الاجتياح الإسرائيلي لجنوب لبنان (١٩٨٢): ٦٧٦، ٦٧٩، ٧١١، ٧١٣، ٨٥٢
الاحتلال الإسرائيلي لجنوب لبنان: ٦٧٣
الاحتلال الفرنسي للجزائر: ٢٩١، ٢٩٢، ٣٠٧، ٣٢٣، ٤٣٧، ٤٦٧
الأحكام المسبقة: ٣٠، ١٣٩، ١٤٢، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٩، ١٥٠، ٢٢٢، ٤٥٠، ٤٥٥، ٥٠٥، ٥١٢، ٥٤٥ ـ ٥٤٨، ٥٥٠، ٥٥٢، ٥٥٤، ٥٧٢، ٥٧٤، ٥٨١، ٥٨٢، ٥٩١، ٦٧٠، ٧٢٨
الاختلاف الثقافي: ١٤٢، ١٤٤، ١٤٧
الاختلاف الفكري: ١٢٤
أخوان الصفا: ٢١٢
الأخوان المسلمون (مصر): ٣٦١
الأدب الاستعماري: ٤٦٥، ٤٩١
الأدب الإسرائيلي: ٨٥٣
أدب الرحلة: ١٧٦، ٢٣٣، ٢٥٨، ٢٨٤، ٣٠٤ ـ ٣٠٦
الأدب الروائي: ٨٩٠
الأدب الشعبي: ٤٠، ٤١، ٨٥٢، ٩٠٥، ٩٠٨ ـ ٩١١، ٩٢٢، ٩٢٣
الأدب العبري: ٧٣٢، ٧٣٣، ٨٥٣
الأدب العربي: ٤٦٣، ٤٦٥، ٤٦٧، ٤٨٥، ٤٩١، ٨١٩، ٨٣٥، ٨٥٠، ٨٩٠
الأدب الفرنسي: ٤٦٣، ٤٦٥، ٤٦٧، ٤٧٤ ـ ٤٧٦، ٤٨٠، ٤٨٥، ٤٩١
الأدب الفرنكوفوني: ٤٦٣

الأدب الكولونيالي: ٤٥٢
الأدب المصري: ٨٥٣ ـ ٨٥٥، ٨٦٠
أدب المقاومة: ٧٠٩
ادريس، سهيل: ١٠٦، ٧٩٨، ٨١٧، ٨١٩
ادريس، يوسف: ٣٩، ٨٣٥، ٨٣٦، ٨٣٨ ـ ٨٤٢، ٨٤٤ ـ ٨٤٧، ٨٥٣
الادريسي: ٢١٤، ٢١٧، ٥٢٠
الأرثوذكسية: ٦٥، ٥١٠، ٥١٧
الإرهاب: ١٢٣، ١٢٧، ٥٧٨
الإرهاب الثقافي: ٢٧٨
الإرهاب الفكري: ٦٧٠
ازدواجية الانتماء: ٦٢٠
أزمة النفط (١٩٧٣): ٥٨١، ٥٨٣، ٥٩٢، ٩١١، ٩١٣، ٩١٤
الاستشراق: ٢١، ٢٥، ٢٨، ٦١، ٧٥، ٨٠ ـ ٨٢، ١٠٤، ١٨٠، ١٨١، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٨، ٢٣٠، ٢٣٣، ٢٤٣، ٣٠٥، ٣٩٤، ٤٣٣ ـ ٤٣٥، ٤٣٨ ـ ٤٤١، ٤٤٣، ٤٤٥، ٤٤٦، ٥٣٦، ٥٣٩
استصلاح الأراضي: ٤٤٩
الاستعمار الثقافي: ١٣٢
الاستغراب: ٧٥، ٨٠، ١٩٠، ١٩٢، ٣٠٥
الاستقلال الاقتصادي: ٨٤٦
الاستقلال السياسي: ٨٤٦
الاستيطان اليهودي: ٣٣٨، ٤٧٠
الأسد، حافظ: ٥٨٢
الإسلام: ٢٥، ٢٨، ٢٩، ٣٢، ٤٠، ٥٦، ٥٧، ٦٣، ٩٧، ١٠٤، ١١٧ ـ ١١٩، ١٢١، ١٢٢، ١٢٤، ١٢٥، ١٤٦ ـ ١٤٨، ١٩٠، ١٩٦ ـ ١٩٨، ٢٠١ ـ ٢٠٣، ٢٠٦ ـ ٢٠٨، ٢١٤، ٢١٦، ٢١٨، ٢١٩، ٢٢٢ ـ ٢٢٤، ٢٣٤ ـ ٢٣٦، ٢٤٠، ٢٤٤، ٢٤٦، ٢٤٩، ٢٥٩، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٨ ـ ٢٧١، ٢٧٦، ٢٨٣، ٢٨٧، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٣، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠٣، ٣٠٨، ٣١٣، ٣١٥، ٣٤٠، ٣٦٧، ٣٦٩، ٣٧٩، ٣٨٦، ٣٩٠، ٣٩٩، ٤١٦، ٤١٧، ٤٣٦، ٤٣٧، ٤٤٠ ـ ٤٤٨، ٤٥٢، ٤٥٤، ٤٥٨، ٤٦٣، ٤٦٤، ٤٦٦، ٤٦٨، ٤٧١ ـ ٤٧٣، ٤٧٦، ٤٨٠، ٤٨٤، ٤٨٥، ٤٨٩، ٤٩٠، ٥٠٩ ـ ٥١٨، ٥٣٧، ٥٤٢، ٥٤٩، ٥٦٠ ـ ٥٦٢، ٥٦٤، ٥٨١ ـ ٥٨٤، ٦٢٦، ٦٦٥، ٦٦٦، ٧٢٩، ٧٥١، ٨٥٠، ٨٥٢، ٨٥٩ ـ ٨٦١، ٨٦٤ ـ ٨٦٨، ٨٧٠ ـ ٨٧٣، ٨٧٧، ٨٧٩، ٨٨٢، ٨٨٦، ٨٩٠، ٨٩١، ٨٩٥، ٨٩٧ ـ ٩٠١، ٩٠٣
الإسلاموية: ١١٢
إسماعيل بن عبد الله (السلطان): ٣١٧
الاشتراكية: ١١٨، ٤٣٧، ٥٩٠، ٦٦٥، ٦٨٩، ٨٤٧، ٨٥٩
الأشعرية: ٣٠٨
الأشكنازيم: ٣٦٤، ٣٧١، ٧٣١
الإصلاح الإداري: ٦٩٤
الإصلاح الديني: ٣٤٠
الإصلاح السياسي: ٦٩٤
الأصولية: ٦٣٤، ٨١٠
الأصولية الإسلامية: ٣٠، ٥١٢، ٥٥٣
الأصولية المسيحية: ٥٩١
إعادة الإعمار في لبنان: ٦٧٢، ٦٩٤
الإعلام الموجه: ٤٣٣
إعلان قيام الدولة الفلسطينية (١٩٨٨): ٧١٤
الأفغاني، جمال الدين: ٣٠٧، ٣٣٨، ٥٦٢
إقبال، محمد: ٩٤
الاقتصاد الأردني: ٧٧١

الاقتصاد الإسرائيلي: ٧٠٨
اقتصاد البازار: ٦١٢ ـ ٦١٤
الاقتصاد الروسي: ١٥٣
اقتصاد السوق: ١٠٣، ١٦٣
الاقتصاد الفرنسي: ٤٨٩، ٥٠٤، ٥٩٠، ٥٩٥
الاقتصاد القومي: ٤٨٩، ٧٤٩
الاقتصاد الياباني: ٥٨٣
الإقطاعية: ٣١٦، ٣٢١، ٤٤٣
الأقليات: ٢٢، ٨٦، ٥٧١، ٥٧٥
الأقليات الإثنية: ٥٧٤، ٥٧٥
الأقليات الافريقية: ٢٦٢
الأقليات الثقافية: ١٤٤
الأقليات الدينية: ٦٦، ٥٠٤
الأقليات الطائفية: ٥٠٤
الأقليات العربية: ٥٥٩
الأقليات العرقية: ٥٠٤
الأقليات القومية: ٦٦، ٥٧٤
الأقليات المسلمة: ٥٥٩
إكزينوفون: ٦٠، ٦١
الأكويني، توما: ٥١٣
الالتزام السياسي: ٦٧٩
ألتوسير، لويس: ٥٣٢
إلياد، مرسيا: ٩٠، ٩٧
الامبريالية: ٦١، ٨٤، ٢٣١، ٤٢١، ٤٣٦، ٤٧٠، ٥٠١، ٥٣٤، ٥٣٩، ٥٥٤، ٥٨٣، ٨٥٣
الأمم المتحدة: ٣٥٤، ٥٢٦، ٥٨٣، ٦٩٣، ٨٥٢
ـ مجلس الأمن الدولي
ـ القرار (٢٤٢): ٣٥٣
ـ القرار (٣٣٨): ٣٥٣
الأمن الاجتماعي: ٥٥٧
أمين، أحمد: ١٤٨، ٢٤١، ٢٥٥
الأمين (الخليفة): ٢٠٨، ٢٠٩
أمين، سمير: ٥٣٧
أنتاديوب (الشيخ): ٢٧٢
الانتفاضة الفلسطينية (١٩٨٧): ٣٦، ٥٠٣، ٧١٣، ٧٣٣، ٧٤٠
الأنتلجنسيا الأوروبية: ١٧٥
الأنتلجنسيا العربية: ٨١٤
الأنتلجنسيا الفرنسية: ٥٩٥
الانتماء الإثني: ٧٠٠ ـ ٧٠٣
الانتماء الإسرائيلي: ٧١٥
الانتماء الثقافي: ٢٨، ١٤٧، ٤٣٦
الانتماء الحزبي: ٧٣٦، ٧٤٤
الانتماء الديني: ٧٠١، ٧٠٦
الانتماء السياسي: ١٤٢
الانتماء الطائفي: ٦٧٤، ٦٧٩
الانتماء الطبقي: ١٤٢
الانتماء العربي: ٣٦، ٣٩٣، ٧٠٤، ٧٠٨، ٧١١
الانتماء العرقي: ٨٣
الانتماء العشائري: ٦٧٤
الانتماء الفرنكوفوني: ٦٦٨
الانتماء القومي: ٧٠٠ ـ ٧٠٣، ٧٠٦، ٧١٦
الانتماء الوطني: ٣٦، ٣٨٠، ٧٠٨، ٧١٣، ٧١٥، ٧١٦
الانتماء اليهودي: ٨٦١، ٨٦٢، ٨٦٤، ٨٦٦، ٨٦٧، ٨٦٩، ٨٧١، ٨٧٢، ٨٧٦، ٨٧٧، ٨٨٨
أندرينكوفا، آنا: ٢٣، ١٥٣
الاندماج الاجتماعي: ٢١٠، ٥٩٩
الاندماج الافريقي العربي: ٢٧٢

الاندماج الاقتصادي: ٦٩، ٧٠، ٧١٥
الاندماج الأوروبي: ٦٩، ٧٠
الاندماج الثقافي: ٥٩٩
الاندماج السياسي: ٦٢، ٧٢
أنطوان، ميشال: ٦٣٥
أنطونيوس، جورج: ٣٣٨
أنغلز، فريدريك: ١٤٠، ٤٤٣
أنغلهارت، رونالد: ١٦٣
الانفتاح الاقتصادي: ٣٦٨، ٧٥٥
الانفجار المعلوماتي: ١٧١
أهل الذمة: ٢٠٦، ٢٠٧
أورويل، جورج: ١٠٠
أوغسطين (القديس): ٥٩
الأوليغارشية: ٥٩، ٣٥١
أونيسكو، أوجين: ٧٨٣
إيتان، رفائيل: ٧٣٢
إيتيان، برونو: ٥٣٧
إفيك، إيلا: ٣٧١

ـ ب ـ

باتشي، آنزو: ٢٩، ٥٠٩
باتيسون، جورج: ٦٣٧ ـ ٦٤١، ٦٤٤، ٦٤٦ ـ ٦٤٨
باختين: ٤١، ٨٢١، ٨٤٤، ٨٤٥، ٩٠٥، ٩٠٦، ٩٢٢
بارسونز: ١٣٢، ١٣٣
بارك، جاك انظر بيرك، جاك
بارو، جاك: ٦٣٥
بارو، دومينيك: ١٤٩، ١٨٠
باريزاي، ماري ـ جوزيف: ٣٣، ٦٢٣
باستنيه، أ.: ٥١١
باقادر، أبو بكر أحمد: ٤٠، ٨٨٩
باكر، كارل هينريش: ٤٤٦
بالدوين، جيمس مارك: ٨١٢
بالم، أولف: ٥٢٥
بانتون، ميشيل: ١٤٠، ٧٢٧، ٧٢٨
بدوي، عبده: ٢٣٨، ٢٧٤ ـ ٢٧٧
برايسفيرك، روي: ١٤٩، ١٨٠
برسوال، كوسيني دي: ٢٨٩
برغر، بيتر: ١٤١
برقوق (السلطان المملوكي): ٢٦٢
برنارت، م. دي: ١٣١
البروتستانتية: ٥٧، ٦٥، ٣١٥، ٤٤٦، ٥١٠، ٥١٧
بروديل، فرناند: ٢٠١، ٢٠٣
بريتشارد، إيفانس: ٥٠، ٢٧١
بريجنيف، ليونيد: ٥٧٧
البزري، دلال: ٢٢، ٩٩
البطالة: ٥٣٨، ٥٩٢، ٦٣٠، ٦٣٥، ٧٧٨، ٧٧٩
البطالة النسائية: ٧٧٨، ٧٧٩
بعلبكي، أحمد: ٣٥، ٦٧١
البغدادي، أحمد: ١٢٦
البكري، أبو عبيد الله بن عبد العزيز: ٢٥٨ ـ ٢٦٠
بلخوجة، محمد: ١٨٨
البلشفية: ٥٧٧
بلوا، فرنسوا دي: ٤٣٩
بلوهرادسكي، ف.: ١٣٣
بن باديس، عبد الحميد: ٤٧٨
بن بللا، أحمد: ٢٧١
بن جلّون، طارق: ٤٨٧، ٥٢٢
بن جلّون، الطاهر: ٦٣٧
البنا، حسن: ١١٩

بندكت، روث: ٣٣٧
بنيميني، كلمن: ٧٣٢، ٧٣٣
البنيوية: ٥٣٩
بو جدرة، رشيد: ١٢٤
بو رقيبة، الحبيب: ٥٢٥
بو رقيبة، مريم: ٦٣٥
بو طالب، محمد نجيب: ٢٨، ٤٣٣
بوبر، مارتان: ١٢٩، ١٣٥
بوتهول، غاستون: ٧٨٦
بودان، جان: ٥٩٦
بودجينسكي، سلافومير: ٥٦٣
بودريار، جان: ١٦٧
البوذية: ٥٦، ٢٤٣
بورديو، بيار: ٦٣٢
بوسّي، كلوديو: ٣٣، ٦٣٧، ٦٤٠
بوسينو، جيوفاني: ١١٣
بوغاردوس، إيموري ستيفن: ١٤٥
بولس السادس (البابا): ٥١١، ٥١٦
بونابرت، نابوليون: ١٣٩، ٣٣٧، ٤٣٧
بونتي، مارلو: ١٧٨، ١٧٩
البياتي، عبد الوهاب: ٢٧٧
بيترارك: ١٩٨
بيتزيني، فرانكا: ٣٣، ٦٣٧، ٦٤١
بيرغرا، مورو: ٤٤٧
بيرك، إدموند: ٦٠، ٦٢
بيرك، جاك: ٢٨، ٩٨، ١٤٧، ٣١٢، ٤٤٨، ٤٥٦ ـ ٤٦١، ٥٣٢، ٥٣٧
البيروقراطية: ٦٥٤، ٦٥٦، ٨٤٧
البيروني: ٢٥٤
بيغن، مناحيم: ٩١٨
بينفينيست، آني: ٣٣، ٦١١

ـ ت ـ

تاجفل، هنري: ٧٦٢، ٧٦٤
تايلور، إدوارد بورنت: ١٤١
تايلور، شيلي: ٧٦٢
التبعية: ٤٧٣ ـ ٤٧٥، ٨٤٧
التبعية الثقافية: ١٧٩
التبعية السياسية: ١٧٩
التتار البولنديون: ٥٥٩ ـ ٥٦١، ٥٦٧
التثاقف: ٤٥١، ٧٠٢، ٧١٦
تجارة الرقيق: ٢٤٠، ٤٨٣
التجمع من أجل الجمهورية (فرنسا): ٥٩٢
التحرر الوطني: ٢٣٠، ٢٧٠، ٢٧٨، ٢٨١
تحرير فرنسا (١٩٤٥ ـ ١٩٤٧): ٥٨٩
التخندق الثقافي: ٣٠
التسامح الثقافي: ١٤١، ١٤٤، ١٤٥
تشييء العبيد: ٢٤١
التصفيات العرقية (يوغسلافيا): ٥١
التطهرية: ١١٦، ١١٧
التعاون العربي ـ الافريقي: ٢٧٣، ٢٧٤
التعبيرية: ١٧٦
تعدد الأجناس: ٦٣٨
التعدد العرقي: ٦٣٨
تعدد القوميات: ٧٠
التعددية الثقافية: ٣٥، ١٢٦، ٦٣٨، ٦٩٠
التعددية الدينية: ١١٢، ١١٤
التعددية السياسية: ١٢٦، ١٦٣، ٥٥٣، ٧١٤
التعددية الشخصية: ١٦٣
التعددية الطائفية: ٣٥، ٦٩٠
التعريب: ٦٦٢، ٦٦٨
التعصب: ١١١، ١٢٧، ٣٦٠، ٤٥٤، ٤٨٤، ٦٧٩، ٧٢٧، ٧٢٨، ٧٣٠،

٧٣١، ٧٥٩، ٧٦٥

التعصب الإسلامي: ٤٥٤، ٥٩٦

التعصب الديني: ٤٥٥

التعليم الرسمي: ٣٥٨، ٣٥٩

التغريب الثقافي: ٦٧١

التفاوت الطبقي: ١٥٥

التفوق الثقافي: ٦٦٠

التقدم التقاني: ٣٢٧، ٨٩٢

التقدم الصناعي: ٤٤٤

التكامل الاقتصادي: ٦٢

التكامل الأوروبي: ٦٥

التكامل الثقافي: ٦٢

التكامل العسكري: ٦٢

التكعيبية: ١٧٦

تكلا، نعيم: ٨٥٤

التل، عبد الله: ٣٤٧

تلوث الهواء: ١٧٣

تلوث وقت الفراغ: ١٧٣

التميمي، عبد الجليل: ٢٦٢

التمييز العنصري انظر العنصرية

التنبكتي، ابراهيم: ٢٦٢، ٢٦٣

التنشئة الثقافية الموجهة: ٤٣٣

التنميط الاجتماعي: ٧٥٩، ٧٦٠، ٧٦٣، ٧٦٤، ٧٦٧

التنميط الجنساني: ٣٧، ٧٥٩، ٧٦٠، ٧٦٧ ـ ٧٧١، ٧٧٤، ٧٧٦، ٧٨٠

التنوع الثقافي: ٢٠٥

التنوع العرقي: ٢٠٥

التواصل الثقافي: ٧٠٨

تودوروف، تزفيتان: ٢١، ١٥٠، ١٨٠، ١٨٨، ٢٣٢، ٢٤٢

التودية: ٥٦٥

تورنر، بريان س.: ١٣٢، ١٣٣، ٤٤٣

توزيع الثروة: ٤٤٤

تومبرانو، إميليو: ١٧٩

التونسي، خير الدين: ٢٦٦

التونسي، عمر: ٢٦٥

التير، مصطفى عمر: ٢٧، ٤١٩

تيزيني، طيب: ٣٣٩

تيفلين، توان فان: ٩٠٥

تيلر، ستيفن: ١٤١

تيمور، محمود: ٣٩، ٨٥٣

ـ ث ـ

الثقافات الطبقية: ١٣٣

ثقافة الاستهلاك: ١٧٣

الثقافة الإسرائيلية: ٧١٨، ٧٢٤، ٧٤٤

الثقافة الاسكندينافية: ٥٢٨

الثقافة الإسلامية: ٤٠، ٨٠، ٢٦٩، ٥١٠، ٥٦٢، ٥٦٦، ٥٦٨، ٧١١، ٨٩٩

الثقافة الافريقية: ٢٧٢ ـ ٢٧٤، ٢٧٦ ـ ٢٧٨

الثقافة الامبريالية: ٢٣١، ٢٦٤

الثقافة الأوروبية: ٢١، ٨٠، ٢٣١، ٥١٧

الثقافة البولندية: ٥٥٩، ٥٦٢

ثقافة التكفير والردّة: ١٢٥

ثقافة الخاصة: ٣٥٩

الثقافة الدينية: ٣١٤، ٥١١، ٥١٦

الثقافة السياسية: ٢٣، ٢٤، ١٥٤ ـ ١٥٧، ١٦٢، ١٦٣، ٢٦٨، ٧١٨

الثقافة السياسية السوفياتية: ٢٣، ٦٣

ثقافة الشتات: ٩٣٠

الثقافة الشعبية: ١٧٩، ٢٣٣، ٢٨٠، ٣٥٧، ٣٥٨، ٣٦١، ٣٦٣، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٧٠، ٣٧٢، ٦٥٩، ٦٦٠، ٦٨١، ٩٠٩

الثقافة العالمثالثية: ٨٠
ثقافة العامة انظر الثقافة الشعبية
الثقافة العربية: ٢٠، ٢٥، ٨٠، ١٨٧، ٢٠٢ ـ ٢٠٤، ٢٢٣، ٢٢٩ ـ ٢٣٣، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٧، ٢٥٤، ٢٦١، ٢٦٣، ٢٦٩ ـ ٢٧٣، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٨ ـ ٢٨١، ٣٨٨، ٥٥٤، ٧٠٤، ٧١٦، ٧٦٠، ٧٩٧
الثقافة العربية الإسلامية: ٢٧٢ ـ ٢٧٤، ٣٩٨، ٥٣٦، ٥٧٩
الثقافة الغربية: ٧٨، ٧٩، ٢٠١، ٥٠٠، ٥٥٠، ٥٩٥، ٦٤٣، ٨١٦، ٨٩٩، ٩٠٨
الثقافة الفرنسية: ٨٠، ٦١٨، ٦٢٠، ٦٦١
الثقافة الفلسطينية: ٧١٦
الثقافة القومية: ١٣٢، ٥٤٩
الثقافة الليبرالية: ٢٨٠
الثقافة المجرية: ٥٧٨
الثقافة المغربية: ٨٠
الثقافة الوطنية: ١٣٣، ٢٧٩، ٦٥٥
ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ (مصر): ٧٤٧، ٧٥٥، ٧٥٦، ٨٤٦، ٨٤٧، ٨٥٩، ٨٦٨، ٨٧١، ٨٨٠، ٨٨٢، ٨٨٤، ٨٨٥
ثورة ١٨٤٨ (المجر): ٥٧٠
ثورة ١٩٥٢ (لبنان): ٦٨٦
ثورة ١٩٥٦ (المجر): ٥٧٢
ثورة ١٩٥٨ (لبنان): ٦٨٦
الثورة الإسلامية في إيران (١٩٧٩): ٦٣
الثورة البلشفية (١٩١٧): ٦٠، ١٥٧
ثورة الزنج (٢٢٥هـ ـ ٢٧٠هـ): ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٧٦، ٢٧٩
ثورة سبارتاكوس: ٢٥٧
الثورة العربية الكبرى (١٩١٦): ٣٨٠
الثورة الفرنسية: ٦٠، ٢٨٦، ٢٩٠ ـ ٢٩٢، ٣٠٧، ٥٨٨
ثورو، هـ. د.: ٣٣٤
ثياك، جان بيار: ٥٣٣

- ج -

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر: ١٩٨، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٧، ٢٠٩ ـ ٢١٢، ٢١٥، ٢١٨، ٢١٩، ٢٢٢، ٢٣٥، ٢٤٩، ٢٥١، ٢٥٤، ٢٥٥
الجامعة الإسلامية: ٢٦٧
جانيس، جوليان: ٤٥ ـ ٥٠
الجبهة الإسلامية للإنقاذ (الجزائر): ٦٦٨، ٦٦٩
جبهة التحرير الوطني الجزائرية: ٤٨٠ ـ ٤٨٢، ٥٢٥
الجبهة الديمقراطية لتحرير فلسطين: ٧٣٦
الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين: ٧٣٦
الجبهة الوطنية الفرنسية: ٦٣٢
جدلية السيد والعبد: ١٨٣
الجزائري، عبد القادر: ٢٩، ٤٧٥، ٤٧٨، ٥٣١
جعيط، هشام: ٢٠١، ٣٨٦، ٤٤٨
الجماعات الإثنية: ٧٢٧
الجماعات الإسلامية: ٦٤، ١١٨، ٦٨٠
الجماعات العرقية: ٣٨٠
الجماعة الإسلامية (مصر): ١٢٥
الجماعة المهداوية (بولونيا): ٥٦٧
جمعية الاتحاد الإسلامي (بولونيا): ٥٦٧
جمعية الإسلام والغرب: ٤٧١، ٤٧٢
جمعية الإصلاح الاجتماعي (الكويت): ١٢٦
الجمعية الشمالية لدراسات الشرق الأوسط: ٥٢٤

جمعية الصداقة البولندية الليبية: ٥٦٨
الجهاد: ١١٩ ـ ١٢١، ٤٥٤، ٥٩٢
جيرار، ر.: ٥٩٦، ٥٩٧
جيمس، وليام: ٣٣٣، ٨١٢

- ح -

الحاج، مصالي: ٤٧٨
حجازي، عبد العزيز: ٧٥٦
الحجري، أحمد بن قاسم (أفوقاي): ٣١٢ ـ ٣١٦، ٣٢٠، ٣٣٠
الحداثة: ٣٠، ٣١، ١٢٦، ١٢٧، ١٨٢، ٣٦٢، ٥٤٧، ٥٥٢، ٥٥٣، ٥٥٥، ٥٥٦، ٥٨١، ٧٨٤، ٩٣١
حداد، مهنا يوسف: ٢٦، ٣٣١
حرب أسلي (١٨٤٤): ٣٢٣
الحرب الأهلية اللبنانية (١٩٧٥): ١٠٢، ٤٢٠، ٦٧١، ٦٧٧، ٦٧٩، ٦٨٠، ٦٨٣ ـ ٦٩٤، ٧١٣
الحرب الباردة: ٦٠، ٦٢ ـ ٦٥، ٧١، ١٩٨، ٥٣١
حرب تطوان (١٨٦٠): ٣٢٣، ٣٢٤
حرب الخليج (١٩٩٠ ـ ١٩٩١): ٢٧، ٣١، ٣٣، ٣٦، ٦٤، ٧١، ١١٠، ٢٢٣، ٢٢٦، ٣١١، ٣٣٠، ٣٥٤، ٣٧٧، ٣٨٧، ٣٨٨، ٤٢٠، ٥١٢، ٥٤٣، ٥٤٩، ٥٥٠، ٥٦٥، ٥٨١ ـ ٥٨٤، ٥٨٨، ٦١١، ٦١٢، ٦١٦، ٦١٧، ٦٢٠، ٦٢١، ٦٤٧، ٧١٣، ٧١٤
حرب السويس (١٩٥٦): ٤٧٠، ٤٧٣، ٤٧٤، ٤٨٦، ٨٦٠، ٨٧٤، ٨٨٢، ٨٨٤
الحرب الصربية ـ البوسنية ـ الكرواتية (١٩٩٥): ٥٧٦
الحرب العراقية ـ الإيرانية (١٩٨٠ ـ ١٩٨٨): ٦٤
الحرب العربية الإسرائيلية (١٩٤٨): ٣٤٣، ٣٤٧، ٤٧٠، ٤٧٣، ٨٥٢، ٨٥٥ ـ ٨٥٧، ٨٦٠، ٨٧٢، ٨٧٣، ٨٨٨
الحرب العربية الإسرائيلية (١٩٦٧): ٣٦، ٣٧٧، ٤٧٠، ٤٧٣، ٥٠١ ـ ٥٠٣، ٧٠٧، ٧٠٨، ٧١٠، ٧١٣، ٧٢٤، ٧٢٩، ٧٣٣، ٨١٩، ٨٣٢، ٨٤٧، ٨٦٠، ٨٧٥، ٨٨٢، ٩١٥
الحرب العربية الإسرائيلية (١٩٧٣): ٣٥٩، ٤٧٠، ٤٧٣، ٤٧٤، ٤٨١، ٧٠٩، ٧٢٩، ٧٣٣، ٨٦٠، ٨٧٢، ٨٧٥، ٨٨٢، ٨٨٦، ٨٨٨، ٩١١
حركة الإحياء الإسلامي: ٣٣٧
حركة الإصلاح الديني: ٣١٥
حركة أمل (لبنان): ٦٧٣
حركة التحرر النسوي: ٧٧٠، ٧٨٤
حركة تسومت (إسرائيل): ٧٣٢
حركة التغريب: ٥٣٢
حركة الجهاد الإسلامي (فلسطين): ٧٣٦، ٧٤٤
الحركة الصهيونية: ٤١، ٣٤١
حركة فتح: ٧٣٥، ٧٣٦، ٧٤٤
حركة المقاومة الإسلامية (حماس) (فلسطين): ٧٣٦، ٧٤٤
الحركة المهدية (مصر): ١٤٩
الحركة الوهابية: ٣٣٧، ٣٤٢
الحروب الصليبية: ٦١، ١٨٠، ٢٠٠، ٢٢٢ ـ ٢٢٤، ٢٢٦، ٢٦٤، ٢٨٣، ٤٦٣، ٤٦٦، ٤٦٧، ٤٧٣، ٤٧٥، ٤٧٧، ٤٨٠ ـ ٤٨٢، ٤٨٦، ٥١١، ٥١٢، ٥٨٢، ٧٢٩
الحرية الدينية: ١٦٣
حرية الرأي: ٢٣، ١٢٣، ١٢٧، ٤٤٤
الحزب الاشتراكي (المجر): ٥٧٢

حزب الله (لبنان): ٦٧٣، ٦٧٤، ٦٧٧
الحزب الديمقراطي المسيحي (المجر): ٥٧٢
الحزب السوري القومي الاجتماعي (لبنان): ٦٨٦
حزب الشعب (فلسطين): ٧٣٦
الحزب الشيوعي الفرنسي: ٥٨٩
حزب الكتائب اللبنانية: ١٠٢
حزب المحافظين (المجر): ٥٧٢
الحزبية: ٨٥٩
الحسن الثاني (ملك المغرب): ٥١١
حسن، حسن ابراهيم: ٢٦٩
حسين، صدام: ٦٤، ٥٨٢
حسين، طه: ٣٩، ١٢٦، ١٤٨، ٢٢٦، ٢٥٧، ٧٥٥، ٨١٦، ٨٣٥، ٨٥٣
حقوق الإنسان: ١١٠، ١٢٦، ١٣٣، ١٣٦، ٢٩٥، ٤٥٤، ٥١٧، ٥٩٠
الحقوق الثقافية: ١٣٦
حقي، يحيى: ٣٩، ٨١٦، ٨١٩، ٨٣٥، ٨٥٣
الحكم العربي للأندلس: ٣١١
حكومة فيشي (فرنسا): ٥٨٨، ٥٩٥
الحكيم، توفيق: ٣٩، ٧٩٧ ـ ٧٩٩، ٨٠١، ٨١٦، ٨٣٥، ٨٥٣، ٨٥٧
الحلاج: ٩٧، ٢٧٩
حلف شمال الأطلسي: ٦٤
حليم، عبد الجليل: ٢٨، ٤٤٩
حمدان، جمال: ٤٢٣، ٧٤٨
حملة نابوليون بونابرت على مصر (١٧٩٨ ـ ١٨٠١): ١٠٣، ٢٨٨، ٣٠٢، ٤٣٧، ٨١٣، ٨١٤
حنفي، حسن: ٢٥، ١٨٩ ـ ١٩٣، ٢٢٦، ٢٨٣
حيدر، عزيز: ٣٥، ٦٩٩
حيمر، عبد السلام: ٢٦، ٣١١

ـ خ ـ

خالد، حسن (المفتي اللبناني): ٥٦٢
الخراساني، كاظم: ٢٥٣، ٢٥٦
خروتشوف، نيكيتا: ٥٧٧
الخروج الفلسطيني من لبنان (١٩٨٢): ٦٧٩، ٧١١
الخصخصة: ٦٩٤
الخطاب الاستشراقي: ١٠٤ ـ ١٠٦، ٥٣٦، ٥٣٧
الخطاب الإسلامي: ١٠٤، ١٩٦، ٤٧٢، ٦٦٥، ٦٦٧، ٦٦٨، ٦٧٠
الخطاب الأنثروبولوجي: ٧٥، ٨٠
الخطاب الرسمي: ٩٠٧، ٩١١، ٩١٣
الخطاب الروائي: ٨١١، ٨٢٠، ٨٢١، ٨٢٤، ٨٢٥، ٨٣٠
الخطاب السياسي: ١٨٢، ٦٨٥، ٦٨٩، ٩٠٦ ـ ٩٠٨
الخطاب الشعبي: ٩٠٧، ٩٠٨
الخطاب العربي المعاصر: ٢٠، ١٩٦، ٢٢٦، ٩١٨
الخطاب الغربي: ٥٣٤، ٥٣٦، ٩١٤
الخطاب الكولونيالي: ٦٦٠، ٦٦١
الخطاب اللاهوتي: ١٨١
الخطاب المدرسي: ٤٧٦، ٤٨٢، ٤٨٣، ٤٨٦، ٤٨٩، ٤٩٠
الخطر الإسلامي: ٦٦
الخطر الأصفر: ٦١
الخطيبي، عبد الكبير: ٥٢٢
خليل، عماد الدين: ٤٤٧
خليل، محمد: ٦٣٥

الخميني (آية الله): ٦٤، ١٢٥، ٥٨٢
خوري، إسحق: ١٠٢، ١٠٣
الخوري، بشارة: ٦٨٦
الخيام، عمر: ٩٤
خيري بدوي، ماري ـ تيراز: ٣٧، ٧٨٣

ـ د ـ

الدادائية: ١٧٥، ١٧٦
داساتو، ف.: ٥١١
دامون، و.: ٣٣٣
دانتي: ٢٢٣
داولينغ، كوليت: ٧٨٥
دمقرطة الثقافة: ١٣٢
دنج، فرانسيس: ٢٨٠
دوبريه، ريجيس: ١٨٨
دوتّـي، إ.: ٤٥٠، ٤٥٣، ٤٥٤، ٤٥٦، ٤٥٧، ٤٦٠
دوران، جيلبار: ٩٢
دوركهايم، إميل: ١٣٣، ٤٤٧، ٦٨١
دوسا، شيراز: ٦٠
دوستويفسكي: ١٠٠، ٣٧٠
دوفال، شيلّي: ٣٣٣، ٣٣٥، ٣٣٦
الدولة الحديثة: ٢٣٠
الدولة الريعية: ٢٦٣
الدولة القومية: ٦٧
الدولة الوطنية: ٢٥، ٢٦٧، ٢٦٨
دوناتي، بيار باولو: ٢٣، ١٢٩
دياب، محمد حافظ: ٣٩، ٨٣٥
ديب، محمد: ٢٩، ٥٢٢، ٥٢٣
ديجو، جان: ٥٢٢
ديستيت دي تراسي، أنطوان لويس كلود: ١٣٩
ديغول، شارل: ٤٨١، ٦١٩
ديكارت، رينيه: ١١٣
ديمازدييه، جان: ٦٢٤
ديمستينوس: ٥٩
الديمقراطية: ٥١، ٥٩، ٦٠، ٦٣، ٦٤، ١٠٥، ١١٠، ١٥٦، ١٦٣، ٣٤٣، ٣٤٥، ٣٥٥، ٣٧٥، ٣٨٤، ٣٩٣، ٤١٠، ٤٤٤، ٤٥٠، ٥٣١، ٥٤٧، ٥٤٩، ٥٥٣، ٥٩٠، ٦٨٤، ٦٨٦، ٦٨٩، ٧١٦، ٨٤٧
ديوالد: ٤٣٦
ديوب، مصطفى: ٦٣٥

ـ ذ ـ

الذات الإسرائيلية: ٣٤٤
الذات الإسلامية: ٣٥٣
الذات البديل: ٦٥٩
الذات الثقافية: ٣٧٤، ٣٧٦ ـ ٣٧٨، ٦٦٤
الذات الجزائرية: ٦٦١
الذات الجماعية: ٨١٢، ٨٢٢، ٨٢٦، ٨٢٨، ٨٢٩
الذات الخاضعة: ٦٦١
الذات العبرية: ٣٥٠، ٣٥٢ ـ ٣٥٤
الذات العربية: ٣٥٠، ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٧٦، ٣٧٨، ٣٨٦، ٣٩٤
الذات القومية: ٢٦، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٤٢، ٣٤٦، ٣٥٤، ٣٥٥
الذات المتعالية: ٦٦٠، ٦٦٢
الذات المركز: ٣٩١
الذات المعربة: ٦٦٢، ٦٦٣
الذات المقابلة: ٦٦٨
الذات الممزقة: ٦٥٩
الذات النقيض: ٦٥٩، ٦٦٠، ٦٦٤،

٦٦٥، ٦٦٧، ٦٦٨، ٦٧٠
الذات الوطنية: ٣٤٢، ٣٤٤، ٣٤٦ ـ ٣٥٠، ٣٥٣، ٣٥٤
الذكورية: ٤٤٧
ذوق، محمد طه: ٥٦٢

- ر -

رابطة الشمال (إيطاليا): ١٣٠
رابطة المسلمين العالمية: ٥٦٢
رابين، إسحق: ٧١٥
الرأسمالية: ٦٣، ٩١، ١٣٣، ٣١٦، ٤٣٧، ٤٣٨، ٤٤٢، ٤٤٥، ٤٤٦، ٥٧٩، ٥٨٨، ٦٧٢، ٨٥٩
ربيع، حامد عبد الله: ٣٥٠
رشدي، سلمان: ٦٤، ١٢٥، ٥٦٣
رضا، رشيد: ٣٣٨
الـرق: ٢٤٦، ٢٤٨، ٢٥٣، ٢٦٣، ٢٦٥، ٢٦٦
الرندي، أبو البقاء: ٢٢٥
الرواية الشعبية: ٩١٢
الـروايـة الـعـربـيـة: ٣٨، ٣٩، ٧٩٧، ٧٩٨، ٨١١، ٨١٣ ـ ٨١٥، ٨١٧
الرواية الغربية: ٨١٦
رودنـسـون، مـكـسـيـم: ٢٨، ٢٠١، ٤٤٢، ٤٤٤، ٤٤٨، ٥٣٢، ٥٣٧
ريد، ستيفن: ٣٣٥
ريغان، رونالد: ٦٠
رينان، إرنست: ١٠٤، ٤٤٢، ٤٤٥

- ز -

زاخاروف: ١٦٠
الزبير، عروس: ٣٤، ٦٥٩
الزرادشتية: ٥٨، ٥٩
الزغل، عبد القادر: ٣٨٦
زكي، عبد الرحمن: ٢٦١
الزمن الاجتماعي: ١٧٢ ـ ١٧٤
الزمن الطبيعي: ١٧٢
الزندقة: ١٢٣
الزهراوي، إحسان: ٦٣٢
زور، أوفير: ٥٦
زيدان، فؤاد: ٣٧٧

- س -

السادات، أنور: ١٤٩
سارتر، جان بول: ١٤٤، ٥٣٢، ٦٠٤
سارتو، ميشال دو: ٦٣٢
ساري، حلمي خضر: ٣٧، ٧٥٩
ساري، سالم: ٢٧، ٣٧٣
ساسون، موشيه: ٣٧١
ساسي، سلفستر دي: ٢٩٠
سالم، نادية: ٧٢٩
سان سيمون: ٤٣٧
السباعي، يوسف: ٣٩، ٨٥٣
سبنسر: ١٩٥، ٤٣٥
ستالين، جوزف: ٥٧٧
السحار، عبد الحميد جودة: ٣٩، ٨٥٣
سرفانتيس: ٣٢١
سطابيسكي، موشيه: ٧٣٢
سعد، صادق: ٢٤١
السعدي، عبد الرحمن: ٢٦٢
سـعـيـد، إدوارد: ٨٠، ٨١، ١٠٤، ١٠٨، ١٨٠، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٨، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٤٢، ٢٤٨، ٢٨٠، ٢٨١، ٣٩١، ٣٩٣، ٤٤٣، ٤٤٥، ٤٤٨، ٨٢٢
السفاح (الخليفة): ٢٠٨

السفارديم: ٣٦٤، ٧٣١
السقاف، أبكار: ٣٤٧
سكوت، دونس: ٨٧
سكيرباك، سيغورد ن. : ٣٠، ٥٤٥
سلامة، غسان: ٥٣٧
سلطان، ديفيد: ٣٧١
سلطاني، عبد اللطيف: ٦٦٥ ـ ٦٦٧
السلم الأهلي اللبناني: ٦٨٥، ٦٨٨، ٦٩٤
سليمان، ميخائيل: ٢٧، ٣٩٧، ٤٢٨
سمبسون، جورج: ٧٢٨
سمبين، عثمان: ٢٧٩
سميث، أنطوني: ٧٠٣
سميث، برنار: ١٧٩
سنغور، ليوبولد: ٢٧١، ٢٧٢
سوان، وليام: ٣٣٥
سورات، ميشال: ٥٣٣، ٥٣٥
السوق الأوروبية المشتركة: ١٣١
السياسة الخارجية الروسية: ١٥٣ ـ ١٥٦، ١٦٣
السياسة الخارجية المصرية: ٨٤٦
سياك، كارل: ١٦٩
سيرياني، روبارتو: ٢٣، ١٣٩
سيترون، سوزان: ٦٣١
السيد، رضوان: ٢٤٩
سينكفياك، يعقوب: ٥٦٠
السيوطي، جلال: ٢٥٥

ـ ش ـ

شارفان، روبار: ٣٢، ٥٨٧
شارل العاشر: ٢٩١، ٢٩٢
شارلمان: ٢٠٠، ٤٧٧
الشافعية: ٣٠٨
الشامي، رشاد عبد الله: ٣٩، ٨٤٩
شاهين، عبد الصبور: ١٢٦
الشاوية: ٤٥٥، ٤٥٦، ٤٦٠
شاير، مايكل: ٣٣٦
شايغان، داريوش: ١١٥
شتراوس، ليفي: ١٣٥، ١٧٦، ١٧٨، ٥٣٢
شرارة، وضاح: ٦٨٧
الشركات المتعددة الجنسية: ١٧٩
شركة الصلب اليابانية: ٦٥٢
الشريعة الإسلامية: ٢٩١، ٣٠٢، ٣٢١
شريعتي، علي: ٦٦١
الشعبوية: ٢٤٢، ٥٧٩
الشعر الجاهلي: ٢٣٨، ٢٣٩
شعر السود: ٢٥٠
الشعر العربي: ٢٣٠، ٢٣٧ ـ ٢٣٩، ٢٧٦
الشعراء السود: ٢٣٧ ـ ٢٣٩، ٢٥١، ٢٩٤
الشعراء العرب: ٢٩٤
شعراوي، حلمي: ٢٥، ٢٢٩
الشعوبية: ١٢٣، ٢٠٩، ٢٧٦
الشقيري، أحمد: ٥٠٢
شكري، فؤاد: ٢٦٧
شكري، محمد: ٧٩٨
شمعون، كميل: ٦٨٦
شميت، كارل: ٧٠، ٧١، ٦٠٤
شمير، موشيه: ٧٣٢
شنابر، دومينيك: ٦١٧، ٦٣٢
شوفانمان، بيار: ٦١٨
الشيوعية: ٣٢، ٦٣، ٥١٧، ٥٧٢، ٥٧٤، ٥٧٧، ٥٨٤، ٥٨٨ ـ ٥٩١، ٥٩٥، ٦٦٧

ـ ص ـ

صابر، محيي الدين: ٢٥، ٢٧٢ ـ ٢٧٤، ٢٧٨

صاعد الأندلسي: ٢٠٤، ٢٠٥
صالح، الطيب: ١٠٦، ٧٩٨، ٨١٧ ـ ٨١٩
صبري، محمد: ٢٦٧
الصحافة اليابانية: ٥٨٣
الصراع الاجتماعي: ٣٣٣، ٦٨٩
الصراع الطبقي: ١١١، ٥٩٤
الصراع العربي ـ الإسرائيلي: ٣٩، ٣٥٠، ٣٨٠، ٤٧٣، ٤٨٢، ٥٠١، ٥٠٤، ٧٣٢، ٨٥٢، ٨٥٥ ـ ٨٥٧، ٨٦١، ٨٦٥، ٨٧٢، ٨٧٧، ٨٨٨، ٩٠٣
الصراع العربي الزنجي: ٢٧٣
الصراع الفلسطيني ـ الإسرائيلي: ٤١، ٧٣٧، ٩٠٥، ٩١١، ٩٢٢
الصراعات القبلية (افريقيا): ٥١
الصعاليك: ٢٣٩
الصفار، محمد بن عبد الله: ٣٢١، ٣٢٦، ٣٢٨
صلاح الدين الأيوبي: ١٠٧، ٢٢٣، ٢٦١، ٣٣٧، ٤٧٤، ٤٧٧، ٤٨٦
الصهيونية: ٣٤٤، ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٥٣، ٥٠٠، ٥٠٥، ٦٦٨، ٨٥٢، ٨٥٥، ٨٧٢، ٨٧٣، ٩٢٩، ٩٣٠
الصور القومية: ٤١٩، ٤٢١، ٤٢٧
صورة الأرمني: ٦٧٣
صورة الإسرائيلي: ٤١، ٣٥٧ ـ ٣٦٠، ٣٦٦، ٣٦٩، ٣٧٢، ٦٩٩، ٧٠٠، ٧١٨، ٧٢٣، ٧٢٩، ٧٣٢ ـ ٧٣٤، ٧٤٠
صورة الألماني: ٧٣٢
صورة الأمريكي: ٧٣٢
الصورة البريدية: ٩٢٥
صورة التونسي: ٤٢٥ ـ ٤٢٧
صورة الدرزي: ٦٧٣
صورة السود: ٢٣٤، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٥١
صورة السوري: ٧٣٣
صورة السويسري: ٤٢٧
صورة الشيعي: ٦٧٣
صورة العدو: ١٦٥
صورة العربي: ٣٨٥، ٤٦٣، ٤٦٤، ٤٨٣، ٤٨٥، ٤٨٩، ٤٩١، ٤٩٩ ـ ٥٠٢، ٥٠٥، ٥٦٨، ٧٠٠، ٧٠٧، ٧١٩، ٧٢٠، ٧٢٣، ٧٢٩، ٧٣٢ ـ ٧٣٥، ٧٣٨، ٧٤٠، ٧٤٤، ٨٥٣
صورة الفرنسيين: ٦٣٣
صورة الفلسطيني: ٤١، ٦٧٣، ٦٩٩، ٧٠٠، ٧٠٧، ٧١٤، ٧١٩، ٧٢٠، ٧٢٣، ٧٣٣، ٧٣٥، ٧٣٨، ٧٤٠، ٧٤١، ٧٤٣، ٩٢٥
صورة الكردي: ٦٧٣
صورة الكويتي: ٤٢٧
صورة اللبناني: ٤٢٦، ٤٢٧، ٦٧٧
صورة الليبي: ٤٢٤، ٤٢٧
صورة المسلم: ٦٧٣
صورة المسيحي: ٦٧٣
صورة المصري: ٤٢٥ ـ ٤٢٧، ٧٣٣
صورة المغربي: ٤٥١
صورة المهاجر: ٦٠٣
صورة اليهودي: ٥٠١، ٥٠٥، ٧٣٨، ٨٤٩، ٨٥٢، ٨٥٤، ٩٢٩
صورة اليهودي الإسرائيلي: ٣٦١، ٧٣٤، ٧٣٥، ٧٤٠، ٧٤١، ٧٤٤، ٨٥٢
صورة اليهودي المصري: ٣٧١
الصوفي، عبد الباسط: ٢٧٦
صياد، عبد الملك: ٦٣٤
الصياد، محمد: ٢٧١

- ض -

ضاهر، مسعود: ٣٥، ٦٨٣

- ط -

طامورا، آيري: ٣١، ٥٨١
الطاهر الفاسي، أبي الجمال محمد: ٣١٢، ٣٢١، ٣٢٤ - ٣٢٨
الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير: ٢٠٤، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٥٦
طرابيشي، جورج: ٣٨، ٧٩٧
الطلاب الأفارقة: ٦٢٦، ٦٢٧
الطلاب المغاربيون: ٦٢٤ - ٦٢٦
طهبوب، غسان: ٣٧٧
الطهطاوي، رفاعة رافع: ٢٥، ١٨٨ - ١٩٠، ١٩٢، ١٩٣، ٢٢٦، ٢٦٦، ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٨٦ - ٢٩٥، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠١ - ٣٠٤، ٣٠٦ - ٣٠٩، ٨١٤
الطوارق: ٤٦٨، ٤٧٨، ٥٢٤
الطوائف اللبنانية: ٦٨٣ - ٦٨٥، ٦٨٧، ٦٩٠، ٦٩٢
طوسون، عمر: ٢٦٦
الطيب، عبد الله: ٢٤٧

- ظ -

ظاهرة تضخيم الذات: ٤٢٤

- ع -

عاشور، رضوى: ٢٧٨، ٢٧٩
العالمثالثية: ٥٩١
عبد الحي، محمد: ٢٧٦ - ٢٧٨
عبد الرحمن، عمر: ١٢٥
عبد العزيز آل سعود: ٣٣٧
عبد القدوس، إحسان: ٣٩، ٨٤٩، ٨٥٤، ٨٥٦ - ٨٧٠، ٨٧٢، ٨٧٣، ٨٧٥، ٨٧٦، ٨٧٨، ٨٨٠، ٨٨١، ٨٨٤ - ٨٨٨
عبد المعطي، عبد الباسط: ٢٧، ٣٥٧
عبد الناصر، جمال: ٦٣، ٢٧١، ٣٥٠، ٥٠٢، ٥٨٢، ٧٠٧، ٨٤٦
عبده، محمد: ٩٤، ١٩٥، ٢٥٧
عبدي، نور الدين: ٥٢٨
العبودية: ٢٣٢
العبيدي، حمة: ٥٨٧
العجيلي، عبد السلام: ٧٩٨
العدالة الاجتماعية: ٤٣٦
عرب الأطراف: ٣٩٠
عرب المركز: ٣٩٠
عرفات، ياسر: ٧٣٦
العرقية: ٢٣٠، ٢٥٩، ٢٦٤
العروي، عبد الله: ١٩٥، ١٩٦، ٥١٣
العريف بياتريكس، أسماء: ٢٢، ٨٩
عزرية، ريجين: ٢٨، ٤٩٧
العزلة الثقافية: ٣١
العزيز (حاكم مصر): ٢٩٣
العسكريتاريا: ٣٦٧
العصبية: ٦٧٣، ٦٧٤، ٦٧٧
عصر الأنوار: ٥٤٧، ٥٥٢، ٥٥٥، ٥٨٧
عصر الفيكينز: ٥٢٠
العظمة، عزيز: ٢٠٢، ٢٠٣، ٢١٦
العقاد، عباس محمود: ٢٤١، ٢٥٧، ٣٦٣، ٨٥٤
عقيدة التثليث المسيحية: ٣٢٣
عقيدة التوحيد الإسلامية: ٣٢٣
العلاقات الإثنية: ١٥٤

العلاقات الاجتماعية: ١٤٤، ١٤٦، ٧٦٤، ٧٦٧
العلاقات الإسرائيلية ـ الفلسطينية: ٧١٥
العلاقات الاقتصادية الدولية: ٦٩
العلاقات الثقافية: ١٣٩، ١٤٥
العلاقات شمال/جنوب: ٦٣٠
العلاقات العربية ـ الاسكندينافية: ٥٢٠
العلاقات العربية ـ الأوروبية: ٥٤٥، ٥٤٦، ٥٥٧
العلاقات العربية ـ العربية: ٣٩٥
العلاقات العربية ـ الفرنسية: ٤٧٣
العلاقة بين البيض والسود في الولايات المتحدة: ٧٢٧
العلاقة بين الشرق والغرب: ٤٣٤، ٧٩٨
العلاقة بين الصرب والمسلمين السلافيين في يوغوسلافيا: ٧٢٧
العلاقة بين العوام والأفندي: ٧٤٨، ٧٥٠ ـ ٧٥٨
العلاقة بين اليهود والفلسطينيين في إسرائيل: ٦٩٩، ٧٢٧
علم الأجناس: ١٤١
علم الاستغراب: ٢٦، ١٠٤، ٣٠٤
علم الأصناف البشرية: ٨٧
علم العروض: ٢٩٩
علم الفقه: ٣٠٤
علم النحو الفرنسي: ٢٩٩
علم النفس الاجتماعي: ١٥٤، ٧٩٢
علم النفس السياسي: ١٥٤
علم النفس المرضي: ١٨٣
العلمانية: ٩٠، ١٢٥، ٥١٦، ٥١٨
علوم الجغرافيا: ٣٠٠، ٣١٨
العلوم الدنيوية: ٣٠٠، ٣٠١
العلوم الدينية: ٣٠٠، ٣٠١
العلوم الرياضية: ٣٠٠
العلوم الشرعية: ٣٠٠، ٣٠٤
العلوم الطبيعية: ٣٠٠
علوم الفلك: ٣٠٠
علي بن أبي طالب: ٢٥٧
علي، حيدر ابراهيم: ٢٢، ١١١
عمارة، محمد: ٢٥٦، ٢٥٧
العمال الأفارقة: ٦٢٦، ٦٣٠
العمال المغاربيون: ٦٢٤ ـ ٦٢٨، ٦٣٠
العمال المهاجرون: ٦٠٧، ٦٠٨
العمالة اللبنانية: ٤٢٦
العمالة النسائية: ٧٧١، ٧٧٤، ٧٧٦
عمر بن عبد العزيز: ٢٠٦، ٢٠٧
العمليات الاستشهادية: ٦٧٣، ٧١٥
عملية السلام في الشرق الأوسط: ٣٥٥، ٧١٣، ٨٧٧
ـ مفاوضات السلام العربية ـ الإسرائيلية: ٨٨٥
عملية ميونيخ (١٩٧٢): ٩١٤
العنصرية: ٢١، ٢٢، ٣٠، ٣١، ٥١، ٦٧، ٦٨، ٧٠، ٨٣، ٨٤، ٨٦، ٨٧، ١٣٠، ١٣١، ١٤٠، ١٤٧، ١٨٠، ٢٣٠، ٢٣٢، ٢٤٩، ٢٥٤، ٢٥٦، ٢٥٩، ٢٦٤، ٢٩١، ٢٩٣، ٤٦٤، ٤٧٥، ٤٧٦، ٤٨٣، ٤٨٦ ـ ٤٨٩، ٥٠٥، ٥٧١، ٥٧٢، ٥٧٤، ٥٧٦، ٥٩١، ٥٩٤، ٦٠٣، ٦٠٧، ٦٠٨، ٦٢٥، ٦٣١، ٦٦٦، ٦٧٥، ٦٨٩، ٧١٠، ٧٢٢، ٧٣٢، ٨١٠، ٨٤٧، ٩١٣
العنف الإسرائيلي: ٩١٧
العنف العربي: ٩١٧
العوام: ٧٤٥، ٧٤٦، ٧٤٨ ـ ٧٥٨

عودة، عبد الملك: ٢٧١
عوض، محمد: ٢٧١
العولمة: ٢٤، ١١٢، ١٢٦، ١٢٧، ١٧١
عون، ميشال: ٦٧٩

- غ -

غابريالي، فرنسيسكو: ٢٢٤
غارودي، روجيه: ٢٨، ٤٤٨
غانم، فتحي: ٨٥٤
غب، هاملتون: ١٩٩، ٤٤٥
الغجر: ٥٧٢، ٥٧٤، ٥٧٥، ٥٧٨
غرامشي، أنطونيو: ٢٣١، ٧٦٤
غرونباوم، غوستاف إدموند: ١٤٧، ١٤٨، ٤٤٥
غرينوالد، أنطوني: ٣٣٤
الغزالي، أبو حامد: ٣٢٧
الغزالي، محمد: ١٢٥
الغسال، الحسن: ٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٩، ٣٣٠
غلاب، محمد السيد: ٢٧١
غوته: ٤٣٦
غودنوغ، و.هـ.: ١٤٢
غورباتشوف، ميخائيل: ١٠٨
غوردون، ملتون: ٧٢٩، ٧٣٠
غورنيافيك، جوزيف: ٥٦٤
غوفمان، إرفينغ: ٦٤١
غولدتسيهر، إغناس: ٤٤٥، ٤٤٦
غولدواتر، روبارت: ١٧٦
غويتسولو، خوان: ٣٩١، ٣٩٤

- ف -

الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد: ٣٠٦
فارو، جان: ٢١، ٤٥
فاشلين، استيفن: ٤١، ٩٢٥
الفاشية: ١٧٥، ٢٣١، ٤٤٥، ٥٨٩، ٦٨٩
فانون، فرانز: ٢٩، ١٢٢، ١٧٩، ٥٣١، ٦٣٤
فايل، باتريك: ٦٣٢
فتنة ١٨٦٠ (لبنان): ٦٨٩
فرجاني، نادر: ٤٢٧، ٤٢٨
الفرزدق: ٢٥٠
الفرنكوفونية: ٦٦٩
فرويد، سيغموند: ٧٩٢، ٧٩٩
الفرويدية: ٧٩١، ٧٩٢
الفساد الإداري: ٧٥٥
الفساد الوظيفي: ٧٥٦
الفقه الإسلامي: ٢٤١
الفكر الديني: ٣٤١
الفكر القومي: ٣٤١، ٣٥٥
الفلاحون المغاربة: ٤٤٩، ٤٥٦، ٤٥٨، ٤٥٩، ٤٦١
فلسفة التنوير: ٣٠٧
فلوبير، غوستاف: ١٠٥
الفن البدائي: ١٧٦
الفن القصصي: ٨٣٦
فهمي، علي: ٣٧، ٧٤٥
فهيم، حسين: ٢٥٤، ٢٥٨
فودة، فرج: ١٢٥، ٢٢٣
فورييه، شارل: ٤٣٧
الفوضوية: ١٧٧
الفوضوية الثقافية: ١٧٧
فوكو، ميشال: ٥٤، ٥٣٢
فولتير: ٤٣٦
فياض، سليمان: ٣٨، ٧٩٧، ٧٩٩، ٨٠١
فيبر، ماكس: ٢٨، ١٦٣، ٣٧٥، ٤٣٥،

٤٣٩ ـ ٤٤٧، ٦٣٢
الفيتوري، محمد: ٢٧٧
فيصل بن الحسين: ٣٤٣
الفيصل، عبد الله: ٧٣٠
فيكلوند، روبرت: ٣٣٣، ٣٣٥، ٣٣٦
فيليب المقدوني: ٥٩
فيلياك، جيندريخ: ٢٤، ١٦٧
فيورباخ، لودفيك: ١٤٠

ـ ق ـ

قاسم، جمال زكريا: ٢٦٩
قاسم، سيزا: ٨١٨
قاسم، عبد الحكيم: ٣٨، ٨١١، ٨٢٥، ٨٢٦، ٨٢٨، ٨٣٢
قاسم، عبد الكريم: ٣٤٣
القذافي، معمر: ٦٣
القرضاوي، يوسف: ١٢٤
قرم، جورج: ١١٤، ٥٣٧
قضية بانتانيلا (إيطاليا): ٦٠١
قضية دريفوس: ٥٠٥
القضية العراقية: ٦١٩
القضية الفلسطينية: ٣٩، ٣٥٠، ٣٨٤، ٤٦٩، ٤٨١، ٥٨٢، ٥٨٨، ٧٠٠، ٧١٤، ٧١٦، ٧٢٣، ٨٥٢، ٨٥٦، ٨٥٧
قضية المرأة: ٦٦٥
قطب، سيد: ١١٧ ـ ١١٩، ١٢١، ١٢٢
القطرية: ٣٥٥
القلقشندي: ٢٤٨، ٢٦١
القوات اللبنانية (لبنان): ٦٧٣، ٦٧٤
القومية: ٦٧، ٦٨، ٧٠، ١٣١، ٣٥٥
القومية الأوروبية: ٦٢، ٦٨ ـ ٧٠، ٣٣١، ٣٣٧، ٣٣٩، ٣٤١
القومية العربية: ٦٣، ٣٣١، ٣٣٢، ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٣، ٣٥٢، ٥٨١، ٥٨٣
القومية اليابانية: ٥٨٣
القومية اليهودية: ٢٦، ٣٣٩، ٣٤١، ٣٥٥
قيام دولة إسرائيل (١٩٤٨): ٧٢٣، ٨٥٢، ٨٦٥
قيقة، الطاهر: ٢٧٩

ـ ك ـ

الكاثوليكية: ٦٥، ٥٠٩، ٥١٠، ٥١٢، ٥١٤، ٥١٥، ٥١٨، ٥٦٤
كارفر، تشارلز: ٣٣٦
كارلوس الثالث: ٣١٧
كاري، أوليفيه: ٤٤٥، ٥٣٧
كافور الأخشيدي: ٢٥٠، ٢٥٢، ٢٥٧، ٢٦٢
كاكونين، أورو: ٥٢٥
كالاس، آينو: ٥٢١، ٥٢٢
كالالا، أكسيلي غالين: ٥٢٣
كالفن، جون: ٣١٥، ٤٤٢
كامل، عبد العزيز عبد القادر: ١٤٧
كامو، ألبير: ٥٢٨
كانط، إيمانويل: ١٣٣، ١٧٩
كاهين، كلود: ٢٠٠
الكتب المدرسية الفرنسية: ٤٦٣، ٤٦٤، ٤٧٨، ٤٨٥، ٤٩١
كراوغارت، لوك: ١٥٠
كرو، محمد: ٤٣٩
الكنز، علي: ٣٢، ٣٤، ١٩٤، ٦٥١
كنفاني، غسان: ٨٥٥
الكنيسة الكاثوليكية: ٢٩، ١٣٤، ٥٠٩ ـ

٥١١، ٥١٤، ٥١٦ ـ ٥١٨
الكواكبي، عبد الرحمن: ٣٣٨
كوتاستا، فيكتوريو: ٣٢، ٥٩٩
كوستا ـ لاسكو، جان: ٦٣١
كوستلير، آرثر: ٥١
الكوسموغونيا الدينية: ٩٠، ٩٢، ٩٤
الكوسموغونيا السياسية: ٩٢، ٩٤
كولو، ج.: ٤٥٩
كولومبس، كريستوفر: ٧٥ ـ ٧٧، ١٨٨، ٢٣٢، ٢٤٢، ٢٥٩، ٢٦٠
الكولونيالية: ٤٣٨، ٤٤٩، ٤٦٢، ٦٦٢، ٦٦٣
كولي، تشارلز هورتون: ٣٣٣، ٨١٢
كولي، وليام: ٢٥٩
كونت، أوغست: ٤٣٥
كونديرا، ميلان: ٨٣٦
كونفوشيوس: ٩٦
الكونفوشيوسية: ٥٦، ٢٤٣
كونهوف ـ كالرجي، ريتشارد: ٦٥
كونيل: ٨٨٩، ٨٩٥
كويفمان، حزقيال: ٨٦٢
كويليان، لينكولن: ٧٣١
الكيان الطوائفي: ٦٧١، ٦٧٢
كيبل، جيل: ١١٣
كيسنجر، هنري: ٩١٢، ٩١٣
الكيلاني، منذر: ٢١، ٧٥

ـ ل ـ

لابلانش، جان: ٧٩١
اللاجئون البوسنيون: ٥٦١
اللاسامية: ٦٧، ٥٠٢، ٥٠٥، ٥٧١، ٥٧٤، ٥٨٨، ٥٩١، ٥٩٥، ٥٩٦
لامارتين، الفونس دي: ٤٣٦
لايتي، كمارا: ٢٧٩
لجنة المغرب: ٤٥٣
لطفي السيد، أحمد: ١٩٥
اللغة البربرية: ٦٦٦
اللغة البولندية: ٥٦١
اللغة الروسية: ٥٧٧
اللغة العبرية: ٣٤١، ٧١٢، ٧١٧
اللغة العربية: ١٩٠، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢٧٣، ٢٧٥، ٢٧٧، ٢٩٦ ـ ٢٩٩، ٣٠٦، ٣٣٢، ٣٤٠، ٣٤٣، ٣٤٦، ٣٥٤، ٥٣٢، ٥٦١، ٦١٤، ٦٦٢، ٦٦٣، ٦٦٦، ٦٦٨، ٧٠٦، ٧٠٩، ٧١٧، ٧١٨
اللغة الفرنسية: ١٩٠، ٢٩٦، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠٦، ٦٦١ ـ ٦٦٤، ٦٦٦، ٦٦٨، ٦٧٧
لفيفر، هنري: ٥٣٢
لنتون، رالف: ٣٣٧
لوثر، مارتن: ١٩٥، ٣١٥، ٣٤٠
لورد، كارلوس: ٣٣٤
لوشاك، دانيالا: ٦٣١
لوفنتال، ليو: ٨٢١
لوكا، جان: ٥٣٧
لوكاتش: ٨٢١
لوكري، جون: ٩٠٩، ٩١٨
لوكمان، توماس: ١٤١
لونغنس، إليزابيث: ٢٩، ٣٠، ٥٣١
لويس، برنارد: ١٩٧، ٢٠٢، ٤٤٥، ٥١٣
الليبرالية: ٥٧١، ٦٧٢، ٦٨٩
ليمان، والتر: ٧٢٨، ٧٥٩
ليفي، أندري: ١٨٠
ليفي، هنري برنار: ٥٩٠

- م -

ما بعد الحداثة: ٢١، ١٣٢، ١٣٥، ١٣٦، ١٧٤، ١٨٢

ماتيو، جورج: ١٧٧

المادية التاريخية: ٥٩٠

مارتان، أ.ج.ب.: ٤٣٨

مارتل، شارل: ٤٧٤، ٤٧٥، ٤٧٧، ٤٨٠

مارسينياك، توماس: ٣٠، ٥٥٩

ماركس، كارل: ١٠٠، ١٤٠، ٣٢٣، ٤٣٥، ٤٤٣، ٤٤٧، ٦٣٢، ٦٦٧

الماركسية: ٢٩، ١١١، ٥٣٣ ـ ٥٣٥، ٥٣٩، ٥٨٩ ـ ٥٩١

ماركوس، هازل: ٣٣٤

المازني، ابراهيم عبد القادر: ٣٩، ٨٥٣، ٨٥٤

المازوشية: ٧٩١، ٧٩٢

الماسونية: ٥٨٨، ٨٥٢

ماسينيون، لويس: ٩٧، ٤٣٨

مافيجي، أرشي: ٢٤٣

مافيزولي، ميشال: ١٦٨، ١٧٤

الماكارثية: ٥٩٠

المأمون (الخليفة): ٢٠٩

مانديلا، نيلسون: ٤٠١

مانرهايم (الماريشال): ٥٢٣

مانسي، ماريا: ٢٣، ١٣٩

مانهايم، ك.: ١٣٢، ١٤١

المانوية: ٥٩، ١١٧

ماهو، جاك: ٢٢، ٨٣

ماو تسي تونغ: ١٧٢

ماي، كارل: ٨٩٠

مايول، بيار: ٦١٦

مبارك، حسني: ٥٨٢

مبارك، علي: ٨١٤، ٨١٥

المباعدة الاجتماعية: ١٤٥، ١٤٦

المتنبي، أبو الطيب: ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٧

المتوكل: ٢٠٦

المجتمع الاستهلاكي: ١٢٧، ٥٧٩

المجتمع المدني: ٧٢، ١٢٣، ١٣٨، ٢٨١، ٥٠٥، ٥٠٧، ٥١٨، ٥٣٩

المجتمع المدني العربي: ٢٣، ١٢٣، ٢٣٣

المجذوب، محمد المهدي: ٢٧٧، ٢٧٨

مجلس المسلمين (بولونيا): ٥٦٢

مجمع الأساقفة (السينودس) (١٩٩١): ٥١٦، ٥١٧

مجمع الفاتيكان (٢: ١٩٦٣): ٥١١ ـ ٥١٣، ٥١٥

المجموعة الأوروبية: ٢١، ٦٤، ١٣٠، ٥٢٦، ٥٢٧، ٥٢٩، ٦٣٠

محفوظ، نجيب: ٣٩، ١٢٥، ٨٥٣ ـ ٨٥٦

محمد بن عبد الله (السلطان): ٣١٧

محمد الرابع (السلطان): ٣٢٤

محمد علي الكبير: ٣٣٧، ٧٤٦، ٧٤٧، ٧٥٠، ٧٥٤

محمود، حسن أحمد: ٢٦٩

مدني، عباس: ٦٦٨

المدني، عز الدين: ٢٧٩

المرأة الأردنية: ٣٧، ٧٧٠، ٧٧٢، ٧٧٤

المرأة الإسرائيلية: ٣٦٩

المرأة الأوروبية: ٣١٦، ٨٣٧، ٨٣٨

المرأة العربية: ٧٦٠

المرأة الغربية: ٧٩٨، ٧٩٩

المرأة اللبنانية: ٣٧

مرشال، ت.هـ.: ١٣١ ـ ١٣٣

مركز البحوث في الرأي العام (بولونيا): ٥٦٧

مركز دراسات الوحدة العربية: ٢٨
مركز المسلمين للثقافة والتربية (بولونيا): ٥٦٢
المركزية الأوروبية: ١٧٩، ١٨٠، ٢٠١، ٤٣٦، ٤٤٠، ٥٤٠
المركزية العرقية: ١٨٠
المركنتيلية: ٣١٢، ٣١٦
مزروعة، محمود: ١٢٥
المساعدة التقنية الأجنبية: ٦٥٤ ـ ٦٥٦
المسألة اللبنانية: ٦٨٣، ٦٨٤
المساواة الاجتماعية: ٧٦٩
المستوطنات اليهودية في فلسطين: ٧٣٤
مسعد، بولص حنا: ٣٤٧
المسعودي: ٢٠٥، ٢١٠، ٢١٤، ٢١٦، ٢٤٨، ٢٩٥
مسلمو البوسنة: ٥٦٠
المسيحية: ٢٩، ٥٦، ٥٨، ٥٩، ٦١ ـ ٦٣، ٦٥، ٩٧، ١٤٧، ١٩٧ ـ ٢٠٢، ٢٠٧، ٢١٨، ٢٦٨، ٢٨٧، ٢٩١، ٣٢٠، ٣٦٣، ٤٣٧، ٤٤٢، ٥٠٠، ٥١٢ ـ ٥١٤، ٥١٦، ٥٤٩، ٥٥٥، ٥٦٩، ٦٦١، ٧٢٩، ٨٧٢، ٨٩٨، ٩٣٠
المشد، عبد الله: ٢٤١، ٢٤٧
مصطفى، محمد ناجي محمد: ١٢٥
مصنع مركب الحديد الصلب (الجزائر): ٣٤، ٦٥١
معاهدة سايكس ـ بيكو (١٩١٦): ٣٤٢، ٦٧١
معاهدة السلام المصرية الإسرائيلية (١٩٧٩): ٣٥٣، ٣٧٧، ٧١٣، ٧٣٣، ٨٥٦، ٨٥٨ ـ ٨٦٠، ٨٦٥، ٨٧٢، ٨٧٦
معاوية بن أبي سفيان: ٢٠٩، ٢٥٣
المعتزلة: ٣٠٣
معلوف، أمين: ١٧٩، ٢٢٣
المعمرون (الجزائر): ٦٦٠، ٦٦١
المقاومة الثقافية: ٦٢٨، ٦٢٩
المقاومة الفلسطينية: ٣٦١، ٦٨٧
المقتدر (الخليفة): ٢١٤
المقدسي، شمس الدين: ٢٠٥، ٢١٠، ٢١٤، ٢١٥
مقياس لايكرت: ٣٩٨، ٤١٤، ٤٢١، ٤٢٢
مكيافللي، نيكولو: ١٠٠
المناهج الدراسية التونسية: ٤١٧
المنبر الديمقراطي المجري: ٥٧٢
المنسّى موسى (سلطان مالي): ٢٦١، ٢٦٢
منصور، فوزي: ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٤١
منظمة البلدان المصدرة للنفط (أوبك): ٦٣
منظمة التحرير الفلسطينية: ٤٠٠، ٥٠٢، ٧٠٩، ٧١١
المنظمة الصهيونية: ٩٣٠
المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (ألكسو): ٢٧٣
منيف، عبد الرحمن: ١٠٦، ٧٩٨
المهاجر العربي: ٣٢، ٣٣، ٥٨٥
المهاجرون الأفارقة: ٦٣٠
المهاجرون المغاربيون: ٦٣٠
المهدي (الخليفة): ٢٠٨
المواطنة: ٢٣، ٢٤، ٣٢، ١٢٩ ـ ١٣٨، ١٨٢، ٦٠٠، ٦٠٥، ٦١٨، ٦٢٠
موبارغ، غوستا: ٥٢٤
مؤتمر العدالة (١ : ١٩٨٦ : القاهرة): ٧٥٦
مورافيا، ألبارتو: ١٩٢
مورتيمر، إدوارد: ٦٤
مورشارسكي، ستيفن مصطفى: ٥٦٣
موريس، أنليس: ٤١، ٩٢٥

الموساد الإسرائيلي: ٣٧١، ٩١٤، ٩١٨
موسى، سلامة: ١٩٥
موضوع السود: ٢٢٩، ٢٣٣، ٢٣٥، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٥، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٥٠، ٢٥٢، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٦٢، ٢٧٦
مونتانيو، روبرت: ٤٥٦، ٤٥٨، ٥٩٣
مونتاي، فانسان: ٢٠٢
مونتسكيو: ٢٧، ١٥٧، ١٨٠، ١٩٤، ١٩٥، ٣٠٣
مؤنس، حسين: ٢٦٨، ٢٧٠
مونيي، رينيه: ٤٣٨، ٤٤٧
المويلحي، محمد: ٨١٥
ميد، جورج هربرت: ٣٣٣، ٨١٢
ميد، مارغريت: ٣٣٧، ٦٣٨، ٦٤٠
ميعاري، محمود: ٣٦، ٧٢٧
ميكال، أندريه: ٢٠١، ٢١٩
ميلازيو، تيومو: ٢٩، ٥١٩
ميموني، رشيد: ١٠٨
ميمي، ألبير: ٢٣٢، ٢٤٢، ٢٤٩، ٢٥٤، ٢٨١
مينة، حنا: ٧٩٨
مينو، عبد الله: ٢٩٠

ـ ن ـ

النازية: ٢٣١، ٤٤٥، ٧٣٢، ٩١٧
النازية الجديدة: ٦٧
ناصر الدولة: ٢٥٨
الناصرية: ٢٦٧
نافروكي، جان: ٥٦٣
ندوة الحوار العربي الاسكنديناڤي (٢: ١٩٩٢): ٥٢٥
الندوة الدولية للجمعية العربية لعلم الاجتماع حول صورة الآخر (١٩٩٣: تونس): ١٩، ٢٠
ـ (١٩٩٦: تونس): ١٩، ٢٠
ندوة الشرق الأوسط: التنوع والوحدة (٢: ١٩٩٢): ٥٢٤
النزاع العرقي: ٥٩٩ ـ ٦٠١، ٦٠٦
النصاف، عبد الله عمر (الشيخ): ٥٦٢
نصر، مارلين: ٢٨، ٤٦٣
النظام التعليمي الفرنسي: ٤٦٣
النظام السياسي الإسرائيلي: ٧٠٨
النظام الليبرالي: ٣٣٠
النقد الأدبي: ١٧٩، ٢٣٠
النقد السياسي: ٤٣٩
النقد العلمي: ٤٣٩
نقفور الأول: ٢٠٠
النمو الاقتصادي: ٦٢، ٥٣٣
النمو الديمغرافي: ٥٥٥ ـ ٥٥٧
النهواتية: ٥٦
نواريال، جورج: ٦٣١
نوريوس، ب.: ٣٣٤
نوفيكا، إيفا: ٥٦٣، ٥٦٥، ٥٦٦
النويري، أبو العباس أحمد بن عبد الوهاب: ٢٠٤، ٢٤٨، ٢٥١
نيبور، رينولد: ٦٠
نيومن: ٥٤

ـ هـ ـ

هاداس، ميكلوس: ٣١، ٥٦٩
هارت، د.: ٣٣٣
هارلي، فيلهو: ٢١، ٥٣
هارون الرشيد: ٢٠٠
هافل، فاكلاف: ٦٧، ٧٠

هال، إدوارد: ١٤٣
هانش، تياري: ٩٣، ٩٤
هانف، ثيودور: ٦٨٥، ٦٨٦
هانوتو، غابريال: ٦٦١
هانويك، جون: ٢٦٤
الهجرة اليهودية إلى فلسطين: ٣٤٤، ٣٤٨، ٣٧١
هغنز، إ. توري: ٣٣٦
الهلينية: ٦٠، ١٠٤
الهندوسية: ٥٦، ٢٤٣
هوفمان، يوحنان: ٧٣٤، ٧٣٥، ٧٤٠
الهولوكست: ٦٥
الهوية الإثنية: ٧٠٢
الهوية الاجتماعية: ٧٦٦
الهوية الإسرائيلية: ٧١٨
الهوية الإسلامية: ٦١٩، ٧٤٣، ٧٤٤
الهوية الأوروبية: ٢١، ٦٤، ٦٥
الهوية التترية: ٥٦١
الهوية الثقافية: ١٨٨، ٣٧٨، ٣٨٠، ٥٢٧، ٦٠٥، ٧٠٦
الهوية الجماعية: ٧٠٠، ٧٠٣، ٧٠٤، ٧٠٧، ٧٤١، ٧٤٣
الهوية الدينية: ١١٥، ١١٦، ٣٤٩، ٣٧٩، ٥٠٧، ٧٤٣
الهوية العربية: ٦١١، ٧٠٥، ٧٤٣، ٧٤٤
الهوية العربية الإسلامية: ٦١١
الهوية العرقية: ٥٠٧، ٥٩٥
الهوية الفلسطينية: ٣٦، ٧٠٨، ٧١٠، ٧١١، ٧١٤، ٧٢٤، ٧٤١، ٧٤٣، ٧٤٤
الهوية القومية: ١٣٠، ٣٤٩، ٣٧٩، ٥٩٣، ٧٠٢، ٧٠٦، ٧١٣، ٧١٤، ٧١٨
الهوية المسيحية: ٦٩
الهوية الوطنية: ٣٤٩، ٣٧٧، ٣٧٩، ٧١٣، ٧١٤، ٧١٨
الهوية الوطنية الأردنية: ٣٨٠
الهوية اليهودية: ٨٥٠
هيارب، جان: ٥٢٠
هيالسنبيك، ريتشارد: ١٧٦، ١٧٧
هيربون، لاينيك: ٦٣٤
هيرودوتس: ٦٠
هيغل، فريدريك: ٩٢، ٥٩٣، ٦٠٤، ٨٢١
هيكل، محمد حسين: ١٤٨
الهيمنة الثقافية: ١٩٣
الهيئة القومية الاستشارية لحقوق الإنسان (فرنسا): ٦٣٠

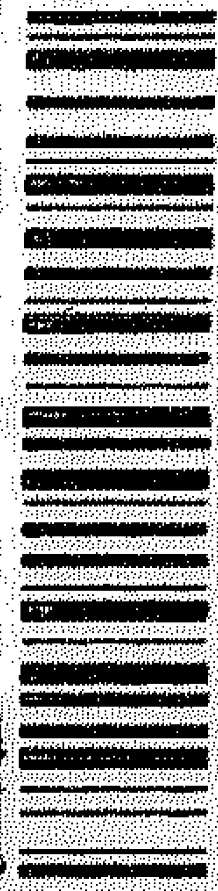
- و -

وات، مونتغمري: ٤٤٧، ٥١٢
واتسون، ليال: ٤٨
الواثق (الخليفة): ٢١٣
واسترمارك، ادفارد: ٥٢٣، ٥٢٤
والتاري، ميكا: ٥٢١
وايت، وليام فوت: ١٤٣
وثيقة الوفاق الوطني (١٩٨٩: الطائف): ٦٨٥، ٦٨٩، ٦٩١، ٦٩٤
الوجود الفلسطيني في تونس: ٤٠١
الوحدة الاقتصادية: ٥١٠
الوحدة الأوروبية: ٦٥، ٦٧ - ٦٩، ٥١٠
الوحدة الثقافية: ٦٠٧
الوحدة السياسية: ٥١٠
الوحدة العربية: ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٩٣
وربانس، هارولد: ٩١١
الوزير، ابراهيم بن علي: ١٢٦
وسائل الاتصال: ١٧٣، ٤٢٠، ٥٤٨،

٥٤٩، ٥٧٨، ٥٨١، ٥٨٩، ٥٩٠، ٧٣٣، ٩٠٨
وسائل الإعلام الطائفية: ٦٩١
وسائل الإعلام العربية: ٣٨٨
وسائل الإعلام الغربية: ٥٩٦
وسائل الإعلام الفرنسية: ٥٩٤
وسائل الإعلام المرئية: ٩٢٥، ٩٢٦
الوطنية: ٣٥٥
الوعي الجمعي: ٣٨٩
الوعي القومي: ٨٣٥
الوكالة اليهودية: ٣٧١
ولهاوزن، جوليوس: ٤٤٦، ٤٤٧
وليامز، رايموند: ٨٢١

- ي -

ياسين، كاتب: ٦٦٥
يسين، السيد: ٣٤٧
ينغر، ميلتون: ٧٢٨
اليهود المجريون: ٥٧١
اليهود المغاربة: ٦١٣
اليهودية: ٢٩، ٣٩، ٤٠، ٣٤١، ٣٤٧، ٣٦٣، ٤٤٢، ٤٤٦، ٤٩٩، ٥٠٥، ٥١٢، ٥١٤، ٥١٥، ٥١٧، ٨٦١ ـ ٨٦٣، ٨٦٦، ٨٦٧، ٨٦٩ ـ ٨٧١، ٨٧٧، ٨٧٨، ٨٨٦
يوحنا بولس الثاني (البابا): ٥١٠، ٥١١، ٥١٦
يوحنا الدمشقي: ٥١٤
يونغ: ٨٩، ٧٩٩



Bibliotheca Alexandrina
0583562

هذا الكتاب

يمثل هذا الكتاب وقائع ندوتين علميتين عقدتهما الجمعية العربية لعلم الاجتماع، وشارك فيهما ستة وخمسون باحثاً عربياً وأجنبياً. ويضم ثلاثاً وخمسين دراسة تبحث في مسألة الآخرية، ونظرة العرب للآخر، ونظرة الآخر للعرب، وللمهاجر العربي، والاختلاف والتراتب، وآخر الأدب والفن...

في هذا الكتاب سعيٌ إلى إيجاد تقاطعات بين أبرز توجهات المساهمات المختلفة فيه، وحرصٌ على استخراج المفاهيم الأساسية التي تحكم جدلية العلاقة بين الذات والآخر..

من هو الآخر؟ أهو الخصم «الجواني» ضحية الرفض المضمر؟ أم العدو الأبعد ـ المرفوض علناً؟

إن الميل العربي إلى موضوع الهوية أو الذاتية يمتد، بشكل ما، في اختيار آخر «قريب»، أي في اختيار آخرية تداخلية. إنّ الآخر الذي يشد النظرة العربية «الباحثة» إليه هو أولاً «الآخر الجواني». ولعلّ «أبعد» آخر كان له حضور بارز هو الإسرائيلي.. أما تناول صورة الغرب، فغالباً ما تقترن بالجمع بين الذات والآخر، لكأن «الابتعاد» إلى الغرب فيه بعض الخوف من احتمال «ترك» الذات.. وعموماً، فإن ظاهرة الرفض القائم على الجهل بالآخر هي ظاهرة منتشرة بين الثقافات، وتقود غالباً إلى مواقف سلبية منه، قائمة على التنميط المسبق بدءاً باستبعاده وإقصائه وتضخيم الذات، ومروراً بالخوف والعنصرية والتخندق الثقافي، وانتهاءً بالتباعد في الثقافة والزمن، وتجميد صورة الآخر...

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون

ص.ب.: ٦٠٠١ ـ ١١٣ ـ بيروت لبنان

تلفون: ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧

برقياً: «مرعربي» ـ بيروت

فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb

Web Site: http://www.caus.org.lb

